JOHANNIS CAPREOLI

THOLOSANI

DEFENSIONES THEOLOGIÆ

DIVI THOMÆ AQUINATIS

JUS PROPRIETATIS VINDICABITUR

JOHANNIS CAPREOLI

THOLOSANI

ORDINIS PRÆDICATORUM, THOMISTARUM PRINCIPIS

DEFENSIONES THEOLOGIÆ

DIVI THOMÆ AQUINATIS

DE NOVO EDITÆ

CURA ET STUDIO

RR. PP. CESLAI PABAN ET THOMÆ PÈGUES

EJUSDEM ORDINIS

IN CONVENTU THOLOSANO PROFESSORUM

TOMUS IV

TURONIBUS

SUMPTIBUS ALFRED CATTIER, BIBLIOPOLÆ EDITORIS

—

M CM III

Imprimatur :

† Renatus Franciscus,

Archiep. Turon.

Imprimatur :

Fr. Stephanus M. Gallais

Prov. S. O. P.

Tholosæ, die octava decembris 1902.

TABULA (α)

DISTINCTIO XII

Quæstio I

UTRUM OMNIUM CORPORALIUM SIT UNA MATERIA

(p. 1.)

Conclusio 1a : In cœlo est veraciter et proprie materia, quæ est pars corporis cœlestis. — **Durandus, Aureolus, Godofridus.**

Conclusio 2a : Materia corporum cœlestium est alterius rationis a materia corporum inferiorum. — **Durandus, Aureolus, Ægidius.**

DISTINCTIO XIII

Quæstio I

UTRUM INFORMITAS MATERIÆ PRÆCESSERIT DURATIONE EJUS FORMATIONEM

(p. 18.)

Conclusio 1a : Deus non potest facere quod materia prima sit sine forma. — **Scotus, Gregorius.**

Conclusio 2a : Materia generabilium et corruptibilium, sicut a qualibet forma substantiali naturaliter est separabilis, ita et a qualibet forma accidentali, etiam a quantitate. — **Gregorius, Aureolus.** Item ex dictis **sancti Thomæ.**

Conclusio 3a : Nullum accidens absolutum immediate inhæret materiæ primæ, sed composito vel formæ substantiali. — **Gregorius, Aureolus.**

(α) Hæc est tabula quam Thomas a sancto Germano, in editione 1483, secundo volumini præmisit.

DISTINCTIO XIV

Quæstio I

UTRUM CŒLUM AGAT IN ISTA INFERIORA PER MOTUM SUUM

(p. 41.)

Conclusio 1a : Nullum corpus agit nisi per motum. — **Durandus.**

Conclusio 2a : Omnes motus naturales corporum inferiorum, convenientes corpori ut corpus est, reducuntur, sicut in causam, in motum corporum cœlestium. — **Durandus, Henricus.**

DISTINCTIO XV

Quæstio I

UTRUM IN HOMINE PRÆTER ANIMAM INTELLECTIVAM SIT ALIA FORMA SUBSTANTIALIS

(p. 49.)

Conclusio 1a : In homine non est alia anima quam anima rationalis. — **Quidam moderni.**

Conclusio 2a : In homine, præter animam rationalem, non sunt ponendæ formæ elementorum dantes esse actu materiæ. — **Aureolus.**

Conclusio 3a : In homine non est alia forma substantialis præter animam intellectivam dans esse actu substantiale. — Contra hanc conclusionem arguunt **quidam** (α), **Scotus** et **Aureolus.**

(α) *hanc conclusionem arguunt* **quidam**. — *has conclusiones arguit* **Auctor** Pr.

DISTINCTIO XVI

Quæstio I

UTRUM ANIMA HUMANA, VEL ALIQUA ALIA FORMA SUBSTANTIALIS, SIT ALIQUA ENTITAS REALITER A MATERIA DISTINCTA.

(p. 104.)

Conclusio 1ª : Materia rei corporalis essentialiter distinguitur a qualibet forma substantiali. — **Aureolus.**

DISTINCTIO XVII

Quæstio I

UTRUM ANTE GENERATIONEM COMPOSITI SUBSTANTIALIS PRÆCEDAT ALIQUID FORMÆ PER GENERATIONEM INDUCENDÆ.

(p. 112.)

Conclusio 1ª : Formæ substantiales non præexsistunt in materia actu, secundum se totas, nec secundum aliquam sui partem, ante productionem compositi. — **Auctor.**

Conclusio 2ª : Non est inconveniens essentiam alicujus formæ substantialis, prius duratione fuisse in materia, quam daret esse composito vel materiæ. — **Scotus, Aureolus, Auctor.**

DISTINCTIO XVIII

Quæstio I

UTRUM QUANTITAS INTERMINATA SIT PONENDA

(p. 123.)

Conclusio 1ª : Quantitas substantiæ, qua substantia dicitur formaliter quanta, est accidens, et nullo modo substantia. — **Occam, Aureolus, Adam.**

Conclusio 2ª : Quantitas est subjectum aliorum accidentium corporalium et absolutorum inhærentium substantiæ. — **Aureolus, Scotus.**

Conclusio 3ª : Quantitas dimensiva potest acquiri et deperdi in substantia. — **Gregorius.**

Conclusio 4ª : Eadem quantitas numero potest per essentiam quandoque esse major, et quandoque minor; et hoc potest contingere per rarefactionem et condensationem. — **Scotus.**

Conclusio 5ª : Aliqua quantitas potest dici interminata, et aliqua non. — **Aureolus, Gregorius.**

Conclusio 6ª : Nulla quantitas dimensiva sic ponenda est interminata, quod præcedat formam substantialem in materia, et possit stare successive cum diversis formis substantialibus, et terminari diversimode secundum quod requirunt diversæ formæ substantiales. — **Commentator** (α), **Gregorius, Auctor.**

Conclusio 7ª : Dimensiones quantitativæ aliter possunt dici interminatæ in homine quam in aliis compositis ex materia et forma substantiali.

DISTINCTIO XIX

Quæstio I

UTRUM EX MINIMA PARTE COSTÆ, VEL EX MINIMA CARNE ADÆ, POTUERIT FORMARI CORPUS EVÆ, SINE ADDITIONE MATERIÆ EXTERIORIS.

(p. 161.)

Conclusio 1ª : Est devenire ad tam parvam carnem, vel ad tam parvum os, vel ossis partem, quod non potest naturaliter esse minor, saltem separabilis, et per se exsistens. — **Scotus.**

Conclusio 2ª : Corpus Evæ, tantum et tale, quantum et quale fuit in sua formatione, fieri de costa Adæ, aut de aliquo minimo ossis vel carnis, absque additione materiæ, non fuit possibile. — **Quidam, Durandus, Henricus** (β).

DISTINCTIO XX

Quæstio I

UTRUM IN STATU INNOCENTIÆ VIRGINES PEPERISSENT DUMTAXAT PRÆDESTINATOS

(p. 172.)

Conclusio 1ª : In statu innocentiæ fuisset generatio per coitum.

Conclusio 2ª : In statu innocentiæ coitus conjugalis non solvisset totaliter virginitatem, sed quoad aliquid. — **Durandus.**

Conclusio 3ª : In statu innocentiæ non omnes, qui nunc sunt electi nati fuissent, et multi qui nunc sunt damnandi nati essent, licet tunc non damnarentur. — **Scotus.**

(α) **Commentator.** — Om. Pr.
(β) **Henricus.** — Om. Pr.

DISTINCTIO XXI

Quæstio I

UTRUM HOMO IN STATU INNOCENTIÆ POTUERIT PECCARE VENIALITER

(p. 180.)

Conclusio 1ª : Non fuit possibile hominem, durante statu primo innocentiæ, peccare venialiter (α). — **Scotus** () .

DISTINCTIO XXII

Quæstio I

UTRUM ALICUI CREATURÆ POTUERIT VEL POSSIT CONFERRI QUOD SIT IMPECCABILIS PER NATURAM

(p. 183.)

Conclusio 1ª : Impossibile est aliquam naturam rationalem factam vel factibilem, esse impeccabilem per naturam. — **Durandus, Alii, Aureolus.**

DISTINCTIO XXIII

Quæstio I

UTRUM IN STATU INNOCENTIÆ ADAM VIDERIT DEUM PER ESSENTIAM

(p. 188.)

Conclusio 1ª : Primus homo Deum per essentiam non vidit secundum communem statum illius vitæ.

Conclusio 2ª : Adam in primo statu videbat seu cognoscebat Deum quadam altiori cognitione quam aliquis purus viator post peccatum communiter videat. — **Durandus, Scotus.**

Conclusio 3ª : Adam in statu primo non solum cognoscebat Deum per speciem immediate a Deo impressam, immo per species a rebus creatis acceptas.

(α) *venialiter*. — Om. Pr.
(β) **Scotus**. — **Aureolus** Pr.

DISTINCTIO XXIV

Quæstio I

UTRUM LIBERUM ARBITRIUM SIT POTENTIA PURE PASSIVA

(p. 199.)

Conclusio 1ª : Liberum arbitrium est quædam potentia animæ in nobis. — **Quidam, Durandus.**

Conclusio 2ª : Liberum arbitrium est unica potentia, et non multæ. — **Durandus.**

Conclusio 3ª : Liberum arbitrium non est potentia cognoscitiva, sed appetitiva. — **Durandus.**

Conclusio 4ª : Liberum arbitrium est ipsa eadem potentia quæ dicitur voluntas, et non est potentia a voluntate realiter distincta. — **Durandus, Quidam, Godofridus, Bernardus, Aureolus.**

Conclusio 5ª : Liberum arbitrium, seu voluntas, non est potentia pure passiva; immo est activa et motiva. — **Godofridus** (α), **Adam, Durandus.**

DISTINCTIO XXV

Quæstio I

UTRUM VOLUNTAS, SEU LIBERUM ARBITRIUM, AB ALIQUO EXTERIORI MOVEATUR AD SUUM ACTUM

(p. 229.)

Conclusio 1ª : Voluntas movetur vel moveri potest ab intellectu. — **Scotus, Alii, Henricus.**

Conclusio 2ª : Voluntas potest moveri ab aliquo exteriori. — **Scotus, Henricus.**

Conclusio 3ª : Solus Deus potest movere voluntatem ad exercitium sui actus, sicut principium exterius. — **Hervæus, Alii** (β), **Adam; Gregorius.**

DISTINCTIO XXIV

Quæstio I

UTRUM GRATIA SIT VIRTUS

(p. 255.)

Conclusio 1ª : Gratia differt realiter a virtute. — **Scotus, Aureolus, Durandus.** Item, contra probationes, **Aureolus.**

(α) **Godofridus**. — **Aureolus** Pr.
(β) **Alii**. — Om. Pr.

Conclusio 2a : Gratia non est subjective in aliqua potentia animæ, sed in essentia animæ. — **Scotus, Durandus.**

DISTINCTIO XXVII

Quæstio I

UTRUM HABENS GRATIAM POSSIT DE CONDIGNO MERERI GLORIAM

(p. 272.)

Conclusio 1a : Exsistens in gratia potest per illam mereri gloriam de condigno. — **Durandus.**

DISTINCTIO XXVIII

Quæstio I

UTRUM HOMO SINE GRATIA POSSIT PRÆCEPTA LEGIS IMPLERE

(p. 282.)

Conclusio 1a : Homo potest multas veritates cognoscere sine gratia habituali gratum faciente. — **Durandus, Gregorius.**

Conclusio 2a : Licet homo absque gratia habituali possit in aliquas bonas volitiones et actiones naturæ suæ proportionatas, non tamen in omnes; nec potest sine gratia habituali in aliquod bonum velle aut agere supernaturale, scilicet meritorium; nec potest sine auxilio Dei speciali in aliquod bonum velle aut agere, sive sit naturale, sive supernaturale. — Contra hanc arguunt **multi,** quos recitat **Gregorius, Durandus** (α).

Conclusio 3a : Homo pro isto statu non potest sine gratia habituali implere omnia præcepta legis divinæ perfecte; potest tamen sine gratia habituali implere aliqua et imperfecte. Nullo tamen modo, perfecte, aut imperfecte, potest ea implere sine auxilio Dei. — **Auctor.**

Conclusio 4a : Nullus homo in præsenti statu potest sine habituali gratia vitare omnia et singula peccata mortalia. — **Durandus, Scotus, Gregorius.**

Conclusio 5a : Nullus homo exsistens in peccato mortali potest se ad gratiam habitualem sufficienter præparare sine Dei auxilio. — **Durandus.**

(α) **Durandus.** — Om. Pr.

DISTINCTIO XXIX

Quæstio I

UTRUM HOMO ANTE PECCATUM, PER LIBERUM ARBITRIUM ET SUÆ NATURÆ VIRES PRÆCISE, ABSQUE ALIO AUXILIO DEI SPECIALI, FUERIT SUFFICIENS AD AGENDUM ALIQUEM ACTUM MORALITER BONUM, SEU VERE RECTUM ET VIRTUOSUM.

(p. 316.)

Conclusio 1a : Primus homo fuit creatus in gratia gratum faciente.

Conclusio 2a : Primus homo, in statu innocentiæ, potuit sine gratia habituali agere actum moraliter bonum secundum omnem circumstantiam necessariam ad talem bonitatem.

Conclusio 3a : Primus homo, in statu innocentiæ, non potuit sine gratia habituali exercere vel agere actum vitæ æternæ meritorium.

Conclusio 4a : Primus homo, in statu innocentiæ, non potuit sine speciali motione Dei agere actum moraliter bonum, aut proprie et perfecte rectum et virtuosum, secundum omnem circumstantiam debitam et necessariam tali actui. — **Gregorius, Alius cum Gregorio** (α) **concurrens.**

DISTINCTIO XXX

Quæstio I

UTRUM DEFECTUS QUOS SENTIMUS IN NOBIS, SINT PŒNA PRO PECCATO ADÆ

(p. 327.)

Conclusio 1a : Mors et alii defectus corporales et spirituales uno modo sunt pœnæ et effectus peccati, et alio modo sunt naturales homini. — **Durandus.**

Conclusio 2a : Aliqui defectus in nos per originem venientes, habent rationem culpæ. — **Durandus, Alii.**

Conclusio 3a : Peccatum originale non potest dici proprie habitus positivus per modum qualitatis aut alicujus formæ absolutæ, inclinativus ad malos et vitiosos actus. — **Gregorius.**

Conclusio 4a : In peccato originali est aliquid quasi materiale, scilicet concupiscentia habitualis : et aliquid quasi formale, scilicet privatio justitiæ originalis. — **Durandus, Alii.**

(α) **cum Gregorio.** — **contra Gregorii** Pr.

DISTINCTIO XXXI

Quæstio I

UTRUM PECCATUM ORIGINALE SIT SUBJECTIVE IN CARNE

(p. 348.)

Conclusio 1ª : Caro non est subjectum peccati originalis, sed anima.

Conclusio 2ª : Peccatum originale prius est subjective in essentia animæ quam in ejus potentiis. — **Durandus.**

Conclusio 3ª : Peccatum originale causatur in anima virtute seminis infecti, vel a carne infecta. — **Durandus, Scotus.**

DISTINCTIO XXXII

Quæstio I

UTRUM OMNES ANIMÆ HUMANÆ (α) AB ORIGINE SINT ÆQUALES

(p. 359.)

Conclusio 1ª : In animabus rationalibus sunt diversi gradus, ejusdem tamen speciei. — **Durandus, Henricus, Bernardus.**

DISTINCTIO XXXIII

Quæstio I

UTRUM PECCATO ORIGINALI DEBEATUR PŒNA SENSIBILIS

(p. 366.)

Conclusio 1ª : Privatio divinæ visionis est propria et sola pœna peccati originalis post mortem, loquendo de pœnis formaliter inexsistentibus aut inhærentibus personæ (β), etc. — **Gregorius.**

Conclusio 2ª : Decedentes cum solo peccato originali non patiuntur ullam afflictionem doloris interioris. — **Durandus.**

(α) *humanæ.* — Om. Pr.
(β) *personæ.* — *per se* Pr.

DISTINCTIO XXXIV

Quæstio I

UTRUM RATIO BONI SIT PROPRIE ABSOLUTA

(p. 379.)

Conclusio 1ª : Bonum in sua ratione includit formaliter respectum rationis, nec est mere absolutum. — **Scotistæ.**

Conclusio 2ª : Bonum importat respectum ad appetitum. — **Scotus, Alii.**

Conclusio 3ª : Bonum convertitur cum ente, nec est superius aut inferius ad ens. — **Durandus.**

Quæstio II

UTRUM MALUM SIT ALIQUA NATURA POSITIVA

p. 389.)

Conclusio 1ª : Malum formaliter sumptum non est aliqua natura positiva. — **Quidam a Gregorio recitati.**

Conclusio 2ª : Nullum malum per se causam habet ; habet tamen causam per accidens, quæ est bonum aliquod. — **Scotus, Aureolus, Auctor** (α).

Conclusio 3ª : Malum, inquantum hujusmodi, diminuit bonum naturæ; sed non potest illud totaliter corrumpere. — **Scotus, Durandus.**

DISTINCTIO XXXV

Quæstio I

UTRUM IN QUOLIBET PECCATO SIT ALIQUIS ACTUS

(p. 407.)

Conclusio 1ª : Actus humanus, si sit malus, habet proprie rationem peccati. — **Gregorius, Aureolus.**

Conclusio 2ª : In quolibet peccato actuali (β) requiritur aliquis actus ; non tamen omne peccatum est actus, nec includens intrinsece actum. — **Durandus, Alii, quos recitat Adam.**

(α) **Auctor.** — Om. Pr.
(β) *actuali.* — Om. Pr.

DISTINCTIO XXXVI

Quæstio I

UTRUM MALUM SUFFICIENTER DIVIDATUR PER CULPAM ET PŒNAM

(p. 421.)

CONCLUSIO 1ª : Omne malum in rebus voluntariis consideratum, est culpa vel pœna. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 2ª : Omnis pœna, inquantum pœna est, infligitur propter aliquam culpam. — **Durandus.**

CONCLUSIO 3ª : Omnis pœnæ Deus est auctor. — **Durandus.**

DISTINCTIO XXXVII

Quæstio I

UTRUM ACTUS PECCATI SIT A DEO

(p. 425.)

CONCLUSIO 1ª : Deus non est causa peccati, ut peccatum est.

CONCLUSIO 2ª : Actus peccati producitur effective a Deo. — **Aureolus, Alii quos recitat Gregorius, Durandus.**

DISTINCTIO XXXVIII

Quæstio I

UTRUM BONITAS ACTUS VOLUNTATIS SIT EX FINE

(p. 435.)

CONCLUSIO 1ª : Ad bonitatem actus voluntatis requiritur appetitus recti finis; non tamen sufficit. — **Quidam a Gregorio recitatus.**

DISTINCTIO XXXIX

Quæstio I

UTRUM IN ACTIBUS INTELLECTUS POSSIT ESSE PECCATUM

(p. 440.)

CONCLUSIO 1ª : In actibus intellectus potest esse peccatum et culpa, sed non æque proprie sicut in actibus voluntatis. — **Durandus.**

CONCLUSIO 2ª : Conscientia, proprie loquendo, nominat actum, et non potentiam, nec habitum; et pertinet ad intellectum, et non ad voluntatem, formaliter. — **Durandus.**

CONCLUSIO 3ª : Recta conscientia ligat et obligat simpliciter et per se; conscientia vero erronea obligat solum secundum quid et per accidens. — **Durandus.**

DISTINCTIO XL

Quæstio I

UTRUM ALIQUA ACTIO HUMANA POSSIT ESSE INDIFFERENS AD BONUM ET MALUM MORALE

(p. 453.)

CONCLUSIO 1ª : Nullus actus humanus, secundum individuum consideratus, est indifferens; licet aliquis actus humanus, secundum speciem, sit indifferens. — **Scotus, Durandus.**

CONCLUSIO 2ª : Nullus actus humanus, secundum individuum consideratus, in habente gratiam, est indifferens ad meritorium et demeritorium. — **Scotus, Durandus.**

CONCLUSIO 3ª : Una et eadem actio potest successive esse bona vel mala. — **Durandus.**

DISTINCTIO XLI

Quæstio I

UTRUM QUÆLIBET ACTIO HOMINIS INFIDELIS SIT PECCATUM

(p. 464.)

CONCLUSIO 1ª : Non omnis actio hominis infidelis est peccatum vel culpa. — **Gregorius.**

DISTINCTIO XLII

Quæstio I

UTRUM ACTUS EXTERIOR ET INTERIOR SINT DUO PECCATA, VEL TANTUM UNUM

(p. 475.)

CONCLUSIO 1ª : Actus interior et actus exterior sibi conjunctus, in malis, non sunt duo peccata, sed tantum unum. — **Gregorius.**

CONCLUSIO 2ª : Actus exterior aliquam addit bonitatem vel malitiam super actum interiorem præcise sum-

ptum, scilicet illam quam habet ex termino proximo; aliquam autem non addit, scilicet illam quam habet actus interior ex fine; nunquam vero addit pœnam aut præmium essentiale actui voluntatis, si sit in se completus. — **Multi Scotistæ, Scotus, Aureolus.**

DISTINCTIO XLIII

Quæstio I

UTRUM OMNE PECCATUM SIT MORTALE

(p. 487.)

CONCLUSIO 1ª : Peccatum veniale differt a mortali sicut imperfectum a perfecto in eodem genere. — **Aureolus, Durandus.**

CONCLUSIO 2ª : Peccatum veniale et mortale uno modo differunt in genere, et alio modo possunt sub eodem genere contineri. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 3ª : Superbia et cupiditas, ut sunt specialia peccata, sunt radix et initium omnis peccati. — **Durandus.**

DISTINCTIO XLIV

Quæstio I

UTRUM POTENTIA PECCANDI SIT A DEO

(p. 500.)

CONCLUSIO 1ª : Potentia peccandi, quantum ad positivum quod importat, a Deo est; non autem quantum ad defectum quem connotat. — **Scotus, Aureolus, Durandus.**

EXPLICIT TABULA SECUNDI LIBRI DEFENSIONUM

JOHANNIS CAPREOLI

THOLOSANI, ORDINIS PRÆDICATORUM

THOMISTARUM PRINCIPIS

DEFENSIONES THEOLOGIÆ DIVI THOMÆ AQUINATIS

IN SECUNDO SENTENTIARUM

LIBRI SECUNDI

DISTINCTIO XII.

QUÆSTIO I.

UTRUM OMNIUM CORPORALIUM SIT UNA MATERIA

Circa duodecimam distinctionem (α) secundi *Sententiarum*, quæritur: Utrum omnium corporalium sit una materia.

Et arguitur quod sic. Diversus actus fit in diversa potentia, et unus in una. Sed omnium corporum est una forma, scilicet corporeitas. Ergo omnium est materia una.

In oppositum arguitur. Quæcumque conveniunt in materia, sunt transmutabilia ad invicem, et agunt et patiuntur ad invicem, ut dicitur, 1. *de Generatione*. Sed corpora cœlestia et inferiora non sic se habent ad invicem. Ergo eorum non est una materia.

In hac quæstione erunt tres articuli. In quorum primo ponetur determinatio sancti Thomæ. In secundo recitabuntur objectiones. In tertio dabuntur solutiones.

(α) *distinctionem*. — Om. Pr.

ARTICULUS I.

PONITUR DETERMINATIO SANCTI THOMÆ

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod in cœlo est veraciter et proprie materia, quæ est pars corporis cœlestis.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 66, art. 2, ubi sic dicit : « Non est, inquit, dicendum, ut Averroes dicit, quod ipsum corpus cœleste sit materia cœli, ens in potentia ad ubi et non ad esse, et quod forma ejus est substantia separata, quæ unitur ei u' motor; quia impossibile est ponere aliquod ens actu, quin vel ipsum totum sit actus vel forma, vel habeat actum seu formam. Semota ergo per intellectum substantia separata quæ ponitur motor, si corpus cœleste non est habens formam, quod est componi ex forma et subjecto formæ, sequitur quod sit totum forma et actus. Omne autem tale est intellectum in actu; quod de corpore cœlesti dici non potest, cum sit sensibile. Relinquitur ergo quod materia cœlestis corporis, in se considerata, non est in potentia nisi ad formam quam habet. Nec refert ad propositum quæcumque illa sit, sive anima, sive quodcumque aliud. Unde illa forma sic perficit illam materiam, quod nullo modo remanet in ea potentia ad esse, sed ad ubi tantum, ut Aristoteles dicit. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Nullum corpus sensibile, actu exsistens, est pura potentia, nec pura materia, sed compositum ex utroque; sed corpus cœleste est hujusmodi; igitur. Major patet : quia ex quo tale quid est sensibile, non potest esse pura forma; similiter ex quo est actu, non potest esse pura materia.

Sciendum tamen quod oppositum hujus conclusionis tenet, 2. *Sentent.*, dist. 12, q. 1, art. 1, ubi sequitur opinionem Averrois, ut patet in corpore articuli et in solutione quinti argumenti, ubi sic dicit : « Sicut dicitur in 1. *de Generatione* (t. c. 24), materia prima est immediate subjectum generationis et corruptionis; aliorum autem motuum per prius et posterius, tanto plus quanto illud secundum quod est mutatio, majorem perfectionem in subjecto motus requirit et præsupponit. Et ideo in illis est tantum unitas materiæ primæ, quæ in generatione et corruptione conveniunt; et per consequens etiam illa quæ conveniunt in tribus motibus, scilicet augmento, et diminutione, et alteratione, secundum quod augmentum et diminutio non est sine generatione et corruptione, quæ (α) etiam alterationis terminus est. Sed loci mutatio, ut in 8. *Physicorum* (t. c. 57) probatur, est maxime perfecti; quia nihil variat de eo quod est intraneum rei. Unde subjectum hujus motus est ens completum in esse primo et in omnibus proprietatibus intraneis rei. Et talis motus competit corpori cœlesti. Et ideo materia ejus est sicut subjectum completum in istis inferioribus, ut dicit Commentator in libro *de Substantia orbis*. Unde remanet communitas materiæ secundum analogiam tantum. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod materia corporum cœlestium est alterius rationis a materia corporum inferiorum.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 66, art. 2, ubi sic dicit : « Circa hoc, inquit, diversæ fuerunt opiniones philosophorum. Plato enim et omnes philosophi ante Aristotelem, posuerunt omnia corpora cœlestia esse de natura quatuor elementorum. Unde, cum quatuor elementa communicent in una materia, ut mutua generatio et corruptio in eis ostendit, per consequens sequebatur quod omnium corporum sit una materia. Quod autem quædam corpora sint incorruptibilia, Plato assignabat non conditioni materiæ, sed voluntati artificis, scilicet Dei, quem (β) introducit dicentem corporibus cœlestibus : *Natura vestra estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia, quia voluntas mea major est nexu vestro*. Hanc autem positionem reprobat Aristoteles per motus naturales corporum. Cum enim corpus cœleste habeat motum naturalem diversum a naturali motu elementorum, sequitur quod ejus natura sit alia quam quatuor elementorum. Et sicut motus circularis (α), qui est proprius cœlesti corpori, caret contrarietate, motus autem elementorum sunt contrarii invicem, ut motus qui est sursum ei qui est deorsum; ita corpus cœleste est absque contrarietate, corpora vero elementaria sunt cum contrarietate. Et quia generatio et corruptio sunt ex contrariis, sequitur quod secundum suam naturam corpus cœleste sit incorruptibile, corpora vero elementaria sunt corruptibilia. Sed non obstante hac differentia corruptibilitatis et incorruptibilitatis naturalis, Avicebron (β) vel Avicenna posuit unam materiam omnium corporum, attendens ad unitatem formæ corporalis. Sed si forma corporeitatis esset una per se, cui supervenirent aliæ formæ, quibus corpora distinguuntur, haberet necessitatem quod dicitur; quia illa forma immutabiliter inhæreret materiæ, et quantum ad illam omne corpus esset incorruptibile; sed corruptio accideret per remotionem sequentium formarum, quæ non esset corruptio simpliciter, sed secundum quid, quia privationi substerneretur aliquod ens actu, sicut et accidebat antiquis naturalibus, qui ponebant subjectum corporum aliquod ens actu, puta ignem, aut aerem, aut aliquid hujusmodi. Supposito autem quod nulla forma quæ sit in corpore corruptibili, remaneat ut substrata generationi et corruptioni, sequitur ex necessitate quod non sit eadem materia corruptibilium et incorruptibilium. Materia enim, secundum illud quod est, est in potentia ad formam. Ergo oportet quod materia, secundum se considerata, sit in potentia ad formas omnium illorum quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu, nisi quantum ad illam formam. Remanet ergo in potentia quantum ad omnes alias formas. Nec hoc excluditur si una illarum formarum sit perfectior, et continens in se alias in virtute; quia potentia, quantum est de se, habet se ad perfectum et imperfectum. Unde, sicut quando est sub forma imperfecta, est in potentia ad formam perfectam (γ); ita e converso. Sic ergo materia, secundum quod est sub forma incorruptibilis corporis, in potentia erit ad formam corruptibilis corporis; et cum non habeat eam in actu, erit simul sub forma et privatione, quia carentia formæ in eo quod est in potentia ad formam est privatio. Hæc autem est dispositio corruptibilis corporis. Impossibile est ergo quod corporis corruptibilis et incorruptibilis per naturam sit una materia. Et sic non est eadem materia corporis cœlestis et elementorum, nisi secundum analogiam, secundum quod conveniunt in ratione potentiæ. » — Hæc ille.

(α) *quæ*. — *quod* Pr.
(β) *quem*. — *quam* Pr.

(α) *circularis*. — *naturalis* Pr.
(β) *Avicebron*. — *a viro beato* Pr.
(γ) *perfectam*. — *imperfectam* Pr.

Eamdem conclusionem ponit, 2. *Sentent.*, ubi supra (dist. 12, q. 1, art. 1), dicens : « Super hoc invenitur duplex philosophorum opinio, quarum utraque sectatores habet. Avicenna enim videtur ponere unam materiam esse omnium corporum, argumentum assumens ex ratione corporeitatis, quæ, cum sit unius rationis, una sibi materia debetur. Hanc autem positionem Commentator improbare intendit, in 1. *Cœli et Mundi*, et in pluribus aliis locis, ex eo quod, cum materia, quantum in se est, sit in potentia ad omnes formas, nec possit esse sub pluribus simul, oportet quod, secundum quod est sub una, inveniatur in potentia ad alias (α). Nulla autem potentia passiva invenitur in natura, cui non correspondeat aliqua potentia activa, potens eam reducere in actum, alias frustra esset talis potentia. Unde, cum non inveniatur in natura aliqua potentia activa naturalis, quæ substantiam cœli in actum alterius formæ reducat, quia non habet contrarium, sicut ejus motus ostendit, quia motui naturali ejus, scilicet circulari, non est aliquid contrarium, sicut dicitur, 1. *Cœli* (t. c. 20), oportet quod in ipso nihil inveniatur de materia prima inferiorum corporum. Nec potest dici quod materiæ, prout est sub forma cœli, tota potentia terminetur, ita quod nihil remaneat in ea de potentia ad aliam formam. Non enim terminatur potentia, nisi per adeptionem formæ ad quam erat in potentia. Unde, cum materia prima, secundum se considerata, sit in potentia ad omnes formas naturales, non poterit tota ejus potentia terminari, nisi per adeptionem omnium formarum. Non enim una forma recepta in materia, etiamsi sit nobilior, et magis perfecta, tollit potentiam ad aliam formam minus nobilem; materia enim sub forma ignis exsistens, adhuc remanet in potentia ad formam terræ. Unde, etsi forma cœli sit nobilissima, nihilominus tamen, recepta in materia prima, non terminabit totam potentiam ejus, nisi simul cum ipsa recipiantur omnes aliæ formæ; quod est impossibile. Et præterea, si poneretur quod forma cœli, propter suam perfectionem, totam potentiam materiæ terminaret, adhuc oporteret quod hujusmodi materia stans sub forma elementari, esset in potentia ad formam cœli, et reduceretur in actum per actionem virtutis cœlestis; et ita cœlum esset generabile et corruptibile. Et ideo ipse vult quod nullo modo in materia conveniant superiora et inferiora corpora. Et hoc videtur mihi probabilius, et magis consonum dictis Philosophi (12. *Metaphysicæ*, t. c. 10). Nec dico, sicut quidam dicunt, quod conveniunt (β) in materia, si sumatur pro fundamento primo, quod nec est album nec nigrum, ut dicitur, 1. *Metaphysicæ* (t. c. 17); sed differunt in materia secundum quod materia determinatur per motum. Diversitas enim motus, est signum diversitatis materiæ, et non causa, sed econtra; quia motus est actus exsistentis in potentia. Unde oportet quod ubi invenitur una materia per essentiam, inveniatur potentia respectu (α) ejusdem motus, secundum quod materia est in potentia ad plura. » — Hæc ille.

(α) *ad alias.* — *sub alia* Pr.
(β) *conveniunt.* — *consequenter* Pr.

Ex quibus potest formari talis ratio : Ubicumque est materia ejusdem rationis, potest recipi forma ejusdem rationis. Sed in materia corporis cœlestis non potest recipi forma corporis elementaris; nec econtra, in materia corporis elementaris potest recipi forma corporis cœlestis. Igitur in hoc et in illo non est materia ejusdem rationis.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

RECITANTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Durandi. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem, contra primam arguit Durandus (2. *Sentent.*, dist. 12, q. 1).

Primo sic. Res, inquit, quæ procedunt a Deo, incidunt in compositionem majorem vel minorem, secundum earum majorem vel minorem distantiam ad primam causam. Angeli enim, ut propinquiores causæ primæ, non incidunt in aliquam compositionem intrinsecam suæ essentiæ : neque enim habent pluralitatem partium ejusdem rationis, ut sunt partes quantitativæ in totis homogeneis; nec diversarum, ut sunt materia et forma. Incidunt tamen in compositionem quamdam extrinsecam, quæ est hujus ad hoc; componuntur enim cum suis accidentibus, sed ipsa essentia angeli intrinsece non est composita. Corporalia vero, quæ magis distant a Deo, præter compositionem extrinsecam, incidunt in compositionem intrinsecam; sed differenter : quia corpora incorruptibilia, sicut perfectiora, incidunt solum in compositionem intrinsecam, quæ est ex partibus ejusdem rationis; sunt enim quanta, et quælibet pars est ejusdem rationis cum toto, ut vult Aristoteles, 2. *Cœli et Mundi;* generabilia vero et corruptibilia, tanquam summe distantia, incidunt in omnes has compositiones, et, præter hoc, in illam quæ est ex partibus diversarum rationum, quæ proprie dicuntur partes essentiæ, sicut sunt materia et forma, etc.

Secundo sic. Secundum Commentatorem, transmutatio fecit scire materiam, operatio vero formam. Et merito : quia, sicut operatio est entis in actu, sic motus et transmutatio sunt entis in potentia, inquantum hujusmodi; potentia autem respicit materiam, sicut actus formam. Ex hoc potest sic argui :

(α) *respectu.* — Om. Pr.

Omne illud quod habet materiam quæ est in potentia ad esse, potest transmutari de non esse ad esse, et de esse ad non esse. Sed omne quod habet materiam partem compositi, habet materiam quæ est in potentia ad esse. Ergo omne quod habet materiam partem compositi, est transmutabile a non esse ad esse, et econtra, ab esse ad non esse; et sic est generabile et corruptibile. — Major patet, primo quantum ad primum membrum, scilicet : omne quod habet materiam quæ est in potentia ad esse, potest transmutari a non esse ad esse. Hoc enim statim patet ex diffinitione motus et transmutationis, scilicet quod sunt actus entis in potentia; et ex diffinitione potentiæ passivæ, quam ponit Aristoteles, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 7), scilicet quod est principium transmutandi ab altero, quantum ad illud quod est in potentia. Et per rationem : quia ens in pura potentia ad esse, de se non habet actu esse; et ideo, quantum est de se, potest carere quolibet esse actuali, loquendo divisim. — Pari autem ratione, patet quod potest transmutari ab esse ad non esse : quia motus vel mutatio sunt a contrariis in contraria, et ab esse ad non esse, et econtra. — Quod confirmatur per dictum Aristotelis, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 17), qui dicit quod eadem est potentia contradictoriorum. Et sic patet major, scilicet quod omne quod habet materiam quæ est pura potentia ad esse, potest transmutari ab esse ad non esse, et econtra. — Minor probatur, scilicet quod omne quod habet materiam quæ est altera pars compositi, habet materiam quæ est pura potentia ad esse. Quia nihil unum constituitur a duobus entibus in actu, vel entibus in potentia; sed oportet alterum esse solam potentiam, alterum vero actum. Propter quod, materia quæ est altera pars compositi, simpliciter nominat puram potentiam ad esse. Et sic patet minor. Sequitur ergo conclusio principalis, quod omne quod habet materiam quæ est altera pars compositi, sit transmutabile de non esse ad esse, et econtra; et ita est generabile et corruptibile. Quod de cœlo dici non potest.

Sed forte diceret aliquis, quod cœlum est transmutabile a non esse in esse, et e converso, sed solum divina virtute, non autem actione naturæ; et ita non est generabile et corruptibile per naturam. — Sed hoc non valet. Quia, cum potentia passiva dicatur relative ad activam potentiam, ut patet ex ejus diffinitione, manifestum est quod naturali potentiæ materiæ oportet correspondere potentiam activam naturalem, et non solum potentiam divinam. Potentia enim passivæ materiæ, quæ est solum in relatione ad potentiam divinam, non est naturalis, sed obedientialis (α). Et ideo, cum in omni materia quæ est pars compositi, sit potentia passiva naturalis ad transmutationem, ut probatum est, patet quod omne quod habet materiam partem sui, est transmutabile de non esse ad esse, et econtra, non solum virtute divina, sed per agens naturale. Quod non potest dici de cœlo. Non ergo habet materiam partem sui.

Sed ad hoc forte dicetur, ut dicunt quidam, quod potentia proprie et per se non est ad non esse, sed ad esse : quia potentia per se est ad actum, non esse vero non dicit actum, sed privationem actus; et ideo potentia nullo modo est ad non esse, nisi per accidens, quatenus est ad plura esse sibi invicem incompossibilia; propter quod materia non est in (б) potentia contradictionis ad esse et non esse, nisi quia primo est potentia ad formas contrarias vel incompossibiles. Si igitur ponatur aliqua materia, quæ sit ad unum esse tantum, sicut materia cœli non est in potentia ad aliam formam, patet quod habens talem formam, non est transmutabile de esse ad non esse; quia oporteret quod ista materia, cum non sit susceptiva alterius formæ, omnino exsisteret sine forma. Per eamdem rationem, talis materia non esset transmutabilis ad esse, nisi poneretur quod prius, ordine temporis, talis materia esset sine forma, et deinde transmutaretur ad hanc formam; quod est impossibile. — Sed istud non valet. Quia, licet potentia per se sit ad esse, seu ad actum, tamen potentia pura non determinat sibi aliquem actum, sed, quantum est de se, indifferens est ad omnem actum qui est actus simpliciter. Quamvis enim illud quod est essentialiter quidam actus, possit determinare sibi quosdam alios actus ad quos est in potentia (sicut forma ignis determinat sibi calorem), tamen illud quod est pura potentia simpliciter, nullum actum sibi potest determinare; quia omnis determinatio est per actum. Propter quod materia, quæ est altera pars compositi substantialis, cum sit pura potentia simpliciter, non potest sibi determinare aliquam formam, sed est capax omnis formæ substantialis; et, cum non possit omnes simul habere, transmutabilis est de esse ad non esse, et econtra, de non esse ad esse; quod non potest dici nisi de materia generabilium et corruptibilium. Propter quod in solis generabilibus et corruptibilibus videtur esse materia, quæ est altera pars compositi substantialis, etc.

Tertio arguit sic. Quia ratio pro conclusione adducta non valet. Ratio enim illa ad hanc formam reducitur : Cœlum, vel est materia tantum, vel forma tantum, vel compositum. Non potest dici quod sit materia tantum, quia non esset ens actu; nec forma tantum, quia forma per se subsistens, est actu intellecta. Ergo relinquitur quod sit compositum ex materia et forma. — Sed hæc ratio non valet. Quia divisio substantiæ per materiam et formam et compositum, si materia et forma proprie

(α) *obedientialis.* — *obedibilis* Pr.

(б) *in.* — Om. Pr.

accipiantur, prout sunt partes compositi, non se extendit ad omnes substantias. Angelus enim nec est materia nec forma, ut sunt partes compositi, nec compositum ex eis. Et similiter dicam de cœlo. Divisio enim illa solum (α) se extendit ad generabilia et corruptibilia : in quibus materia est subjectum transmutationis; forma vero est terminus; compositum vero, id quod dicitur generari, inquantum subjectum fit sub termino, scilicet materia sub forma. Si vero accipiatur forma large, pro omni eo quod habet similitudinem aliquam cum forma, sic angelus, cum sit spiritualis creatura, habens aliquam similitudinem cum anima, quæ etiam spiritus est, potest dici large forma. Et eodem modo, cœlum, cum sit corpus subjectum quantitati et diaphaneitati et motui, potest dici materia; nam subjectum, ad (β) genus causæ materialis reducitur. Et talem materiam, scilicet subjectum actu, dicit Philosophus, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 12), esse in cœlo, ut apparet ibidem intuenti. Dicit enim cœlum esse materiam motus localis; consequenter æquiparans materiam cœli materiæ accidentium, quæ non habent materiam ex qua, sed in qua (γ), scilicet subjectum; concludens finaliter (t. c. 14) quod *quæcumque sine transmutari,* supple *per se,* quia loquitur de accidentibus, *sunt aut non sunt, non est horum materia,* supple *ex qua,* quia prius dicit quod habent materiam in qua, scilicet subjectum, quia per se exsistere non possunt, et ideo transmutantur per accidens, transmutato subjecto in quo sunt. Si qua ergo sunt, quæ sunt intransmutabilia per se et per accidens, ut corpora cœlestia, ipsa non habent materiam ex qua, nec in qua; sed ipsa sunt materia in qua est motus. — Hæc ille.

II. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem conclusionem arguit Aureolus (2. *Sentent.*, dist. 14, q. 1, art. 1) multipliciter.

Primo sic. Quia Philosophus dicit, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 4), quod transmutationem substantialem consequuntur aliæ transmutationes, aliam vero transmutationem non oportet quod sequatur transmutatio substantialis. Et ideo concludit quod non est necesse quod illud quod habet materiam ad *ubi*, habeat materiam quæ est subjectum generationis, innuens ibi quod corpus cœleste nullo modo habeat materiam de genere substantiæ. Ubi Commentator, comm. 4 : « Ideo videmus quod corpus cœleste non componitur ex materia quæ est in potentia, et forma quæ est in actu. »

Secundo. Quia idem patet ex 1. *Physicorum* (t. c. 69), et 7. *Metaphysicæ* (t. c. 8). Dico autem materiam, per quam res potest esse et non esse. Sed cœlum non habet potentiam per quam possit esse et non esse, cum sit incorruptibile, ut patet in fine 1. *Cœli*. Igitur, etc.

Tertio. Patet idem per illud 9. *Metaphysicæ* (t. c. 17), ubi dicit quod eadem est potentia contrariorum, sive contradictoriorum. Et per hoc subdit, ibidem, quod impossibile est quod in æternis sit potentia, nisi ad *ubi*. Ubi dicit Commentator, comm. 17, quod in talibus corporibus non est (α) potentia ad corruptionem; ergo nec ad fatigationem.

Quarto. Idem apparet ex dictis Commentatoris, 1. *Cœli*, comm. 5, ubi infert quod, « si corpus cœleste sit compositum ex materia et forma, continget quod sit generabile et corruptibile. » Et infra : « Iste locus est fortior omnium locorum facientium errare, quod corpus cœleste est compositum ex materia et forma. »

Quinto. Quia Commentator, 1. *Cœli*, comm. 20, dicit quod « hoc bene apparet, quod corpus cœli non est compositum ex materia et forma, sed est simplex. Formæ enim quæ sunt in materia, contrariæ sunt; et si esset forma in materia sine contrario, tunc natura otiose egisset, cum in ista materia (β) non sit aliqua potentia (γ) omnino. Si enim substantia materiæ est in potentia, et fuerit aliqua materia in aliquo cujus potentia nunquam exit in actum, potentia illa omnino est otiosa et superflua. Si enim non erit generatio et corruptio, non stabit operatio istius virtutis, scilicet potentiæ; operatio enim istius potentiæ, quæ est ex ea, sicut abscisio ex acumine gladii, est generatio et corruptio. Si igitur ista potentia esset sine generatione et corruptione, contingeret quod aliquid esset ens sine actione propria, propter quam fuit ens; quod est omnino impossibile ».

Sexto arguitur. Quia, 2. *Cœli et Mundi,* comm. 3, dicit quod, si cœlum esset compositum ex materia et forma, esset generabile et corruptibile. Et infra, dicit quod, propter hoc, corpus cœleste caret potentia omnino. Et infra, comm. 49, dicit quod, « si corpora cœlestia essent eadem genere, et plura specie, essent composita ex materia et forma diversa; et, si esset ita, essent generabilia et corruptibilia, etc. »

Septimo. Quia, 1. *Cœli,* comm. 95, dicit quod corpus neutrum caret subjecto et contrarietate. Et infra (δ), dicit quod corpus cœleste non est materia aliqua habens formam; quoniam, si ita esset, tunc esset grave, vel leve.

Octavo. Quia, in *de Substantia orbis* (cap. 2), dicit idem sic : « Corpus cœleste est simplex, non compositum ex materia et forma. Nulla enim est

(α) *solum.* — *totum* Pr.
(β) *ad.* — *aliquid* Pr.
(γ) *ex qua sed in qua.* — *in qua sed ex qua* Pr.

(α) *in.* — Ad. Pr.
(β) *materia.* — *natura* Pr.
(γ) *potentia.* — *oppositio* Pr.
(δ) *infra.* — *ita* Pr.

potentia in eo omnino. Omne enim in quo est potentia, quæ est in substantia illa, est ad duo contraria. » Et breviter, istum libellum videtur edidisse pro intentione ista. Unde, 2. *Cœli et Mundi,* comm. 3, dicit quod « corpus cœleste caret potentia omnino. Et hoc amplius declarabitur in *de Substantia orbis* ». — Hæc ille.

Nono arguit (Ibid., art. 2) sic. Multitudo non est ponenda, nisi ratio evidens et necessaria illud probet aliter per pauciora salvari non posse; Deus enim et natura nihil faciunt frustra. Sed materiam ponere in cœlo, nulla videtur necessitas. Da enim quod sit: aut hoc erit eorum corporeitas; aut quantitas, quæ forte propria est materiæ; aut qualitas sensibilis; aut quia formas absolutas necesse est esse intellectuales; aut quia illa corpora essent nobiliora quam animæ quæ corporibus uniuntur; aut hoc est motus ad *ubi;* aut alterationis varietas, quia luna nunc est clara, nunc obscura; aut hoc est auctoritas Scripturæ, et dicta Sanctorum. Sed nullum istorum necessario concludit materiam esse in cœlo. Igitur, etc. Probatur minor. — Materiam enim esse in cœlo, non concludit corporeitas; forma enim dat esse corporeum, non materia. — Nec illam concludit quantitas. Licet enim quantitas interminata insit ratione materiæ, tamen quantitas terminata inest ratione formæ; in cœlo autem est tantummodo quantitas terminata. — Nec *tertio* qualitas sensibilis concludit ibi esse materiam. Sola enim illa qualitas quæ magis facta aliquid abjicit a substantia, proprie arguit materiam. Hujusmodi autem qualitates non sunt in cœlo: non enim potest augeri, nec minui, ut patet, 1. *Cœli* (t. c. 21), nec in sua natura variari; igitur ibi non sunt accidentia, secundum quæ fit transmutatio in substantia, seu in aliis proprietatibus propriis. Omnia ergo accidentia quæ in cœlo sunt, sunt accidentia quæ consequuntur ratione formæ, non quæ insunt ratione materiæ, ut dicit Commentator, in *de Substantia orbis.* Quædam enim sunt accidentia passiva, in quibus est alteratio; et talia non sunt in cœlo; quia alteratio, secundum quod transmutat subjectum, videtur esse propria corporibus quæ miscentur cum potentia et sunt corpora generabilia et corruptibilia. Aliud vero genus accidentium est, quod non mutat substantiam deferentis (α). Et primum horum est motus localis, et raritas, et densitas, et diaphanitas. Et hæc sunt in corporibus cœlestibus et inferioribus, licet secundum prius et posterius. — Nec *quarto* probatur in cœlo (β) esse materia ratione intellectualitatis, quæ consequitur formas abstractas. Tum quia non est verum quod omnis forma abstracta a principio materiali, sit naturæ intellectualis: habitus enim morales, in nobis, sunt abstracti hoc modo a materia; et tamen non sunt intellectualis naturæ. Præterea, separatio illa a materia, quam consequitur intellectualitas, non est a materia altera parte compositi, sed est a quantitate. Omnis enim forma incorporea habet operationem propriam, nobiliorem operatione quacumque formæ corporeæ. Illa autem non potest esse operatio sensitiva, quia illa arguit quantitatem. Nunc autem cœlum non est substantia incorporea. — Nec *quinto* excessus nobilitatis arguit in cœlo materiam. Non enim est inconveniens quod illud quod est simpliciter nobilius altero, sit ignobilius in aliqua conditione. Sic enim cœlum est nobilius verme, in immutabilitate; tamen est ignobilius eo, nec est nobilius anima. Non enim est in ultima sui dispositione et perfectione, nisi in ordine ad alterum. — Nec *sexto* motus ad *ubi* arguit materiam esse in cœlo: quia motus ille non inest ratione materiæ absolutæ, sed ratione corporeitatis. Natura igitur corporea, absque hoc quod habeat materiam, potest esse in loco; igitur moveri ad locum. Et talis natura habebit potentiam ad *ubi,* quæ est corporeitatis; sed nullo modo potentiam ad formam substantialem. Hæc est intentio Philosophi, 8 *Metaphysicæ* (t. c. 4). — Nec *septimo* concludit in cœlo esse (α) materiam, alteratio quæ apparet in luminositate, sicut in luna. Hæc enim variatio non transmutat naturam cœli intrinsece, nec in aliquo accidente ei proprio naturaliter. Non enim luminositas adveniens lunæ abjicit aliquid a substantia ejus, nisi privationem. Et hæc est ratio Commentatoris, 8. *Metaphysicæ,* comm. 4. — Nec *ultimo* probant ibi esse materiam, auctoritas Scripturæ vel Sanctorum. — Non quidem auctoritas Scripturæ. Nam in Genesi, ubi agitur de rerum productione, non dicitur quod firmamentum sit factum de aliquo, puta de medio aquarum; sed dicit *in medio aquarum.* Nec dicit quod luminaria sint facta de aliquo, puta de firmamento; sed dicit quod sunt facta *cum firmamento;* sicut per oppositum dicitur: *Producat terra herbam virentem,* etc., et *Formavit Deus hominem de limo terræ;* ibi enim innuitur quod virentia, reptilia et jumenta et homo facta sunt de terra, ut de materia. Sed, ex circumstantia Scripturæ, patet quod cœlum quidem fuit creatum secunda die, et non factum de aliquo; facile enim erat Scripturæ innuere, *Fiat firmamentum de medio aquarum,* si factum posuit de materia. — Ulterius, nec dicta Sanctorum concludunt in cœlo esse materiam. Unde, cum Ambrosius et Augustinus et alii doctores, puta Damascenus et Magister, ponunt in cœlo materiam; si tales auctoritates sint repugnantes propositionibus per se notis, movere non debent, pro eo quod in hac materia magis loquuntur ut aliorum opiniones recitantes, quam ut doctores (β), suam sententiam statuentes. Quod bene

(α) *deferentis.* — *deserentis* Pr.
(β) *in cœlo.* — *intellectus* Pr.

(α) *in cœlo esse.* — *inesse* Pr.
(β) *doctores.* — *doctorum* Pr.

apparet : quia quilibet eorum sequitur in hac materia philosophiam ejus cujus sectator erat in philosophicis; unde sæpe in talibus contradicunt. Illam enim materiam de qua dicunt cœlos esse factos, aliqui dicunt esse ignem, secundum opinionem Platonis, qui posuit cœlum et sidera esse naturæ igneæ. Alii dicunt materiam istam fuisse quasi chaos confusum, et in una quidem parte rariorem, in alia vero densiorem. Alii ponunt materiam illam fuisse aquam; dicunt enim cœlum sidereum factum esse de aquis. Quia igitur Sancti sic ad invicem discordant, et diversorum philosophorum sententias conjecturant, satis innuitur nobis quod dicere hoc vel illud, non tangit fidem, nec veritatem sacræ Scripturæ. Unde alibi Augustinus ponit angelos habere corpora; quod utique dicit, sectando in hoc sententiam Platonis, qui finxit eos habere corpora.

III. Argumenta Godofridi. — Contra eamdem conclusionem arguit Godofridus, 1. *Quodlibeto*, q. 2.

Primo sic. Illud quod est pura potentia ad esse simpliciter, nihil actualitatis includens, est indifferens ad esse et non esse, quantum est de se. Sed materia prima est hujusmodi, si proprie sumatur. Igitur est indifferens ad esse et non esse; et per consequens, illud quod habet materiam, habet in se principium per quod est in potentia ad esse et non esse; et sic est generabile et corruptibile. Et ideo ponere quod corpus habens materiam partem sui, sit incorruptibile per naturam, est contradictio. Cœlum autem ponitur illo modo incorruptibile. Igitur. — Sed dices quod hoc est intelligendum de materia inferiorum, quæ est alia a materia cœli : non propter rem additam, quia illa materia nihil addit super istam; sed propter habitudinem ad formam perfectiorem quam sint formæ inferiorum. — Contra. Quia quod est in pura potentia, impossibile est quod includat habitudinem ad formam determinatam; immo, est indifferens ad omnes formas. Sed materia proprie dicta, est hujusmodi. Ergo impossibile est materiam includere habitudinem ad formam determinatam.

Secundo arguit sic. Quia illa materia esset frustra : quia operatio talis materiæ est generatio et corruptio, et transmutatio de forma in formam; ergo materia non potest esse nisi in eo quod est generabile et corruptibile per naturam.

Tertio sic. Ista tria sunt inseparabilia : materia, contrarium, privatio. Unde ubicumque est unum, sunt alia duo. Cum enim materia sit in pura potentia ad omnes formas, ad hoc quod determinetur ad esse, indiget forma; et quia forma non potest stare cum aliis, dicitur contraria aliis; et sic materia et contrarium sunt simul; et per consequens, privationes omnium formarum sunt simul cum materia. Illa autem quæ communicant in materia, sunt ad invicem transmutabilia, secundum Philosophum, 1. *de Generatione* (t. c. 22). Ergo sequitur quod cœlum erit transmutabile ad formam inferiorum, et econtra. — Dicetur forte quod illud verum est de his quæ communicant in materia inquantum est subjectum transmutationis, non autem de illis quæ communicant in materia quantum ad essentiam materiæ. — Sed hoc non valet. Quia, si verbum Philosophi sit intelligendum illo modo quod communicatio in materia, prout materia est subjectum transmutationis, est causa transmutationis ad invicem, tunc, quando Philosophus dicit quod communicantia in materia sunt ad invicem transmutabilia, erit petitio principii : quia idem esset ac si diceret quod quæcumque communicant in materia, prout sunt transmutabilia (α), sunt ad invicem transmutabilia; quod nihil est dicere. Et ideo, cum in cœlo non sit privatio, nec contrarietas, manifestum est quod nec materia. — Hæc ille, etc.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Durandi. — Contra secundam conclusionem arguit Durandus (dist. 12, q. 1).

Primo. Quia, secundum probationem illius, sequitur quod, sicut corruptibilium et incorruptibilium non est eadem materia, ita nec ipsorum incorruptibilium ad invicem; sed erunt tot materiæ primæ, quot corpora cœlestia. Quod patet sic. Materia unius corporis cœlestis, aut est in potentia ad formas aliorum corporum cœlestium, aut non. Si sit in potentia ad formas aliorum corporum cœlestium, cum eas actu non habeat, est sub privatione earum. Materia autem sub privatione, est principium corruptionis, ut tu dicis. Ergo corpus cœleste esset corruptibile; quod, cum sit impossibile, relinquitur quod materia unius corporis cœlestis non est in potentia ad formas aliorum. Sed materia est in potentia ad formas omnium illorum quorum est materia communis. Ergo corporum cœlestium ad invicem non est aliqua materia communis; sed erit materia unicuique sibi propria, ratione differens a materia alterius. Et ita, præter materiam corporum corruptibilium, erunt tot materiæ primæ, quot sunt corpora incorruptibilia; quod videtur valde inconveniens, quia tunc corpora cœlestia differrent genere.

Secundo sic. Quia impossibile est ea quæ sunt diversarum rationum, esse in æquali gradu propinquitatis ad Deum; sicut impossibile est diversas species numerorum, esse in æquali distantia ad unum. Si igitur materia corporum cœlestium sit alterius rationis a materia inferiorum, impossibile est quod sit in æquali gradu; sed necessario sunt in diversitate graduum. Cum igitur materia generabilium et

(α) *illius.* — Ad. Pr.

corruptibilium sit pura potentia ad esse, et ad omnia quæ ad esse consequuntur, impossibile est quod materia generabilium et corruptibilium sit pura potentia ad esse, et ad reliqua quæ ad esse consequuntur; quia in pura potentia non sunt gradus, sicut nec in puro actu. Et sic materia prima non erit pura potentia (α); sed erit necessario actus, vel habens actum. Sed utrumque horum est impossibile : quia, quocumque eorum dato, sequitur quod ex ipsa et forma non fieret unum per se; et ita cœlum non esset per se unum; quod est inconveniens.

Forte dicetur ad primam istarum rationum, quod corpora cœlestia communicant in materia, et tamen non sunt ad invicem transmutabilia; nec proprie materia unius dicitur privata forma alterius. Quia transmutatio fit inter contraria, et non inter similia; communitas enim materiæ ad diversas formas, ex qua provenit quod possit ad eas transmutari, est ad diversas formas, secundum gradus specificos. Cum igitur corpora cœlestia non differant specie, nec formæ eorum, sed solo numero, non sunt ad invicem transmutabilia, non obstante communitate materiæ. Nec materia unius est proprie in potentia ad formam alterius; cum forma omnium sit unius rationis, et per consequens non dicitur proprie privata.

Ad secundam similiter, forte dicetur quod materia cœli et corporum inferiorum sunt in diversitate graduum, per habitudinem quam habet ad actus diversorum graduum, et non per hoc quod altera sit pura potentia, altera vero actus vel habens actum; immo, utraque est pura potentia, in qua est dare gradus, non secundum se et absolute, sed per habitudinem ad diversos actus.

Sed, quidquid sit de responsione ad primam instantiam, quæ videtur satis probabilis, responsio tamen ad secundam rationem non valet, propter duo. — *Primo :* quia, si habitudo ad actus diversorum graduum sufficeret ad ponendum gradus in materia, vel in pura potentia, sic, in materia aquæ, cum sit in potentia ad formas aeris vel ignis, esset diversitas graduum, sicut est diversitas eorum; quod non est verum. — *Secundo :* quia in his quæ sunt diversarum rationum, nec sunt de genere relationis, oportet ponere diversitatem graduum intrinsece et absolute, et non solum extrinsece et relative; quia gradus qui attenduntur in aliquo relative et extrinsece, sunt gradus secundum dici, et non secundum esse. Sed materia non est de genere relationis. Ergo diversitas graduum in ea, debet attendi intrinsece in ea, et non solum extrinsece, per solam habitudinem ad actus diversorum graduum.

Forte dicetur aliter : quia in pura potentia passiva, sicut est materia, est dare gradus, et in puro (α) actu similiter, accipiendo purum actum proportionabiliter ad puram potentiam, de qua loquimur. Sicut enim materia est pura potentia, ita forma est purus actus : materia enim sic est pura potentia, quod nec est actus, nec habet actum partem sui, est tamen unibilis actui; et similiter, forma sic est actus, quod non est potentia, nec habet potentiam partem sui, et tamen unibilis potentiæ. Cum igitur in forma quæ sic est purus actus, sit dare gradus diversarum rationum, nec tamen propter hoc oportet quod sit potentia, vel habeat potentiam partem sui; sic in pura potentia possibile est dare gradus diversarum rationum, nec tamen propter hoc oportet quod aliqua potentia sit actus, vel habeat actum partem sui. — Sed ista responsio non valet. Quia impossibile est esse gradum in infimo (β) simpliciter, sicut impossibile est esse gradum in supremo simpliciter. Sed in tota universitate entium, materia prima, quæ est ens in pura potentia simpliciter, est infima simpliciter, sicut Deus est supremum simpliciter; inter hæc enim extrema, tota universitas entium includitur. Ergo, sicut in Deo et in divina natura non est possibile dare gradus, sic nec in materia, quæ est pura potentia; in intermediis autem, ut in actibus creatis, est dare diversitatem graduum. — Hæc ille.

II. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem arguit Aureolus (dist. 14, q. 1, art. 2).

Primo sic. Quia, si materia inferiorum et superiorum sint alterius rationis, cum utraque sit in pura potentia, non habebunt per quid distinguantur. Omnis enim distinctio est per aliquam actuationem. Et ideo Commentator, 12. *Metaphysicæ* (comm. 14), dicit quod materia prima est unum numero per ablationem omnium formarum; quia non habet unde distinguatur. Et, 2. *Metaphysicæ*, dicitur quod in fundamento materiæ, nihil est distinctum. — Nec valet quod quidam dicunt, quod hæ duæ materiæ distinguuntur per diversos respectus ad diversos actus et formas. Materia enim non est ad (γ) aliquid, nec respectus, secundum Commentatorem, 1. *Physicorum*. Necesse est ergo quod, si aliqua distinguantur respective, quod distinguantur intrinsece per propriam naturam. Sed neutra materia haberet, hoc posito, propriam naturam; repugnat enim materiæ habere propriam naturam determinatam.

Secundo. Quia materia est in potentia contradictionis, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 17). Unde omne quod est in potentia ad aliquem actum, non determinat sibi illum actum, nec oppositum ejus; alias non

(α) *et sic materia prima non erit pura potentia.* — Om. Pr.

(α) *puro.* — *potentia* Pr.
(β) *infimo.* — *infinito* Pr.
(γ) *ad.* — Om. Pr.

esset in potentia. Et si hoc concedatur, tunc cœlum non erit naturaliter incorruptibile; quia materia ejus saltem erit in potentia ad privationem formæ cœli. Et si dicatur quod non est agens potens reducere illam potentiam in actum, sequuntur duo inconvenientia. Primum est quod saltem cœlum non erit, quantum est ex se, incorruptibile; immo, ex intrinseco, et ex suis principiis, erit corruptibile; licet ex extrinseco, et defectu agentis, non sit corruptibile. Secundum est quod Deus et natura fecissent illam potentiam frustra, si non sit agens potens eam reducere ad actum.

Tertio arguit. Quia vel illa materia quæ est sub forma solis, erit non solum alterius rationis a materia generabilium et corruptibilium, immo et a materia lunæ et aliarum stellarum; et sic tot erunt materiæ, quot sunt cœli, et quot sunt stellæ. Vel, si dicatur quod materia omnium cœlestium corporum sit unius rationis, sequitur quod poterunt ad invicem transmutari; et sic quælibet stella erit ens corruptibile, cum materia cujuslibet sit privata forma aliarum stellarum.

Quarto arguit. Quia saltem unius cœli est una materia, et unius rationis; et per consequens, materia unius partis est in potentia ad formam alterius partis; et per consequens, quælibet pars orbis erit corruptibilis, pro eo quod sua materia erit subjecta privationi; et per consequens, totus orbis.

Quinto. Quia ubicumque Aristoteles diffinit materiam, dicit quod materia est pura potentia. Unde, 2. *Metaphysicæ,* dicit : in fundamento materiæ, nihil est distinctum. Et, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 8), dicit quod *materia non est quid, nec quale, nec quantum,* etc. Et infra, in eodem libro (t. c. 53) : Dico autem materiam, per quam res potest esse et non esse. Et infra (8. *Metaph.*, t. c. 3) : Dico autem materiam, quæ, cum non sit res cujus est materia, nisi in potentia, etc. Igitur : vel Aristoteles ignoravit illam materiam cœli; vel, si non (α), oportet quod ei competat diffinitio quam dedit ubique de materia. — Hæc Aureolus.

III. Argumenta Ægidii. — Contra eamdem conclusionem arguit Ægidius multipliciter.

Primo sic. Materia, secundum se, est potentia pura. Sed actus est qui distinguit. Tolle igitur actum, et tolles distinctionem. Et quia materia cœli est pura potentia, et similiter materia istorum inferiorum, si absolvantur ab omni forma, hæc et illa non habebunt per quid distinguantur; quia in potentia pura, nulla potest esse distinctio.

Secundo. Quia, si sint duæ materiæ primæ alterius rationis, tunc una illarum plus distabit ab actu primo, qui est Deus, quam alia. Sed hoc est impossibile; quia una potentia pura non potest amplius distare ab actu positivo quam alia.

Tertio. Quia materia prima, est medium inter ens et nihil; et sic sua substantialitas est punctualis, quod in ea gradus reperiri non possunt : quia, si sic, aut hoc esset quia una materia plus haberet de entitate quam alia, vel ex eo quod una plus deficeret quam alia. Si ergo materia cœli differt a materia inferiorum, tunc hoc erit primo modo, vel secundo modo. Non primo modo : quia tunc materia cœli non esset materia; quia non esset medium inter ens et nihil, sed erit media inter ens et materiam. Nec secundo modo : quia tunc non erit materia inter ens et nihil.

Quarto arguit. Quia illa sunt ejusdem rationis, quæ conveniunt in eadem differentia substantiali. Sed omnes materiæ conveniunt in eadem differentia substantiali; quia, sicut differentia substantialis constitutiva hominis est rationale, ita differentia substantialis materiæ est pura potentia, secundum Commentatorem.

Quinto. Quia nunquam aliquis sanctorum aut doctorum aut philosophorum posuit duas materias primas, per essentiam differentes, et alterius rationis.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

DANTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Durandi. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est ad prædictas objectiones. Et ideo

Ad primum Durandi contra primam conclusionem, dicitur quod imaginatio quam tangit, est impossibilis, scilicet quod corpora incorruptibilia in hoc sint simpliciora corporibus corruptibilibus, quia incorruptibilia corpora sint composita ex partibus ejusdem rationis, et non ex partibus diversarum rationum. Impossibile enim est aliquod corpus habere partes ejusdem rationis, nisi præhabeat partes diversarum rationum; quia nulla substantia immaterialis potest esse quanta. Ubicumque enim sunt partes ejusdem rationis, ibi est quantitas; ubicumque autem est quantitas physica, ibi est materia; ubicumque est materia, ibi est forma substantialis. Et sic imaginatio illa est vana. Cum autem dico quod quantitas non potest esse sine materia, intelligo de modo essendi rerum non miraculoso, sed naturali; proprium namque subjectum quantitatis, vel est materia, vel saltem aliquid habens materiam partem sui. Unde Philosophus, 7. *Metaphysicæ,* cap. 2

(α) *si non.* — *si sic* Pr.

(t. c. 8), secundum translationem novam, quod incipit, *Dicitur autem substantia*, etc., sic dicit : *Dico autem materiam, quæ secundum se, nullatenus, neque quid, neque quantitas, neque aliud aliquid dicitur, quibus ens est determinatum. Est enim quoddam, de quo prædicatur horum quod cui esse est alterum, et cathegoricarum unicuique. Alia namque de substantia prædicantur, hæc vero de materia*, etc. Quod exponens Commentator, 7. *Metaphysicæ*, comm. 8, sic dicit : « Intelligo per materiam illud quod exsistit per se, quod non est quale, nec quantum, nec aliud entium prædicamentorum ; quoniam est in potentia omnia ista, scilicet decem prædicamenta, ut declaratum est in *Physicis*, ipsam scilicet esse subjectum omnibus decem prædicamentis, et quod suum esse est aliud ab esse cujuslibet istorum. Prædicamenta enim accidentium dicuntur de prædicamento substantiæ, et prædicamentum substantiæ dicitur de hoc quod est materia. » — Hæc ille. — Item, in eodem commento, sic dicit : « Materia est causa individui substantiæ sensibilis; quia, si abstraxerimus in intellectu ea quæ sunt præter materiam, ex rebus in individuo demonstrato nil remanebit, nisi materia, scilicet quoniam materia non aufertur per ablationem eorum, et illa auferuntur per ablationem materiæ. » Item, ibidem, dicit : « Cum longitudo et latitudo et profundum fuerint abstracta a corporibus quæ accipiuntur in diffinitionibus eorum, non remanebit ex corpore nisi illud quod distinguitur a longitudine, latitudine et profundo; et hoc est materia. » Item, ibidem : « Materia est substantia, propter hoc quod, ablatis aliis, non aufertur, et, ipsa ablata, auferuntur alia. » Item, ibidem : « Corpus est substantia, et nihil aliud est quam tres dimensiones in materia; et quia dimensiones non sunt substantiæ, remanet quod corpus sit substantia per materiam; et illud per quod fit substantia, est substantia, etc. » Et multa similia ibidem ponit. Ex quibus clare apparet quod mens Aristotelis fuit, quod omne individuum sensibile et quantum, habet materiam de qua ibi loquitur Philosophus.

Ad secundum dicitur quod potentia ad esse potest sumi dupliciter. Primo modo, pro (α) potentia ad esse quod jam habet, eo modo quo dicimus quod omnis materia habens formam, comparatur ad eam ut potentia ad actum, et similiter omne subjectum ad accidens quod habet. Secundo modo, potentia ad esse potest sumi pro potentia receptiva alicujus esse substantialis quod nondum habet, sed potest habere; sicut materia aquæ est in potentia ad esse substantiale aeris, vel ignis, quod nondum habet : ita quod ista distinctio æquivaleat huic qua dicitur quod est potentia ad esse conjunctum, et est potentia ad esse remotum ; vel illi qua dicitur quod potentia ad esse, quædam est conjuncta privationi, et quædam non. Hac distinctione supposita, dicitur quod major argumenti, scilicet quod omne quod habet materiam quæ est potentia ad esse, potest transmutari de esse ad non esse, et econtra, — vera est, si intelligatur de potentia ad esse secundo modo dicta (α); si autem intelligatur de potentia ad esse primo modo, est falsa. Minor autem non probatur ad sensum in quo conceditur major, sed ad illum in quo negatur. Ideo argumentum non procedit; quia altera præmissarum semper est falsa, in quocumque sensu sumatur major. — Et tunc, ad primam probationem majoris, in sensu quo negatur, dicitur quod auctoritates ibi adductæ intelligi debent de potentia ad esse secundo modo dicta ; talis enim potentia est principium motus transmutationis (β) substantialis passivæ ; non autem de potentia ad esse primo modo dicta. — Item, ad probationem dictæ majoris negatæ, quæ fit per rationem, dicitur quod consequentia ista non valet : A, de se non habet B; igitur, quantum est de se, potest carere B. Et hanc habet negare arguens. Tum quia ipse negat quod materia possit carere omni forma substantiali, et tamen concedit quod materia, quantum est de se, nullam formam habet. Tum quia, secundum eum, nulla creatura habet a se, nec de se, esse; tamen non concederet quod omnis creatura, quantum est de se, possit carere esse quolibet actuali, sic quod habeat potentiam passivam naturalem ad esse et non esse, et naturaliter et per agens naturale reducibilem ad actum, sicut intendit concludere. Tum quia ipse concederet quod substantia corporis cœlestis est in pura potentia ad esse quantum, et lucidum, et diaphanum, et densum aut rarum ; et tamen negaret quod habeat potentiam passivam naturalem ad carentiam talium accidentium. Et ideo consequentia ista non valet, Materia cœli est in pura potentia ad esse, igitur nec de se habet esse, igitur potest carere esse; potissime, loquendo in antecedente illius consequentiæ de pura potentia non conjuncta privationi, qualis est in cœlo, ad esse. — Item, ad secundam probationem principalem majoris, quoad secundam ejus partem, scilicet quod omne habens potentiam puram ad esse, possit transmutari de esse ad non esse, etc.; quia mutatio est a contrariis, etc.; — dicitur quod esse cœli, vel forma cœlestis, non habet contrarium; nec materia cœli est in potentia indifferenti ad duo contraria. — Et ad confirmationem factam ex dictis Aristotelis, eadem est potentia (γ) contradictoriorum, etc. ; — dicitur quod illa major habet restringi; quia, si universaliter intelligatur, falsa est, et contra ipsum Aristotelem et Commentatorem, et arguentem. Nam quilibet eorum habet concedere quod cor-

(α) *pro.* — *quod* Pr.

(α) *modo dicta.* — Om. Pr.
(β) *transmutationis.* — *supertransmutationis* Pr.
(γ) *ex.* — Ad. Pr.

pus cœleste, vel substantia cœli, est in potentia ad multa accidentia; et tamen ad eorum opposita, nullo modo est in potentia passiva naturali; sicut patet de luce solis, et de quantitate ejus, et figura, et motu, et multis aliis. Item, materia prima, ex natura sua habet quod sit sub aliqua forma; et tamen repugnat sibi carere omni forma. Item, naturale est sibi habere formam corporeitatis, et quantitatem; et tamen repugnat sibi carere illis. Et multa similia possent adduci, ut puta de quolibet subjecto respectu suæ passionis propriæ. Ideo oportet quod propositio adducta restringatur ad illam potentiam quæ ex natura sua non plus determinatur ad unum contradictoriorum quam ad aliud, sicut superficies ad albedinem et non albedinem. Sed, si potentia passiva, ex natura sua determinatur ad aliquem actum, non oportet quod possit esse sub privatione illius. Et ideo dicitur quod responsio secundo loco data ad argumentum, bona fuit.

Et tunc, cum arguens improbat illam finaliter, per hoc quod pura potentia non determinat sibi aliquem actum, sed, quantum est de se, indifferens est ad omnem actum qui est actus simpliciter, licet illud quod est essentialiter quidam actus, etc.; — dicitur primo, quod potentia, quantumcumque pura, determinat sibi aliquem actum in genere; nam materia prima determinat sibi certum actum substantialem, et qui est actus simpliciter. Quod patet : nam non est (α) in potentia ad suscipiendum informative actum vel formam quæ est divina essentia, nec actum qui est angelus, nec actum qui est substantia orbis, secundum arguentem, sed male. Ideo arguens et quilibet alius habet concedere quod materia prima, sumpta in sua generalitate, determinat sibi certum actum substantialem in genere. — Dico secundo, quod materia prima potest dupliciter considerari. Primo modo, inquantum est materia prima, ita quod sumatur ut quædam natura generica (β) abstracta a differentiis et speciebus sub ea contentis, illo modo quo materia potest habere rationem generis aut universalis, improprie scilicet et large; et sic est indifferens ad omnem actum substantialem informativum. Secundo modo, inquantum materia prima est in tali vel tali genere entium; et sic determinat sibi actus substantiales informativos illius generis. Puta : materia prima, in genere corruptibilium, determinat sibi actus separabiles a suis potentiis; sed materia prima, in genere corporum cœlestium, determinat sibi actus illius generis, puta actus inseparabiles a suis potentiis. Et hanc distinctionem ponit Bernardus de Gannato, ut postea dicetur.

Ad tertium principale dicetur quod, quidquid sit de distinctione quam facit de forma, quæ potest sumi proprie et large, tamen illa distinctio non est ad propositum Aristotelis, immo directe contra mentem ejus. Quod patet. Nam Aristoteles, 1. *Cœli et Mundi*, in illo capitulo quod incipit, *Quod autem non solum unus est, sed et impossibile fieri plures*, etc., sic dicit (t. c. 92) : *In omnibus enim his* (α) *ex natura et ex arte constantibus et generatis, alterum est ipsa secundum seipsam forma, et* (β) *mixta cum materia*, etc. Et, datis exemplis in rebus artificialibus, postea ad propositum inquit : *Quoniam igitur est cœlum sensibile, singularium utique erit; sensibile enim omne* (γ) *in materia exsistit. Si autem singularium, alterum utique erit huic quidem cœlo esse, et cœlo simpliciter. Alterum igitur hoc cœlum, et cœlum simpliciter : et hoc quidem ut species et forma; hoc autem ut materiæ mixtum* (δ). — Hæc ille. — Item, post, in sequenti capitulo, quod incipit, *Considerandum autem*, etc. (t. c. 93), dicit (ε) : *Alteram quidem igitur esse rationem formæ, eam quæ sine materia, et eam quæ in materia, bene quidem dicitur; et sic hoc est verum. Sed nihilominus neque una necessitas propter hoc plures esse mundos, neque contingit factos esse plures; si quidem iste ex tota est materia, quemadmodum est*, etc. Item, in eodem capitulo (t. c. 95) : *Cœlum autem est quidem singularium, et eorum quæ ex materia. Sed, si non ex parte ipsius constat, sed ex omni, esse quidem ipsi cœlo, et huic cœlo alterum est; non tamen utique erit aliud, neque utique continget factos esse plures, propter omnem materiam comprehensam esse*, etc. Idem, repetit pluries in capitulo sequenti, quod incipit (t. c. 96), *Dicamus autem primum*, etc. Ex quibus apparet quod, secundum mentem Philosophi, cœlum est compositum ex materia et forma; quia aliter non esset corpus sensibile, nec esset singulare; cum, secundum eum, forma sit communicabilis, quantum ex se est, sed individuatio veniat ex materia. Item, quod ideo, secundum eum, non possunt esse plures cœli; quia cœlum constat ex tota materia. Ex quo habetur secunda conclusio, scilicet quod nulla alia materia est capax formæ cœli, nisi illa quæ actu habet formam cœli. Vanum est ergo sentire quod Philosophus senserit cœlum esse formam sine materia, vel quod non habeat proprie formam, nec proprie materiam; quia tunc non esset corpus physicum; cujus oppositum ipse dicit per totum 1. *Cœli et Mundi*. — Ad cætera vero quæ arguens dicit, respondere non oportet; quia false glossat Philosophum. Nam, in 8. *Metaphysicæ*, Aristoteles non excludit materiam *ex qua* a cœlo, nec a rebus ingeneratis et incorruptibilibus, ut

(α) *est*. — *esse* Pr.
(β) *generica*. — *genita* Pr.

(α) *quæ*. — Ad. Pr.
(β) *et*. — *est* Pr.
(γ) *omne*. — *esse* Pr.
(δ) *mixtum*. — *mixtura* Pr.
(ε) *dicit*. — Om. Pr.

ostensum est, sed solum materiam conjunctam privationi. Quod patet etiam per verba quæ arguens adducit, in quibus Philosophus confitetur cœlum habere materiam quæ est subjectum motus. Unde negat in cœlo materiam quæ sit in potentia ad esse, et ponit in eo materiam quæ est in potentia ad *ubi;* non quod illa materia sit proximum subjectum motus, sed remotum.

II. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli contra eamdem conclusionem, dicitur quod tam ipse quam Commentator false exponunt Aristotelem. Nam ex verbis Aristotelis non aliud potest concludi, nisi quod cœlum non habet materiam quæ sit in potentia ad transmutationem substantialem, puta generationem et corruptionem, sed solum ad loci mutationem. Inferre autem ex hoc, quod nullo modo habeat materiam de genere substantiæ, vanum est, ut patet ex superius allegatis. De Commentatore autem in hac materia non est curandum : tum quia contradixit Philosopho; tum quia contradicit sibiipsi; nam in 7. *Metaphysicæ,* comm. 8, dicit quod materia prima est subjectum omnium accidentium novem generum, et, ipsa remota, removentur omnia alia; licet dictum ejus quod arguens adducit, possit exponi et concedi ad hunc sensum, quod in cœlo non est materia quæ sit in potentia ad esse, remota a suo actu.

Ad secundum dico quod per materiam res potest esse et non esse simpliciter, vel secundum quid. Et ideo concedo quod cœlum, ex quo habet materiam, est in potentia ad aliquod esse secundum quid, et ad non esse secundum quid, inquantum perdit unum *ubi,* et acquirit aliud. Non autem oportet quod omne habens materiam sit in potentia ad non esse simpliciter.

Ad tertium dictum est prius, in solutione secundi argumenti Durandi. Nam, si intelligatur quod quidquid habet potentiam ad aliquam affirmationem habet potentiam ad ejus negationem, sequitur quod sol est in potentia ad carentiam lucis et omnium suorum accidentium; quod Aristoteles negaret. Si autem intelligatur quod omne quod habet potentiam ad carentiam alicujus formæ, est in potentia ad habendum illam, multo falsius.

Ad quartum patet per prædicta; quia Commentator in hoc erravit, ut patet ex dictis. Vide super hoc Ægidium et Bernardum de Gannato, in impugnatione secundæ quæstionis primi *Quodlibeti* Godofridi.

Ad quintum dicitur quod argumentum Commentatoris non valet. Falsum enim assumit, cum dicit quod omnis forma informans materiam habet contrarium. Item, cum dicit quod materia est frustra, nisi subjiciatur transmutationi substantiali : materia enim non principaliter est ad hunc finem, ut subjiciatur transmutationi substantiali; sed principalius est ad hoc, ut sit subjectum formæ. Et quia secundum habet materia cœli, et non primum, non sequitur quod sit frustra. Sed de hoc postea plus dicetur.

Ad sextum dicitur quod omnes illæ consequentiæ quas Commentator facit, penitus nihil valent. Et per idem patet **ad septimum et octavum.**

Ad nonum, negatur minor; nam materiam esse in cœlo, philosophica tradit auctoritas, et multiplex ratio convincit. Unde quælibet illarum probationum quas argumentum tangit, sufficienter probat materiam esse in cœlo; et quasi omnes illas tangit Bernardus, ubi supra. Vide ibidem. — Tunc, ad improbationem *primæ,* dicitur quod nulla forma dat corporeitatem sibiipsi, sed ipsi materiæ, vel composito. Unde fictio est quod aliqua forma subsistens dat corporeitatem sibiipsi. Et ulterius, fictio est quod aliquod corpus physicum, vel ens naturale, habet formam non in materia, contra (α) illud 2. *Physicorum,* et 6. *Metaphysicæ,* quod omnia physica sunt sicut simum, quod dicit curvitatem in determinata materia et subjecto. — Similiter, instantia contra *secundam rationem* non solvit; quia quantitatis terminatæ vel interminatæ, quidquid sit principium activum, tamen subjectum ejus non potest esse nisi materia, vel habens materiam, ut Commentator, ab ipsa veritate coactus, confitetur in 7. *Metaphysicæ,* comm. 8, ubi expresse dicit quod, remota materia prima, quæ nec est quid nec quale nec quantum, removentur tres dimensiones, et omnia novem prædicamenta. — Similiter, nec instantia contra *tertiam rationem* valet; quia nulla qualitas sensibilis potest naturaliter inesse rei carenti materia, ut patet ex superius allegatis in 1. *Cœli,* et ex statim dictis de 7. *Metaphysicæ.* Nec valet distinctio de duplici genere qualitatum sensibilium, cum sit voluntaria, et contra mentem Philosophi. Non solum enim transmutatio substantialis aut accidentalis requirit materiam primam, immo ipsa forma substantialis, et quantitas, et qualitas corporalis, et motus localis corporalis; et potissime raritas, et densitas : quod patet ex earum diffinitionibus : quia rarum est quod habet modicum materiæ sub magnis dimensionibus; et densum, per oppositum, habet multum de materia sub parvis dimensionibus. — Similiter, nec instantia contra *quartam rationem* valet : quia ratio (β) sumpta ex intellectualitate non fundatur in hoc quod omne accidens immateriale, sit intelligibile in actu, vel intellectivum in actu; sed in hoc quod omnis substantia immaterialis, et naturaliter a materia separata, est intellectiva, et intelligibilis in actu. Nec oportet addere quod sit separata a quantitate, vel incorporea; quia hoc sequitur de necessitate ad carentiam materiæ, ut patet ex 7. *Metaphysicæ.* — Similiter,

(α) *contra.* — *qua* Pr.
(β) *ratio.* — *ideo* Pr.

nec instantia contra *quintam rationem* valet. Quia, si cœlum sit forma penitus immaterialis, ipsa erit simpliciter nobilior anima intellectiva : tum quia nullo modo a materia dependens, nec inclinationem a materia habens, nec materiæ communicabilis per informationem ; tum quia operationes habens penitus abstractas et immateriales, nec materiæ communicabiles ; cujus oppositum est de anima, quæ imperfecta est, si a materia separetur, nec integram speciem habet, et operationes suas per materiale organum exercet, præter intelligere et velle. — Similiter, nec instantia contra *sextam rationem*. Quia, ut ostensum est, corporeitas et quantitas, quæ præsupponuntur motui locali, requirunt materiam. Item, motus naturalis requirit naturam, ut principium activum vel passivum ; omnis autem natura de qua tractat physicus, aut est materia, aut forma in materia, ut patet ex 2. *Physicorum* (t. c. 3), et 6. *Physicorum* (t. c. 12), et 7. *Metaphysicæ* (t. c. 32). — Nec instantia contra *septimam probationem* valet. Falsum enim est quod sola corpora alterabilia, aut solæ qualitates secundum quas fit alteratio abjiciens a natura alterati, requirant materiam. Sicut enim motus localis fuit principium cognoscendi locum, nec tamen solum indigent loco illa quæ localiter moventur, cum quiescentia æque sint in loco sicut ea quæ moventur, ut patet de terra ; ita, licet transmutatio substantialis fuerit principium cognoscendi materiam, non tamen sola transmutabilia, vel actualiter transmutata substantialiter, habent materiam. Multæ enim sunt partes ignis aut terræ, quæ nunquam fuerunt, nec sunt, nec erunt substantialiter transmutatæ, quas tamen nullus negaret habere materiam. — Quoad *ultimam instantiam*, dicetur quod, sicut Scriptura Sacra non dicit firmamentum aut luminaria facta ex aliqua materia, ita nec hoc dicit de terra aut aliquo elementorum ; ideo arguere ex primo, quod Scriptura innuat quod (α) cœlum non habeat materiam, æque vanum est, sicut arguere ex secundo, quod nullum elementum habeat materiam. — Ad illud autem quod adducit de discordia sanctorum quoad materiam primam, etc., — dicitur quod nunquam fuit aliquis philosophus, nisi solus Averroes, qui negaverit materiam in cœlo. Omnes autem sancti doctores, quorum dicta sunt authentica, concorditer ponunt materiam in cœlo. Et sic patet quod positio Averrois, quam arguens sequitur, est vana, et contraria omnibus philosophis et doctoribus sacris. Et est valde mirabile de isto arguente, qui omnino vult et asserit omnes spirituales substantias, præter Deum, esse compositas ex materia et forma, et tamen asserit cœlum esse formam simplicem, nullo modo compositam ex partibus diversarum rationum, sed solum ex partibus homogeneis.

(α) *quod.* — Om. Pr.

III. Ad argumenta Godofridi. — Ad primum Godofridi, respondit Bernardus de Gannato : « Dicendum, inquit, quod materia cœli, si consideretur secundum suam nudam essentiam, est in pura potentia, non absolute, sed in pura potentia ad formam cœli ; sicut materia inferiorum, est in pura potentia nonnisi ad formas inferiores. Unde sciendum est quod aliud est dicere *materiam simpliciter*, et aliud *materiam cœli* vel *inferiorum.* Quia, si dicam *materiam simpliciter,* id est, in genere, sic dico puram potentiam absolute : sicut cum dico *animal,* dico habens animam sensitivam absolute ; sed cum dico *animal quod est homo,* dico habens animam sensitivam, quæ est anima rationalis. Cum autem dico *materiam cœli,* dico potentiam puram ad formam cœli ; et cum dico *materiam inferiorum,* dico materiam quæ est in pura potentia ad formas inferiores. Unde materia cœli plus importat quam materia simpliciter, scilicet determinatam habitudinem. Et ideo, cum arguitur quod, cum materia sit in pura potentia, non potest importare determinatam habitudinem ad formam determinatam, — dicendum quod verum est de materia absolute et in genere considerata. Sed hæc materia importat determinatam habitudinem ad formam, quæ est in potentia ad talem formam determinate. Et ideo materia cœli importat habitudinem ad formam cœli, et non ad aliam formam. Nec tamen hoc contingit ei inquantum est materia, sed inquantum est materia talis. Sic ergo falsum assumit, cum dicit quod omnis materia indifferens est ad omnes formas : quia non est verum nisi de materia in genere considerata ; sed nec materia inferiorum est in potentia, ad omnes formas, quia non est in potentia ad formam cœli ; nec materia cœli est in potentia nisi ad formam cœli. » Item, 4. *Quodlibeto,* q. 3 : « Materia, inquit (α), in communi, est in potentia (β) ad formam in communi ; et materia talis, ad formam talem ; sicut materia cœli, ad formam cœli, et non ad aliam. Nec propter hoc remanet quin hæc materia sit pura potentia, licet non sit nisi ad determinatam formam ; sicut nec hæc forma est magis composita quam forma simpliciter. Unde, sicut forma simpliciter, est actus, non compositus ex diversis, sicut nec hæc forma ; ita materia simpliciter, est pura potentia ad formam simpliciter, et ita hæc materia ad hanc formam, sine aliqua compositione. Et si quæritur quid appropriat hanc materiam huic formæ, — dicendum quod exigentia formæ, quæ requirit materiam esse talis naturæ, cum materia sit propter formam. Unde Commentator dicit, 7. *Metaphysicæ,* quod, si forma posset esse sine materia, non quæreretur natura materiæ. » — Hæc ille.

(α) *inquit.* — Om. Pr.
(β) *in potentia.* — Om. Pr.

Ad secundum : « Dicendum, inquit, quod, licet materia cœli non transeat de forma in formam (α), sicut materia generabilium, non tamen est frustra, immo habet illud propter quod est, scilicet formam cœli. Materia enim est propter formam, non propter generationem et corruptionem, nisi per accidens, inquantum una forma non terminat appetitum materiæ, quia materia nata est appetere aliam formam, immo omnem cujus privationem habet. Si tamen esset aliqua forma, quæ appetitum materiæ terminaret, materia non appeteret aliam formam; et sic materia semper esset propter formam quam jam habet. Unde sicut beati qui jam non possunt tendere in finem, quia jam habent eum, non sunt frustra; sic nec materia cœli, quæ jam habet omnem formam ad quam est in potentia, est frustra. »

Ad tertium dicit quod « forma et privatio sunt simul in materia inferiorum, quæ est subjecta privationi, quia non habet omnem formam ad quam est in potentia; sed in materia cœli non est privatio, cum non sit in potentia ad aliam formam. Sicut etiam, si grave esset sursum, in potentia esset ad multa *ubi* deorsum, quia ita ad unum sicut ad alterum; sed cum jam haberet unum *ubi*, terminata erit hæc potentialitas (β), quia jam non erit per se in potentia ad aliud. Sic, loquendo in genere materiæ (γ), materia cœli, quia jam habet omnem formam ad quam est in potentia, non habet privationem annexam; quia privatio est carentia formæ natæ haberi. Item, patet quare non est ibi privatio : quia forma cœli contrarium non habet; subjectum autem, cum est sub uno contrariorum, est privatum altero; ergo in cœlo non est privatio ». — Hæc sunt et verba et solutiones Bernardi, quæ bonæ et sufficientes sunt.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi contra secundam conclusionem, dicitur quod responsio ibidem data potest probabiliter sustineri, scilicet quod materia omnium corporum cœlestium sit unius rationis, et similiter quod formæ corporum cœlestium sint unius rationis; ideo materia unius non dicitur privata forma alterius; et sic non oportet quod sint ad invicem transmutabilia. Sed quia non videtur verum quod omnia luminaria sint unius speciei, cum habeant virtutes alterius et alterius rationis, et effectus quasi contrarios; ideo videndum est quomodo possit stare quod materia omnium corporum cœlestium sit unius rationis, et formæ illorum sint diversarum specierum, et tamen materia unius non sit privata forma alterius, nec in potentia ad illam, nec transmutabilis ad illam. Ad hoc dicitur quod hoc ideo est, quia forma solis terminat totum appetitum suæ materiæ; ideo non est in potentia ad aliam formam, nec privata quacumque forma. Et hanc responsionem ponit Bernardus, in impugnatione quartæ quæstionis decimi *Quodlibeti* ipsius Godofridi, ubi sic dicit : « Omnia quæ communicant in materia ejusdem rationis, sunt ad invicem transmutabilia. Et dicitur materia ejusdem rationis, quæ similem modum essendi habet, ubicumque sit; non ejusdem rationis autem, quæ dissimilem. Et ideo, quia materia habet similem modum essendi in omnibus inferioribus (quia, sicut in uno est annexa privationi, ita et in alio; unde, cum est sub forma nobiliori, est sub privatione formæ ignobilioris, et in potentia ad eam, ut patet, 2. *de Generatione*); ideo in omnibus inferioribus est materia ejusdem rationis. Sed in inferioribus et superioribus, non habet similem modum essendi : quia in inferioribus est conjuncta privationi, in superioribus non; quod est propter perfectionem. Iterum : quia in materia non est privatio nisi respectu formæ ad quam est in potentia, cum eam non habet. Sed materia cœli non est in potentia ad aliam formam. Quia ad nullam formam materia aliqua est in potentia, nisi quæ per agens naturale induci potest : vel dispositive, sicut anima rationalis; vel effective, sicut in aliis formis. Ergo, cum materia cœli non sit in potentia ad aliam formam, non est in ea privatio alicujus formæ; licet bene sit in ea negatio omnis formæ alterius a sua. Et ideo inferiora et superiora non possunt habere materiam unius rationis; propter quod non sunt ad invicem transmutabilia. Adhuc autem non oportet quod omnia quæ habent materiam ejusdem rationis, sint ad invicem transmutabilia, nisi materia sit subjecta privationi. Cujus ratio est : quia ratio quare materia transmutatur ad formam quam non habet, est quia est in potentia ad eam, et privata ea; et ideo, si sint diversa quæ habeant materiam unius rationis, nisi illa materia sit subjecta privationi, non oportet quod sint transmutabilia ad invicem; immo, impossibile est quod transmutentur ad invicem. Diversa autem corpora cœlestia habent materiam ejusdem rationis, quia similem modum essendi habet in omnibus ipsis : est enim subjecta quantitati; sed non privationi. Et ideo, licet corpora cœlestia communicent in materia ejusdem rationis, non sunt tamen ad invicem transmutabilia. Nec oportet dicere, sicut quidam dicunt, quod diversa corpora cœlestia habent diversas materias, propter hoc, quia aliter, si communicarent in materia, transmutarentur ad invicem. Hoc autem est falsum; quia convenientia in materia non est sufficiens principium transmutationis ad invicem, nisi illa materia sit subjecta privationi. » — Hæc ille. — Et post multa interposita, subdit : « Aliqua forma requirit

(α) *in formam*. — Ad. Pr.
(β) *potentialitas*. — *possibilitas* Pr.
(γ) *materiæ*. — Om. Pr.

materiam subjectam privationi, propter imperfectionem suam, propter quam non terminat appetitum suæ materiæ; et est forma inducibilis per agens naturale. Alia autem requirit materiam subjectam quantitati, non privationi. » — Hæc ille. — Ex quo apparet quod, secundum eum, ideo materia solis non est transmutabilis ad formam lunæ nec econtra, quia non est sub privatione illius, nec in potentia ad illam, nec appetit illam, nec potest illam recipere per actionem agentis naturalis. Et ideo, si objicitur contra hoc, quia materia luminarium est ejusdem rationis, igitur est in potentia ad formas omnium luminarium; et, cum non habeat omnes illas, igitur est privata illis, ac per hoc transmutabilis ad illas, etc.; — neganda est prima consequentia; quia materia solis totaliter completa est per formam quam habet, ut ultra non sit in potentia ad aliam formam. Et si objicitur contra hoc, quia pari ratione posset dicere Ægidius, qui tenet oppositum hujus conclusionis, quod materia inferiorum et superiorum est unius rationis, sed tamen, quia forma cœli complet totam potentialitatem et appetitum propriæ materiæ, ideo non est transmutabilis ad aliam formam, et sic probatio conclusionis non valebat; — respondetur primo, quod secus est hic et ibi : quia materia quæ est apta subjici privationi, necessario est alterius rationis a materia cui repugnat ex natura sua subjici privationi; sic autem se habent materia cœli et materia elementi; non sic autem materia solis et materia lunæ; et ideo primæ duæ sunt alterius rationis, non autem reliquæ duæ. Secundo, dicitur quod, licet Ægidius posset palliare positionem suam, quoad hoc quod argumentum non concludit materiam cœli esse transmutabilem ad formam inferiorum, non potest tamen evadere quin ratio concludat materiam inferiorum esse transmutabilem ad formam cœlestem, si sit ejusdem rationis cum materia cœlesti, et sit privata forma cœlesti, nec sua potentialitas sit totaliter terminata per formam inferiorum. Et hoc sufficit ad argumentum. Qui autem hanc secundam responsionem, quæ difficilis est ad sustinendum, non acceptat, teneat primam, quæ valde probabilis est; potissime cum adversarius, scilicet Commentator, 2. *Cœli*, ut allegat Aureolus contra primam conclusionem, teneat omnia corpora cœlestia esse unius speciei.

Ad secundum argumentum dicitur quod responsio ibidem data, sufficiens est. Et ad duas ejus improbationes respondit Bernardus, ubi supra; nam illa eadem argumenta facit Godofridus in proposito. Arguit enim sic : « Si diversi respectus ad diversas formas in genere, faciunt diversas materias in genere, igitur diversi respectus ad diversas formas in specie, facient diversas materias in specie; quod falsum est. Igitur, etc. » Ecce argumentum Godofridi, quod est *prima replica* Durandi. Ad quod respondit sic Bernardus : « Dicendum, inquit, quod non quælibet comparatio materiæ ad formam diversificat essentiam materiæ, sed comparatio ad formam secundum diversum modum essendi in materia, vel cum privatione, vel sine privatione; ideo in omnibus in quibus forma habet similem modum essendi, est una materia. Et propter hoc, formæ diversæ genere vel specie, non diversificant essentiam materiæ, sed diversa proportio materiæ; sicut forma quæ non compatitur privationem alterius formæ secum in materia, et forma quæ compatitur. Et propter hoc, dicitur, 10. *Metaphysicæ*, quod quæ differunt secundum materiam, differunt plus quam genere, quia differunt proportione. » — Hæc ille. — Ex quibus patet responsio *ad primam replicam* Durandi.

Ad secundam replicam, similiter respondit Bernardus; quia sumpta est ex Godofrido. Arguit namque sic : « Si in habentibus materiam non sit materia ejusdem rationis, materiæ in eis, aut distinguuntur seipsis, aut per respectus ad diversas formas. Primo modo non : quia omnis distinctio est per aliquem actum, ita quod distinctio essentialis est per actum essentialem, et accidentalis per accidentalem; sed materia de qua nunc loquimur, non dicit aliquem actum, sed puram potentiam; ergo, etc. Nec (α) potest talis distinctio esse per respectus : quia, cum tales respectus nihil addant super essentiam materiæ, et sint posteriores, non poterunt esse causa distinctionis materiæ per essentiam. » — Hæc ille. — Respondit Bernardus : « Materia, inquit, id quod est, est potentia ad formam, nullum actum habens de se; et ideo per actum sibi essentialem non distinguitur ab alia materia, sed per formam ad quam est, et a cujus respectu non absolvitur, etiam per intellectum, quia non est intelligibilis nisi per analogiam ad formam. Ista autem distinctio non accipitur a forma secundum specificum modum formæ, sed secundum modum quo habet perficere materiam suam. Ideo, quia omnes formæ generabiles, eodem modo perficiunt materiam; quia sic quod in ea privationem relinquunt, ideo habent unam materiam; nec diversitas formarum diversificat materiam secundum essentiam, sed secundum esse solum. Similiter, quia formæ cœlestes, eodem modo perficiunt suam materiam, quia sic quod in ea privationem non relinquunt, ideo omnes habent materiam unius naturæ. Quod ergo dicit, quod omnis distinctio est per aliquem actum, — dicendum est quod hoc verum est, vel per comparationem ad aliquem actum, scilicet ex diverso modo recipiendi actum. Circa quod, sciendum est quod, sicut forma per essentiam suam informat materiam, non per aliquid additum, sic materia per essentiam suam recipit formam; et ideo ex diverso modo recipiendi formam, arguitur vel accipitur diversa natura materiæ; quia,

(α) *Nec*. — *Nunc* Pr.

si recipit formam sine privatione, habet essentiam distinctam a materia quæ recipit unam formam cum privatione alterius. — Sed dices quod similiter diversa ratio formarum accipietur ex diverso modo informandi. — Dicendum quod non est simile : quia forma actus est, cujus ratio et distinctio non accipitur ab alio; materia autem est pura potentia; et ideo necesse est ut ratio sua et distinctio accipiatur ab alio. — Quod autem postea dicitur, quod distinctio diversarum materiarum non accipitur ex respectibus ad formam, — dicendum quod, si intelligat sic quod respectus, ut respectus est, non sit ratio distinctionis, verum est; quia posterior est, sicut dicit, et bene. Sed, si per respectus intelligat diversas comparationes ad formam, ita quod diversitas formarum in receptibilitate faciat diversitatem materiæ, sic dicendum est (α) quod per comparationem ad diversas formas accipitur distinctio materiæ : ita quod formalis ratio distinctionis diversarum materiarum, non est respectus aliquis, nec aliquid intraneum materiæ; sed est talis diversitas formarum, quæ de necessitate requirunt materias diversarum naturarum. Et hoc est quia materia est propter formam, 2. *Physicorum* (t. c. 26). Talem ergo naturam habet materia, qualem requirit forma ad quam est. Et ideo, quia aliqua forma requirit materiam subjectam privationi, propter imperfectionem suam, propter quam non terminat appetitum suæ materiæ, et est forma inducibilis per agens naturale, alia autem requirit materiam subjectam quantitati, non privationi, ideo ex diversitate tali in formis, non in respectibus, accipitur diversa natura materiæ. Ex comparatione ergo ad formam, accipitur distinctio materiæ a materia. Hæc autem comparatio non est posterior materia, immo prior : quia, cum materia sit propter formam, secundum exigentiam formæ est natura materiæ; et ideo forma est simpliciter prior materia, etsi non tempore, tamen natura; propter quod dicitur, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 13), quod actus simpliciter est prior potentia. Ad formam argumenti ergo, cum dicit quod tales respectus nihil addunt, et sunt posteriores materia, — dicendum est quod forma a qua accipitur distinctio materiæ, addit aliquid, et est prior natura. Et secundum considerationem producentis, materia est talis naturæ, qualem requirit forma. Sicut enim artifex, diversis formis quarum non potest esse una materia, aptat diversas materias; sic Auctor naturæ, diversis formis quæ diversimode habent perficere materiam, aptavit per creationem diversas materias. Et ideo totalis et formalis distinctio materiæ est a forma. — Sed dices quod formalis distinctio est per aliquid quod formaliter inhæret distincto. — Dicendum est quod hoc tenet in his quæ in natura sua includunt actum, et in his quæ ex natura sua aliquam rationem habent; quorum utrumque deficit materiæ, quæ est pura potentia, non ad hanc formam vel illam. Unde, sicut materia in communi non est nisi potentia ad formam in communi, sic materia generabilium est potentia ad formas generabiles, et materia cœli ad formam cœli. Non ergo ex relatione, ut relatio est, accipitur distinctio materiæ, sed ex forma ad quam est relatio. » — Hæc Bernardus, in forma. — Ex quibus patet faciliter responsio *ad secundam replicam* Durandi. Cum enim dicit quod in his quæ sunt diversarum rationum; nec sunt de genere relationis, etc.; — dicendum est quod maxima illa generaliter falsa est in omnibus potentiis passivis, quæ non possunt cognosci nec diffiniri nisi per actus ad quos sunt, vel penes sua motiva et objecta, et, ut patet, de visu et auditu. In talibus enim quorum nomen et ratio specifica sumitur ex et ab aliquo extrinseco, non possunt assignari gradus per aliquid intrinsecum, sed penes extrinsecum : sic quod actus ad quos tendunt, sunt ratio distinctionis graduum; sed gradus distincti, sunt ipsæ potentiæ. Distinctivum ergo quod se habet ut *quo*, est extrinsecum; sed ipsum distinctum, et quod se habet ut *quod*, est intrinsecum. Et sic patet quod prima solutio data ad secundum argumentum potest stare.

Similiter, secunda responsio ibidem data, probabilis est, quoad hoc quod ponit, quod in pura potentia passiva, est dare gradus. Nec valet ejus improbatio. Cum enim dicitur quod materia prima, est simpliciter infimum in tota universitate entium, etc., — dicitur quod, licet pura potentia, inquantum hujusmodi, et secundum hanc rationem communem, sit quid simpliciter infimum, tamen pura potentia in tali vel tali genere, non habet quod sit simpliciter infimum. Unde pura potentia in genere corporum cœlestium, non est quid simpliciter infimum; immo est superior ad puram potentiam in genere corporum generabilium et corruptibilium, quia ad perfectiorem actum ordinata. Et hoc est idem ac si diceretur, quod, si (α) esset aliqua pura potentia capax omnis actualitatis, illa esset infima simpliciter in tota universitate entium. Si autem nulla talis sit, sicut nos ponimus, sed sit una pura potentia in tali genere, id est, ad actus hujus generis solum, et sit alia pura potentia ad actus alterius generis solum, tunc qualis ordo est inter illa duo genera, vel actus illorum, talis proportionabiliter gradus et ordo potest poni inter puras potentias ad actus diversorum generum.

II. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli, patet responsio ex dictis ad secundum Durandi. Et ideo dicitur quod responsio ibidem data, bona est. — Nec improbatio valet, sicut supra patuit. Licet enim materia non sit respectus, nec de

(α) *est.* — Om. Pr.

(α) *si.* — Om. Pr.

genere relationis; tamen cognoscibilis non est, nisi per respectum ad formam. Nec oportet quod omne absolutum distinguatur ab alio per aliquid sibi intrinsecum, tanquam *quo distinctivo;* licet distinguatur ab alio per aliquid intrinsecum, tanquam *quod* et *distinctum,* ut supradictum est. Respectus autem potest distinguere absoluta ratione sui fundamenti vel termini, non autem ut respectus est, potissime, si (α) talia absoluta sunt (β) minimæ entitatis, quæ nomen et rationem accipiunt ab extrinseco, ut sunt actiones, passiones, motus et potentiæ passivæ. Quod autem addit, quod repugnat materiæ primæ habere propriam naturam et determinatam, etc., — verum est secundum rationem suam communem, qua est pura potentia; secus est secundum rationem suam specialem, qua est potentia pura in tali vel tali genere duntaxat; sic enim aliquo modo habet propriam naturam, licet imperfecte.

Ad secundum dictum est prius; quia non omnis materia est in potentia contradictionis, nisi forte materia subjecta privationi. Et ad probationem, dicitur quod arguens habet negare id quod assumit : quia, sive in cœlo sit materia, sive non, necessario habet ibi ponere aliquod subjectum habens potentiam passivam et receptivam naturalium accidentium et proprietatum cœli, qualecumque sit illud subjectum; et tamen ipse non concederet quod illa potentia receptiva talium actuum, indifferenter se habeat ad illos actus et ad sua opposita. Nec potest dicere quod subjectum talium accidentium non solum est potentia passiva respectu talium accidentium, immo est activum talium; cum ipse asserat quod causa effectiva vel activa talium est intelligentia unita cœlo, et non corpus cœli; sed est in potentia mere passiva ad illa. — Ad aliud quod ibi additur, dicendum quod nos non dicimus quod materia cœli sit in potentia naturali ad privationem formæ quam habet, aut quod cœlum sit corruptibile ab intrinseco, sed incorruptibile ab extrinseco, scilicet propter defectum agentis naturalis potentis illud corrumpere.

Ad tertium responsum est prius : quia, ad hoc quod aliqua sint ad invicem transmutabilia, non sufficit quod habeant materias unius rationis; sed requiritur quod sint subjectæ privationi; hoc autem secundum deficit in cœlo.

Ad quartum patet per idem. Unde mirum est quomodo in hoc medio taliter arguentes tantam vim constituunt, quia idem argumentum potest fieri contra eos, dato quod in cœlo negetur materia proprie dicta. Non enim possunt negare quin accidentia naturalia, quæ apparent in cœlo, puta lux solis, figura, quantitas, raritas, densitas, diaphaneitas, et virtus ejus, habeant aliquod subjectum illa deferens, quod se habet ad illa sicut potentia passiva ad suum actum. Et tunc arguitur, sicut ipsi arguunt contra ponentes materiam, de subjecto talium accidentium : quia aut est unius rationis in omnibus orbibus, aut alterius. Item, de partibus unius orbis, an sint unius rationis, vel diversarum. Et si unius, tunc subjectum horum accidentium erit in potentia ad accidentia alterius subjecti, et una pars orbis erit in potentia ad accidentia alterius partis; et sic esset transmutabile ad illa, etc. Dicant enim ipsi ad hoc, et videbunt solutionem ad argumentum proprium.

Ad quintum dicitur quod materia propria, secundum suam rationem communem, est pura potentia ad omnes actus. Sed nulla materia specialis, est pura potentia capax omnis actus; sed hæc est pura potentia in tali genere, et illa est pura potentia in alio genere. Cum autem dicitur quod in fundamento materiæ nihil est distinctum, — conceditur tanquam *quo.* Materia enim non distinguitur a materia per aliquid intrinsecum, licet intrinsecum unius sit distinctum ab intrinseco alterius. Illud autem 7. *Metaphysicæ, Materia non est quid, nec quale,* etc., — truncate allegatur : quia, si complete allegetur, gladius est Goliæ; sequitur enim, ibidem, quod materia est subjectum qualis et quanti. Illud autem quod dicit, quod materia est illud per quod res potest esse et non esse, — solutum est prius : quia, si intelligatur de non esse simpliciter, restringendum est ad materiam subjectam privationi; si autem intelligatur de non esse secundum quid, conceditur, sed nihil contra nos. Cum autem dicit quod Aristoteles non distinxit duas materias, nec materiam posuit in cœlo, — falsum est manifeste, ut probatum fuit ex dictis ejus, 1. *Cœli.* Cum vero dicit quod, si in cœlo sit materia, oportet quod ei competat diffinitio materiæ, — conceditur. Essentialis vero diffinitio materiæ est quod est proprium subjectum formæ substantialis, et proximum, et immediatum, et quod est subjectum omnium formarum accidentalium, mediatum et remotum; hæc autem diffinitio convenit materiæ cœli, etc.

III. Ad argumenta Ægidii. — **Ad primum argumentum** Ægidii responsum est superius, et sæpe.

Ad secundum dicitur quod pura potentia capax omnis actualitatis, si qua esset in rerum natura, summe distaret a puro et supremo actu; et similiter, potentia pura in genere corporum corruptibilium, summe distat ab illo. Sed potentia pura in genere corporum incorruptibilium, non summe distat a Deo, ut supra dictum est; quia minus distat ab illo, quam materia alterius generis.

Ad tertium dicitur (α) quod materia prima, si sumatur in toto suo ambitu, et ut est quoddam

(α) *si.* — Om. Pr.
(β) *sunt.* — Om. Pr.

(α) *dicitur.* — Om. Pr.

commune, ambiens omnes modos materiæ, sicut genus, ut ita dicam, continet suas species, tunc illud genus materiæ est medium inter ens et nihil, sic quod nullum aliud genus entium propinquius est nihilo, aut remotius ab ente in actu, quam talis materia generalis. Sed, si loquamur de materia speciali, tunc dicitur quod materia inferiorum est proximior nihilo, et remotior ab ente in actu, quam materia cœlorum, non quod materia cœli habeat plus actualitatis quam alia, sed quia correspondet perfectiori actui quam alia. — Nec valet, si fiat instantia de anima intellectiva, quæ est perfectior quam sit forma cœli. Ad hoc enim respondet sanctus Thomas, 1 p., q. 70, art. 3, in solutione secundi, ubi sic dicit : « Nihil prohibet aliquid esse nobilius simpliciter, quod tamen non est nobilius quantum ad aliquid. Forma ergo cœlestis, etsi non sit simpliciter nobilior anima, est tamen nobilior quantum ad rationem formæ : perficit enim materiam suam totaliter, ut non sit in potentia ad aliam formam ; quod anima non facit. » — Hæc ille.

Ad quartum, dicitur quod argumentum non plus concludit, nisi quod omnes materiæ sunt unius rationis generalis et communis, sub qua possunt contineri plures rationes speciales; quia esse in potentia, est differentia communis, continens sub se alias specialiores. Et hoc conceditur. Sed non concludit argumentum, quod omnes materiæ sint unius rationis specialissimæ, et nullo modo diversarum.

Ad quintum dicitur quod Philosophus expresse ponit, 1. *Cœli,* quod cœlum est ex tota sua materia, ita quod nulla alia materia est capax similis formæ; et ex hoc concludit quod non possunt esse plures cœli. Augustinus autem non ponit quintam essentiam, quia in hoc sequitur opinionem Platonis, vel quia materia informis est una, unitate ordinis, sicut omnia corpora sunt unum in ordine creaturæ corporeæ; ideo Augustinus non distinguit duplicem materiam, ut ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 66, art. 1, in solutione primi argumenti.

Ad argumentum in pede quæstionis factum, patet responsio per prædicta.

Et hæc de quæstione sufficiant; de qua benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XIII.

QUÆSTIO I.

UTRUM MATERIÆ INFORMITAS PRÆCESSERIT DURATIONE EJUS FORMATIONEM

Circa decimamtertiam distinctionem 2. *Sententiarum,* quæritur : utrum materiæ informitas præcesserit duratione ejus formationem.

Et arguitur quod sic. Materia potior est accidente; quia materia est pars substantiæ. Sed Deus potest facere quod accidens sit sine subjecto, ut patet in sacramento Altaris. Ergo potuit facere quod materia esset sine forma.

In oppositum arguitur sic : imperfectio effectus attestatur imperfectioni agentis. Sed Deus est agens perfectissimum; unde de ipso dicitur, *Deuter.* 32 (v. 4), *Dei perfecta sunt opera.* Ergo opus ab eo creatum, nunquam fuit informe (α).

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo, ponetur determinatio sancti Thomæ per conclusiones. In secundo, ponentur objectiones. In tertio, dabuntur solutiones.

ARTICULUS I.

PONITUR DETERMINATIO SANCTI THOMÆ PER CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, notandum quod hæc quæstio mota est, ad videndum utrum, per Dei potentiam, materia prima possit esse sine quacumque forma substantiali. Ideo, circa hoc, sit

Prima conclusio : Quod Deus non potest facere quod materia prima sit sine forma.

Hanc ponit sanctus Thomas in multis locis, specialiter in 3. *Quodlibeto,* art. 1, ubi, in forma, quærit : Utrum Deus possit facere quod materia sit sine forma. Et in responsione principali sic dicit : « Uniuscujusque rei virtus est æstimanda secundum modum essentiæ, eo quod unumquodque agit inquantum est ens actu. Unde, si in aliquo inveniatur forma, vel natura aliqua, non limitata, seu contracta, erit virtus ejus se extendens ad omnes actus vel effectus convenientes illi naturæ : puta, si intelligeretur calor esse subsistens per se, vel in aliquo subjecto quod reciperet ipsum secundum

(α) *informe. — in forma* Pr.

totum ejus posse, sequeretur quod haberet virtutem ad producendum omnes actus et effectus caloris. Si vero aliquod subjectum non reciperet calorem secundum totum ejus posse, sed cum aliqua contractione et limitatione, non haberet virtutem activam respectu omnium actuum vel effectuum caloris. Cum autem Deus sit ipsum esse subsistens, manifestum est quod natura essendi convenit Deo infinite, absque omni contractione et limitatione. Unde ejus virtus activa se extendit infinite ad totum ens, et ad omne illud quod potest habere rationem entis. Illud ergo solum potest excludi a divina potentia, quod repugnat rationi entis : utputa quod aliquid sit non ens, simul et secundum idem exsistens. Unde quod aliquid simul sit et non sit, a Deo fieri non potest, nec aliquid contradictionem includens. Et de hujusmodi est materiam esse actu sine forma. Omne enim quod est actu : vel est ipse actus; vel est potentia participans actum. Esse actum autem, repugnat rationi materiæ, quæ, secundum propriam rationem, est ens in potentia. Relinquitur ergo quod non possit esse actu, nisi inquantum participat actum. Actus autem participatus a materia, nihil est aliud quam forma. Unde idem est dictu, materiam esse actu, et materiam habere formam. Dicere ergo quod materia sit actu sine forma, est dicere contradictoria esse simul. Unde a Deo fieri non potest. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem ponit cum simili probatione, 1 p., q. 66, art. 1. Item, *de Potentia Dei*, q. 4, art. 1, ubi sic : « Materia, inquit, non potest in rerum natura exsistere, quin aliqua forma informetur. Quidquid enim in rerum natura invenitur, actu exsistit; quod quidem non habet materia nisi per formam, quæ est actus ejus; unde non potest sine forma in rerum natura inveniri. Et iterum, cum nihil possit contineri in genere, quod per aliquam generis differentiam ad speciem non determinetur, non potest materia esse ens, quin ad aliquem specialem modum essendi determinetur; quod quidem non fit nisi per formam. Unde, si materia sic informis intelligatur, quod sit absque omni forma, impossibile est quod duratione præcesserit formam. » — Hæc ille.

Similia dicit, 2. *Sententiarum*, dist. 12, q. 1, art. 4; etiam in multis aliis locis.

Ex quibus potest formari talis ratio : Nihil implicans contradictionem, subest divinæ potentiæ. Sed materiam esse sine forma actualiter in rerum natura, implicat contradictionem. Igitur, etc. Minor probatur : quia ex hac propositione, Materia est actualiter in rerum natura sine forma, sequitur *primo* quod illa materia est (α) actu, *secundo* quod illa eadem materia est sine actu; quæ contradicunt. Deductio patet ex prædictis.

(α) *sine*. — Ad. Pr.

Secunda conclusio hujus articuli est quod materia generabilium et corruptibilium, sicut a qualibet forma substantiali naturaliter est separabilis, ita et a qualibet forma accidentali, etiam a quantitate.

Ista conclusio ponitur contra Gregorium de Arimino, qui hujusmodi contrarium ponit.

Hanc conclusionem ponit sanctus Thomas, quoad utramque sui partem. — Quod enim materia sit a qualibet forma substantiali separabilis, ponit ipse. Nam, secundum eum, materia nunquam habet simul duas formas substantiales; et ideo, cum spoliatur forma ignis, spoliatur omnibus formis substantialibus præcedentibus. Et generaliter, quandocumque inducitur una forma substantialis in materia, non remanet aliqua forma substantialis, quæ prius fuerit in illa materia. Hoc ostendit ipse, 1 p., q. 76, art. 3 et 4; item, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 12; item, *de Anima*, q. 9 et 11; item, *Quodlibeto* 11, art. 1, q. 5; item, 2. *Sentent.*, dist. 12, q. 1, art. 4. Et de hoc alias videbitur, dum inquiretur : Utrum in homine sint plures formæ substantiales. Ideo hoc supponitur pro præsenti.

Sed pro secunda parte conclusionis, sciendum est quod, 1 p., q. 76, art. 6, ubi sanctus Thomas quærit, Utrum anima intellectiva uniatur corpori mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus, sic dicit : « Si anima uniretur corpori solum ut motor, nihil prohiberet, immo magis necessarium esset, esse aliquas dispositiones medias inter animam et corpus : potentiam scilicet ex parte animæ, per quam moveret corpus; et aliquam habilitatem ex parte corporis, per quam corpus esset ab anima mobile. Sed, si anima intellectiva uniatur corpori ut forma substantialis, impossibile est quod aliqua dispositio accidentalis cadat inter animam et corpus, vel inter quamcumque formam et materiam suam. Et hujus ratio est : quia, cum materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet quod illud quod est principium simpliciter in actibus, primo in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus, est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam vel quantam, quam esse in actu. Esse autem in actu, habet per formam substantialem, quæ facit esse simpliciter. Unde impossibile est quod quæcumque dispositiones accidentales præexsistant in materia ante formam substantialem. » — Hæc ille.

Item, in primo loco, arguit, ibidem, sic : « Omnis forma est in materia sibi propria et disposita. Sed (α) dispositiones ad formam sunt accidentia quædam. Ergo oportet præintelligi in materia, aliqua accidentia, ante formam substantialem, etc. » Et respondet (β) sic : « Forma perfectior, virtute

(α) *Sed*. — *secundum* Pr.
(β) *respondet*. — Om. Pr.

continet quidquid est inferiorum formarum. Et ideo una et eadem exsistens, perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una et eadem enim forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo. Manifestum est autem quod unumquodque genus consequuntur propria accidentia. Sicut ergo materia intelligitur perfecta secundum esse, ante intellectum corporeitatis, et sic de aliis; ita præintelliguntur accidentia, quæ sunt propria entis, ante corporeitatem. Et sic primum intelliguntur dispositiones materiæ ante formam, non quantum ad omnem ejus effectum, sed quantum ad posteriorem.» — Hæc ille.

Item, in secundo loco, arguit sic : « Diversæ formæ unius speciei requirunt diversas partes materiæ. Partes autem materiæ diversæ non possunt intelligi nisi secundum dimensivarum quantitatum divisionem. Ergo oportet intelligere dimensiones in materia ante formas substantiales, quæ sunt multæ unius speciei. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod dimensiones quantitativæ, sunt accidentia consequentia corporeitatem, quæ toti materiæ convenit. Unde materia jam intellecta sub corporeitate in dimensionibus, potest intelligi ut distincta secundum diversas partes, ut sic accipiat diversas formas secundum ulteriores perfectionis gradus. Quamvis enim eadem forma sit secundum essentiam, quæ diversos gradus perfectionis materiæ tribuit, tamen secundum considerationem rationis differt. » — Hæc ille.

Item, 1. *Quodlibeto*, art. 6, sic dicit : « Adveniente anima humana, tollitur forma substantialis quæ prius inerat; alioquin esset generatio unius sine corruptione alterius, quod est impossibile. Formæ vero accidentales quæ prius inerant disponentes ad animam, corrumpuntur quidem, non per se, sed per accidens, ad corruptionem subjecti; unde manent eædem specie, sed non numero; sicut etiam contingit circa dispositiones formarum elementarium, quæ primitus materiæ advenire apparent. » — Hæc ille.

Ex quibus potest ratio talis pro conclusione sic formari : Materia generabilium et corruptibilium potest acquirere novam formam substantialem ; ergo potest perdere omnia accidentia quæ habet. Tenet consequentia : quia, adveniente nova forma substantiali in materia, recedunt omnes formæ priores, tam substantiales quam accidentales, illam materiam informantes. Quod probatur sic : Si priora accidentia remanerent cum forma substantiali sequenti, tunc illa immediatius et prius actuarent materiam, quam forma substantialis sequens; sed consequens est falsum ; igitur et antecedens. Falsitas consequentis patet : quia prior actus præintelligitur in materia, quam posterior; sed esse simpliciter, est prior actus, et est a forma substantiali ; esse autem secundum quid, est actus posterior, et est a forma accidentali; ergo materia prius natura habet esse simpliciter et formam substantialem, quam esse secundum quid et formam accidentalem.

Tertia conclusio est quod nullum accidens absolutum immediate inhæret materiæ primæ, sed composito vel formæ substantiali.

Hanc ponit sanctus Thomas, ubi supra. Sequitur enim (α) ex immediate dictis. Si enim forma substantialis præcedit omnia accidentia in materia, sequitur quod omne accidens advenit enti in actu. Ens autem in actu, est forma substantialis, vel compositum. Igitur omnis forma accidentalis inhæret formæ substantiali, vel composito.

Hanc expressius ponit, 1 p., q. 77, art. 6, ubi sic ait : « Forma substantialis et forma accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu. Differunt autem in duobus. Primo quidem, quia forma substantialis facit esse simpliciter, et ejus subjectum est ens in potentia tantum; forma autem accidentalis non facit esse simpliciter, sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens : subjectum enim ejus est ens actu. Unde patet quod actualitas prius invenitur in forma substantiali quam in ejus subjecto. Et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subjecto. Sed e converso, actualitas prius invenitur in subjecto formæ accidentalis quam in forma accidentali; unde actualitas formæ accidentalis causatur ab actualitate subjecti : ita quod subjectum, inquantum est in potentia, est susceptivum formæ accidentalis; inquantum autem est actu, est ejus productivum. Et hoc dico de proprio accidente, et per se : nam respectu accidentis extranei, subjectum est susceptivum tantum; productivum vero talis accidentis, est agens extrinsecum. Secundo autem differunt forma accidentalis et substantialis, quia, cum minus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem ; sed e converso, forma accidentalis est propter completionem sui subjecti. » — Hæc ille.

Item, in *Scripto super* 8. *Metaphysicæ*, in illo capitulo quod incipit, *De materiali autem principio*, in illa parte, *Non quæcumque* (lect. 4) : « Hic ostendit, inquit, Philosophus quomodo materia attribuatur accidentibus; et dicit quod illa quæ sunt secundum naturam, non tamen sunt substantia, sed accidentia, non habent materiam ex qua sint, sed substantia est eis subjectum. Subjectum autem habet aliquid simile materiæ, inquantum est rece-

(α) *enim*. — Om. Pr.

ptivum accidentis. Differt tamen a materia; quoniam materia non habet actu esse nisi per formam, subjectum autem non constituitur in esse per accidens. »

Item, in *de Anima,* q. 9, sic dicit : « Inter omnia, esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus, ut dicitur in libro *de Causis.* Unde oportet quod, cum materia habeat esse actu per formam, quod forma dans esse materiæ, ante omnia intelligatur advenire materiæ, et immediatius sibi inesse. Est autem proprie formæ substantialis, quod det materiæ esse simpliciter; ipsa enim est per quam res est hoc ipsum quod est. Non autem per formas accidentales habet esse simpliciter, sed secundum quid : puta esse magnum, vel coloratum, vel aliquid tale. Si qua ergo forma est, quæ non det materiæ esse simpliciter, sed adveniat materiæ exsistenti in actu per aliam formam, non erit forma substantialis. Ex quo patet quod inter formam substantialem et materiam non potest cadere aliqua forma substantialis media, sicut quidam volunt, ponentes quod secundum ordinem generum, quorum unum sub altero ordinatur, est ordo diversarum formarum in materia : ut puta dicamus quod (α) materia secundum unam (β) formam habet quod sit substantia in actu, et secundum aliam quod sit corpus, et iterum secundum aliam quod sit animatum corpus, et sic deinceps. Sed, hac positione facta, sola prima forma, quæ faceret esse substantiam actu, esset forma substantialis; aliæ vero formæ accidentales; quia forma substantialis, est quæ facit hoc aliquid, ut jam dictum est. Oportet igitur dicere quod eadem numero sit forma per quam res habet quod sit substantia, et quod sit in ultima specie specialissima, et in omnibus intermediis generibus. Relinquitur ergo dicendum quod, cum formæ rerum naturalium sint sicut numeri, in quibus est diversitas speciei, addita vel subtracta unitate, ut dicitur in 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10), oportet intelligere diversitatem formarum naturalium, secundum quas materia constituitur in diversis speciebus, ex hoc quod una addit perfectionem super aliam : ut puta, quod una forma constituit in esse corporali tantum (hunc enim oportet esse infimum gradum formarum naturalium, eo quod materia non est in potentia nisi ad formas corporales; quæ enim incorporea sunt, immaterialia sunt); alia autem perfectior forma constituit materiam in esse corporali, et ulterius dat ei esse (γ) vitale; et ulterius dat ei alia forma esse corporale, et esse vitale, et super hoc addit esse sensitivum; et sic est in aliis. Oportet igitur intelligere quod forma perfectior, secundum quod constituit materiam in perfectione inferioris gradus, quæ cum materia est compositum, intelligatur ut materiale respectu ulterioris perfectionis; et sic ulterius procedendo : utpote, in materia prima, secundum quod jam constituta est in esse corporeo, est potentia respectu ulterioris perfectionis, quæ est vita; et inde est quod corpus est genus corporis viventis, et animatum, sive vivens, est differentia; nam genus sumitur a materia, differentia vero a forma. Et sic quodammodo una et eadem forma, secundum quod constituit materiam in actu inferioris gradus, est media inter materiam, et seipsam, secundum quod constituit eam in esse superioris gradus. Materia autem, secundum quod intelligitur constituta in esse substantiali, secundum perfectionem inferioris gradus, per consequens potest intelligi ut accidentibus subjecta. Nam substantia, secundum illum gradum inferioris perfectionis, necesse est quod habeat quædam accidentia propria (α), quæ necesse est ei inesse : sicut ex materia constituta in esse corporeo per formam, statim consequitur ut sint in ea dimensiones, per quas intelligatur materia divisibilis per diversas partes, ut sic, secundum diversas partes sui, possit esse susceptiva diversarum formarum; et ulterius, ex quo materia jam intelligitur constituta in esse quodam substantiali, intelligi potest susceptiva accidentium, quibus disponitur ad ulteriorem perfectionem, secundum quam materia sit propria ad altiorem perfectionem sustinendam. Hujusmodi autem dispositiones præintelliguntur formæ, ut inductæ ab agente in materiam; licet sint quædam accidentia ita propria formæ, quod nonnisi ex ipsa forma causentur in materia. Unde non præintelliguntur, in materia, formæ, quasi dispositiones; sed magis præintelligitur eis, sicut causa effectui, etc. »

Item, in solutione quinti argumenti, sic dicit : « Dispositiones accidentales quæ faciunt materiam propriam ad aliquam formam, non sunt mediæ totaliter inter formam et materiam, sed inter formam secundum quod dat ultimam perfectionem, et materiam secundum quod jam est perfecta perfectione inferioris (β) gradus. Materia enim secundum seipsam, est propria potentia respectu infimi gradus perfectionis; quia materia secundum seipsam, est in potentia ad esse substantiale corporeum. Nec ad hoc requirit aliquam dispositionem. Sed, hac perfectione præsupposita in materia, requiruntur dispositiones ad ulteriorem perfectionem. »

Item, in solutione 17[1], sic dicit : « Dimensiones non possunt intelligi in materia, nisi secundum quod materia intelligitur constituta per formam substantialem in esse substantiali corporeo. Quod quidem non fit per aliam formam, in homine, quam per animam. Unde hujusmodi dimensiones non

(α) *una.* — Ad. Pr.
(β) *unam.* — Om. Pr.
(γ) *esse.* — *omne* Pr.

(α) *propria.* — *propter* Pr.
(β) *inferioris.* — *ulterioris* Pr.

præintelliguntur ante animam in materia totaliter, sed quantum ad ultimos gradus perfectionis. » — Hæc ille.

Ex quibus omnibus potest colligi talis ratio : Nulla forma adveniens materiæ substantialiter, et per formam substantialem actuatæ, inhæret materiæ immediate. Sed omnis forma accidentalis, est hujusmodi. Igitur, etc.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem, contra primam arguunt multi. Sed specialiter recitabo argumenta Scoti et Gregorii; licet multi dudum contra illam arguerent, quorum argumenta dissolvit sufficienter Correptor Corruptoris. Scotus siquidem (dist. 12, q. 2) arguit

Primo sic. Quia omne absolutum prius alio absoluto, et distinctum realiter ab illo, potest esse, sine contradictione, absque illo. Sed materia est entitas absoluta, distincta a realitate formæ; et est prior ea. Igitur non est contradictio quod sit sine ea. Major patet ex ratione prioris, de cujus ratione est quod possit esse sine posteriori, nisi sit prioritas originis, includens simultatem correlativorum (α); et ideo in majori additur quod sit absolutum. Minor, quantum ad primam partem sui, supponitur vera, scilicet quod sit alia realitas materiæ a forma absoluta. Est etiam prior forma, non secundum perfectionem, sed secundum originem. Quia omne receptivum, est prius recepto, saltem prioritate originis; et etiam fundamentum, est prius fundato in eo. Materia autem recipit formam, et forma fundatur in materia; unde materia dicitur fundamentum naturæ, 2. *Metaphysicæ*. Igitur.

Confirmatur per Augustinum, qui dicit, in multis locis, quod creatio prius origine terminatur ad materiam, quam ad formam.

Secundo. Quidquid Deus causat in creaturis, respectu absoluti, per causam quæ non est de essentia rei, potest causare sine illa : quia non est contradictio, ex parte rei, quod sit sine illa causa quæ non est de essentia ejus; et prima causa habet causalitatem illius causæ. Sed forma non est de essentia materiæ : sunt enim primo diversa; nec etiam quodcumque esse quod ponatur communicare materiæ, est de essentia materiæ; quia tunc materia transmutaretur in formam, quando transmutaretur de forma in formam. Igitur quidquid ponitur Deus causare in materiam per formam, potest sine forma illud causare in materia; et ita potest dare sibi esse sine forma.

Tertio. Quidquid Deus immediate causat sive creat, potest immediate conservare. Sed Deus immediate creat materiam; quia, si materia est aliquid in entibus, non subest causalitati naturæ, sed est a solo Deo creante. Igitur æque poterit immediate conservare materiam. Sed quidquid Deus potest immediate conservare, potest esse per se, sine omni alio : quia nullum aliud est de ratione ejus; unde potest conservare rem per se, sine omni alio quod non est de ejus essentia.

Quarto. Non est necesse Deum velle aliquid extra se, necessitate absoluta; nec oportet quod, si velit aliquid extra se, quod necessario velit aliud, nisi sit necessitas ex parte connexionis volitorum. Sed in materia non est absoluta necessitas ad formam. Igitur, ad hoc quod velit materiam, non est necesse quod velit formam esse in materia. Minor probatur : Quia quidquid determinat sibi genus aliquod, determinat sibi speciem sub genere; unde quod aliquid determinet sibi genus, et non aliquid sub genere, impossibile est : ut quod aliquid determinet sibi quod sit animal, et non aliquam speciem animalis, est impossibile. Sed materia non determinat sibi necessario hanc formam vel illam. Unde nullam necessario sibi determinat. Igitur nec absoluta necessitate determinat sibi formam.

Confirmatur. Quia quod contingenter se habet ad quodlibet alicujus generis absoluti, contingenter se habet ad totum illud genus absolutum : quia, si essentialiter dependet a natura illius generis, oportet quod essentialiter dependeat ab uno, et non a pluribus ejusdem generis; quia tunc, uno istorum non exsistente, adhuc essentialiter dependeret ad aliud, et sic esset sine illo ad quod essentialiter dependeret. Cum igitur materia contingenter respiciat quamlibet formam, sequitur quod contingenter se habet ad totum genus formæ.

Hæc argumenta ponit, 2. *Sentent.*

II. Alia argumenta Scoti. — Arguit etiam contra eamdem (α) in *Quæstionibus super Metaphysicæ*, lib. 7.

Primo sic. Quia, secundum te, prima materia est immediate susceptiva omnium formarum substantialium, et immediate est pars compositi. Sed, destructo composito, possibile est partes remanere, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 24); et hoc etiam contingit naturaliter, si dictum Thomæ est verum. Igitur, etc.

Secundo. Quia non repugnat secundum se perpetuo et incorruptibili, esse sine corruptibili. Materia est hujusmodi, 1. *Physicorum*.

(α) *correlativorum.* — *correlationis* Pr.

(α) *etiam contra eamdem.* — Om. Pr.

Tertio. Quia, 1. *Physicorum,* dicitur : principia non sunt ex aliis, nec ex alterutris. Igitur habent proprium esse, vel eis non repugnat esse.

Quarto. Quia, si Deus facit materiam mediante forma, quasi causa secunda, et tamen sine illa non potest eam facere, tunc ipse cum causa secunda excedit seipsum præcise sumptum. Hoc autem est inconveniens. Igitur, etc.

Quinto. Quia materia dicit aliquem gradum actualitatis. Ergo secundum illum poterit esse actu, licet non in actu. Consequentia patet. Antecedens probatur multipliciter. Supponit namque duas distinctiones, quarum una est de actu, et alia est de potentia. Prima distinctio de potentia, est quod aliquid dicitur esse in potentia dupliciter. Primo modo, ut terminus potentiæ, sive ad quem est potentia, ut albedo generanda; et dicitur potentia objectiva, quia objicitur et præcedit quamcumque actionem. Alio modo, ut subjectum potentiæ, sive in quo est potentia, ut superficies dealbanda; et dicitur potentia susceptiva vel subjectiva, quia non est ad esse suiipsius, sed ad susceptionem alterius ordinatur. Et per oppositum, dicitur actus dupliciter, scilicet : objectivus et essentialis, sicut entitas intrinseca cujuslibet entis; et formalis sive formativus, et hoc, sive sit essentialis, qui dicitur actus primus, sive accidentalis, qui dicitur actus secundus. Secunda distinctio est quod, stricte et proprie loquendo, aliud est esse actum, quia hoc appropriatur formæ; et aliud est esse sub actu, quia illud appropriatur materiæ, ut est altera pars compositi; et aliud est esse in actu, quia hoc convenit ipsi composito singulari, saltem in corporalibus; et aliud est esse actu, quia hoc circuit omne ens, et potest dici de omnibus actu extra nihil exsistentibus, in quibus est ratio entitatis. His suppositis, probatur antecedens præmissum, scilicet quod materia secundum se dicit aliquem gradum actualitatis, ita quod repugnat ei esse in potentia primo modo dicta. — *Primo.* Quia talis potentia non est subjectum transmutationis, sed terminus a quo. — *Secundo.* Quia talis potentia, secundum numerum actuum numeratur, 3. *Physicorum* (t. c. 8 et seq.). Eadem autem materia est una numerositate essentiæ, respectu formarum oppositarum. Ergo sibi convenit actus oppositus tali potentiæ. — *Tertio.* Quia potentia secundo modo dicta, quæ convenit materiæ, fundatur in aliquo actu, secundum Commentatorem, 3. *Physicorum,* licet non in actu de se. Hæc autem est materia. — *Quarto.* Quia recipere non convenit alicui, nisi habenti prius in se aliquam entitatem positivam. Sed materia est fundamentum omnis realitatis positivæ, et principium receptivum; licet recipiat eo modo quo est in potentia secundo modo. — *Quinto.* Quia materia est essentialiter distincta a forma. Sed distinctio est realis relatio. Igitur utrumque extremum est ens reale actu, licet non in actu, stricte loquendo. — *Sexto.* Quia materia secundum se est terminus productionis divinæ, scilicet creationis. Potentia autem primo modo, non est terminus ad quem. — *Septimo.* Quia materia est pars essentialis compositi. Sed pura potentia, nullo modo est pars compositi. — Si dicatur quod sub forma fuit creata; — sed contra. Quia : aut sub una, et tunc non fuit pura, sed signata; aut sub pluribus, et tunc non fuit unum creatum, sed plura creata. — Et sic patet antecedens illud assumptum.

Sexto arguit. Materia prima est secundum se ens. Igitur potest secundum se esse. Antecedens probatur. Primo : quia materia est principium per se, 1. *Physicorum.* Secundo : quia est causa per se, 2. *Physicorum* et 5. *Metaphysicæ.* Tertio : quia est subjectum transmutationis naturalis; hoc autem necesse est esse ens, quia in hoc differt a creatione ipsa generatio, quia etiam agens naturale hoc requirit.

Hæc sunt argumenta Scoti contra primam conclusionem.

III. Argumenta Gregorii. — Contra eamdem arguit Gregorius de Arimino (dist. 12, q. 2, art. 3).

Primo. Omne possibile esse verum, potest verificari per divinam potentiam; alias aliquod verum verbum est, et impossibile apud Deum. Sed materiam esse, et nullam (α) formam esse, quamvis sit falsum, est tamen possibile esse verum; cum nullam implicet contradictionem. Igitur, etc.

Secundo. Si hoc non esset Deo possibile, sequitur quod non quamlibet creaturam Deus posset, sine alio extrinseco conservante, per se tantum conservare. Consequentia ista patet. Quoniam quod una res non possit etiam naturaliter exsistere sine alia ab ea essentialiter distincta, et non sibi intrinseca, non est nisi : vel quia illa est effectus naturalis ipsius, sicut sol non potest esse naturaliter, quin lumen sit ab illo diffusum; vel quia est quædam propria passio consequens, sicut dicimus quod ignis non potest esse sine calore; vel quia est causa ipsum in esse conservans, sicut lumen non potest naturaliter exsistere, non exsistente luminoso corpore a quo conservatur in esse. Sed propter primum (β) non impeditur propositum. Tum quia forma non est effectus materiæ illo modo. Tum quia per divinam potentiam potest quælibet talis causa sine hujusmodi effectu exsistere, ut patet de sole, tempore mortis Christi, qui non profudit lumen in aere. Patet etiam de igne in camino, qui illos tres pueros non calefecit, aut aliqualiter in eos egit. Nec propter secundum. Quia nulla est forma tam naturaliter et necessario consequens aliquod subjectum, quin sine ipsa (γ) Deus posset subjectum conser-

(α) *nullam.* — *naturam* Pr.
(β) *primum.* — *ipsum* Pr.
(γ) *ipsa.* — *ipso* Pr.

vare; sicut expresse haberi potest a beato Augustino, in *Epistola ad Consensium,* quæ est septuagesimatertia in numero epistolarum, ubi ait : *Valet divina potentia de ista visibili atque tractabili natura corporum quibusdam manantibus, auferre quas voluerit qualitates,* etc. Et cum statim ante, dixisset quod Deus carnem nostram potest perpetuo sine corruptione servare, sicut et pueros in camino sine (α) læsione servavit, et posuit quamdam responsionem, qua dici posset *non carni illorum virorum additam fuisse contra ignem* (β) *incorruptionem, sed ipsi igni detractam fuisse corrumpendi facultatem* (verba sua sunt), non hoc dicit esse impossibile; sed dixit, hoc adhuc prius dicto mirabilius esse, eo (γ) quod simul ignis comburebat ligna, et non urebat illorum corpora; et mox sequuntur verba allegata; ita quod non est dubium alicui diligenter consideranti, quin Augustinus velit ibi asserere Deum posse, si vellet, facere ignem esse sine calore, et quamlibet rem absque propria qualitate et qualibet passione naturaliter consequente. Relinquitur ergo quod, si materiam non posset sine forma facere, quod hoc sit ideo quia per formam materia conservatur in esse. Et sic patet consequentia. Sed falsitas consequentis debet cuilibet catholico esse certa; quia non minus quamlibet rem Deus potest absque alio extrinseco conservante conservare, quam possit absque alio producente producere. Sicut enim ab ipso, ita et per ipsum sunt omnia, et omnia in ipso constant, secundum Apostolum (*Rom.,* 11, 36). — Confirmatur. Quia alias Deus indigeret creatura, et juvaretur per eam in conservando aliquam creaturam; quod videtur derogare omnipotentiæ Dei. Unde, sicut dicit Augustinus, 1. libro *de Libero Arbitrio,* cap. 2, quod *ille non Deum omnipotentem credit, qui ulla credit eum adjutum esse* (δ) *in creando natura, quasi ipse sibi non sufficeret;* ita certe videtur quod non plene credatur omnipotens, si non unam (ε) quamlibet creaturam sine alterius adjutorio conservare possit.

Tertio. Non minus est hoc Deo possibile, quam quod accidens sit sine subjecto; quod tamen fit per Dei potentiam in sacramento Altaris. Multa etiam miracula et supra naturam legimus divinitus facta. Ex quibus consideratis et creditis, non deberet aliquis dubitare hoc Deum posse. Et ideo Augustinus, in epistola allegata, cum induxisset miraculum de igne in camino, ait : *Qui ista non credunt, multum de divina potestate diffidunt; nec cum eis vel ad eos sermo nunc nobis est. Qui autem ista credunt, ex his etiam illa conjiciant primo quæ fideliter quærunt.*

Quarto arguit contra probationem conclusionis, qua dicitur : Si materia esset sine forma, tunc esset actu sine actu; quod implicat contradictionem. Et consequentia patet; quia ipsum quod est actus, est forma, etc. — Ista, inquit, ratio non valet. Quia, si intelligatur esse actu, generaliter id (α) de quo contingit per propositionem de præsenti et de inesse vere enuntiare esse, verbi gratia, dicendo, *Hoc est,* et per oppositum, illud dicatur esse in potentia, de quo non contingit per hujusmodi propositionem sed tantum per illam de possibili enuntiare esse, utpote dicendo, *Hoc potest esse,* si, inquam, ita intelligatur esse actu, et per actum intelligatur forma, consequens non est impossibile, nec implicans contradictionem. Si autem intelligatur esse actu, specialiter pro eo quod est ens actu primo modo, et essentia integra et perfecte in specie, vel perfectio alterius cum illo perfectam essentiam in determinata specie constituens, et per oppositum, ens in potentia dicatur illud quod, etsi sit ens actu primo modo, est tamen quædam partialis et incompleta essentia, perfectibilis et quasi complebilis per aliam, ut sit essentia integra et perfecta in specie, tunc consequentia non valet; quoniam tunc materia non esset sic (β) actu. Materia enim potest dici ens actu primo modo, licet non secundo modo; et hoc, in casu ubi esset sine forma substantiali.

Et quod materia sit ens actu primo modo, probat Gregorius (Ibid., q. 1) quintupliciter. — *Primo* sic. Substantia corporalis per se subsistens, naturaliter generata, est. Igitur materia est; et per consequens, ens actu primo modo. Antecedens notum est sensui; videmus enim ignem naturaliter genitum, et plantas, et multa alia. Consequentia probatur. Quia omnis hujusmodi substantia naturaliter genita, habet aliquam partem essentialem, quæ præfuit suæ generationi; et talem nos vocamus materiam. Cum igitur impossibile sit totum esse, nisi pars ejus sit, sequitur quod materia est. — *Secundo* probat hoc auctoritate theologica. Nam, secundum theologiam, materia fuit creata, nec fuit Deo coæterna. Igitur materia non est tantum ens in potentia. Consequentia tenet. Quia alioquin non aliter esset ens quam erat ante creationem : nam et antequam crearetur, fuit in potentia ut esset, et potuit esse per potentiam Creatoris tantum; et ita etiam nunc, si esset tantummodo in potentia, non esset nisi per potentiam Creatoris. Antecedens patet per Augustinum, in libro *de Fide et symbolo,* cap. 2 : *Nullo modo,* inquit, *credendum est ipsam materiam de qua factus est mundus, per seipsam esse potuisse, tanquam coæternam et coævam Deo.* Et

(α) *sine.* — Om. Pr.
(β) *contra ignem.* — Om. Pr.
(γ) *eo.* — Om. Pr.
(δ) *esse.* — *creatura* Pr.
(ε) *unam.* — *ullam* Pr.

(α) *id.* — *poni eo* Pr.
(β) *sic.* — *sine.* Pr.

infra : *Certissime creditur omnia Deum fecisse ex nihilo; quia etiam si de aliqua materia factus est mundus, eadem ipsa materia de nihilo facta est.* — *Tertio* probat hoc auctoritate philosophica. Nam philosophi ponunt materiam ingenerabilem ; et si sic, igitur non tantum potest esse, secundum philosophiam, sed est. Consequentia patet : quia, si non esset sed tantummodo posset esse, et, secundum philosophiam, non posset esse per creationem, igitur per generationem ; et per consequens, non esset ingenerabilis. — *Quarto.* Quia Commentator, 4. *Metaphysicæ*, comm. 15, ait : « Quod non est actu, est non ens. » Sed materia non est non ens. Igitur est actu. — *Quinto.* Quia, secundum hoc, nullæ essent causæ intrinsecæ; et per consequens, non essent quatuor genera causarum. Et multa alia sequerentur contra philosophicas veritates.

Hæc sunt argumenta Gregorii.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Gregorii. — Contra secundam conclusionem arguit Gregorius (dist. 12, q. 2. art. 1), probando quod, cum una res corrumpitur et alia generatur, non corrumpitur quantitas præcedens, nec acquiritur nova.

Primo sic. Ponatur, inquit, gratia exempli, quod ex aliquo aere demonstrato generetur ignis. Si ergo tota quantitas aeris corrumpitur : aut corrumpitur in tempore, et partibiliter; aut tota simul, et in instanti. Non primo modo, ut dicit se probasse. Nec secundo modo. Quia : vel corrumperetur tota simul, in instanti corruptionis formæ substantialis aeris et generationis ignis; vel ante illud instans. Non ante. Quia : vel (α) aer remaneret post, absque quantitate; vel, si nova generabitur : aut (β) illa remanebit usque ad instans corruptionis (et cum semper usque ad illud instans aer fiat rarior, et augeatur ejus quantitas, illa fieret major quam fuit cum primo genita est, et remanebit per totum tempus rarefactionis suæ, et ita poterit remanere prima, quæ ponitur corrupta, immo multo rationabilius hoc de illa conceditur); aut non remanebit usque ad illud instans, sed corrumpetur, et nova generabitur; immo, certe, in quolibet instanti oportebit dare quod nova quantitas generetur. Et tunc dicit sequi omnia inconvenientia quæ deduxit contra similem imaginationem de formarum intensione, primo libro. Nec potest dici quod per totum tempus præcedens duret eadem quantitas aeris, et in instanti corruptionis aeris simul tota corrumpatur. Probatur : Quia in illo instanti non corrumpitur raritas aeris; igitur nec ejus quantitas. Consequentia patet. Quia : vel raritas aeris non est alia res a quantitate; vel, si sit alia, non minus est possibile quod eadem quantitas quæ est in corrumpendo, remaneat post ejus corruptionem in genito, quam quod remaneat eadem raritas; certum est. Antecedens probatur. Et supponitur unum demonstratum in 6. *Physicorum*, scilicet quod *omne quod mutatum est, quando primo mutatum est, est in eo ad quod mutatum est;* quod generaliter verum est in quolibet genere motus vel mutationis. Et supponatur etiam quod materia aeris continue rarefiat, absque interruptione, quousque veniat ad maximam raritatem quam habebit in hujusmodi generatione. Et istud suppositum est necessarium, supposito quod semper sit præsens activum quod rarefacit et debet ignem generare. Aut igitur materia aeris erit primo mutata ad summam raritatem quam habebit, in instanti generationis; aut in alio instanti sequente; aut in præcedente. Non potest dici quod in præcedente; quia non cessat materia rarefieri, quousque habeatur raritas impossibilis formæ aeris. Et similiter, quia, eadem ratione, possent terminari ceteræ transmutationes aeris, quibus disponitur ad formam ignis; et sic sequens generatio non esset terminus præcedentis transmutationis. Et iterum, per totum tempus sequens, esset activum sufficienter proximum passivo, et in debitis dispositionibus ad agendum, absque impedimento, et tamen non ageret; quod est contra naturam. Si vero materia erit primo transmutata ad illam, in instanti generationis, igitur tunc erit illa, seu tunc habebit illam; quod est propositum. Et idem sequitur, si in instanti sequente : quoniam, etsi non ad summam erit in illo instanti mutata, quia tamen continue durat rarefactio, ut suppositum est, tunc primo erit mutata ad aliquam citra summam, et tunc illam habebit, et postea in tempore sequente; supposito, inquit, ex probatis in primo, quod in intensione formæ pars prior remaneat cum sequente. — Si quis autem velit dicere quod rarefactio non durat usque ad instans corruptionis, aliqua tamen alteratio, ut desiccatio vel calefactio, durat, — quamvis sic dicens irrationabiliter loqueretur, nihilominus non impeditur propositum ; quoniam idem arguitur de qualibet alia qualitate, et, quæcumque ponatur remanere in generato, multo rationabilius hoc ponitur de quantitate.

Fortassis dicetur quod, quamvis ubi simpliciter est intensio formæ, absque alia transmutatione annexa, pars præcedens maneat cum sequentibus; ubi tamen concurrit alia transmutatio, contingit oppositum aliquando, licet per accidens : verbi gratia, si corruptio subjecti formæ quæ intenditur, interveniat. Sic autem est in proposito : quia subjectum partiale quantitatis et omnium qualitatum est forma substantialis, et ideo, quia ipsa in illo instanti corrumpitur, simul etiam corrumpitur quantitas et omnis qualitas ejus. Et sicut tunc inducetur forma

---

(α) *vel.* — Om. Pr.
(β) *aut.* — Om. Pr.

alia substantialis, vel ignis, in exemplo dato; sic etiam inducuntur congruæ et convenientes quantitates et qualitates. In illo igitur instanti, utique materia mutata est ad qualitatem aliquam, ut arguitur, sed tamen ad totaliter novam. Et sic de quantitate et qualibet qualitate dicetur. Nec habebitur quod eadem quantitas, vel qualitas quæ fuit in corrupto, remaneat in generato. — Contra hoc arguitur. Quia forma substantialis rei corrumpendæ, non prius corrumpitur quam in ejus materia sint inductæ dispositiones incompossibiles sibi, propter quarum præsentiam ipsa corrumpitur; neque etiam postquam inductæ sunt; sed tunc primo. Igitur, in instanti suæ corruptionis, sunt in materia quantitas et qualitas quæ præfuerunt. Antecedens est ex se evidens. Consequentia probatur ex eo quod dispositiones quæ inducuntur tanquam sequelæ formæ generatæ, si quæ tales sunt, non sunt causæ corruptionis alterius formæ substantialis; quinimmo, prius natura vel causa, corrumpitur illa, quam istæ inducantur. Unde et ipsa corruptio formæ præcedentis, est dispositio quodammodo ad formam sequentem; id est : materia, ex hoc quod privatur priore forma, disponitur ad sequentem. Inductio vero novæ formæ substantialis, prior est, saltem causaliter, inductione accidentium consequentium eam. Non igitur hujusmodi dispositiones sequentes, sunt hæ propter quas forma corrumpitur; sed præcedentes, quæ tunc primo sunt in gradu incompossibili ipsi formæ. Fundamentum autem responsionis datæ, scilicet quod forma substantialis sit partiale subjectum accidentium, falsum est, ut dicit se probaturum.

Secundo principaliter arguit sic. Agens naturale generativum alicujus substantiæ, disponit materiam generationi formæ, dispositionibus convenientibus formæ in suo esse. Igitur dispositiones præinductæ remanent cum ipsa forma; igitur et quantitas; nam ipsa est una de dispositionibus formarum naturalium. Antecedens patet ad sensum. Consequentia probatur. — *Tum* quia non est aliquod agens quod ipsas corrumpat, cum ipsum generans vincat actionem cujuslibet contrarii, et istas ipsas faciat. — *Tum* quia frustra destruerentur, ex quo similes oportet iterum causari. — Confirmatur. Quia nullus unquam artifex, et agens secundum artem, destruit dispositiones artificiales quas facit, nec etiam quas invenit prius factas in sua materia ab alio artifice, si quas inveniat, dummodo sint convenientes formæ artificii quam intendit. Quod si quis ageret, non artificiose ageret, sed insipienter et superflue; et non secundum artem, sed potius contra artem agere diceretur. Constat autem quod natura in suis operationibus non minus superflua fugit quam ars. — Tum *tertio,* quia, si tales dispositiones non remanerent in susceptione formæ a materia, nullum generans disponeret materiam inducendo convenientes dispositiones, sed solummodo corrumpendo contrarias et disconvenientes; cujus oppositum videmus ad sensum : nam ignis non solum corrumpit frigiditatem ligni sicci, sed auget et intendit ejus siccitatem; et quodlibet elementum agens in aliud, sibi symbolam (α) auget in eo qualitatem. — Tum *quarto,* quia sequeretur quod materia, secundum se, præcise, esset sufficienter disposita ad suscipiendum immediate quamlibet formam indifferenter, ita quod, si, per potentiam Dei, ipsa esset separata per se, et nullam haberet formam accidentalem aut substantialem, quamcumque formam substantialem nulla præveniente dispositione immediate susciperet, si esset agens propinquum potens formam inducere. Ex quo etiam sequitur quod nunc de facto ipsa est secundum se propinqua materia, et proprium susceptivum omnium formarum, et non solum remotum. Hoc autem est contra Philosophum, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 4-6), et contra Commentatorem, 7. *Metaphysicæ,* comm. 32, et lib. 12, comm. 11 et 12, et multis aliis locis, ubi distinguunt materiam propinquam a remota, et materiam propriam unius generis formarum a materia propria alterius. Et volunt quod materia naturaliter quasdam formas non recipiat, nisi quibusdam aliis mediantibus. Et si nunquam hoc dixissent, nos ita videmus ad sensum. — Tum *quinto,* quia, si tales dispositiones prævenientes non manent in instanti generationis formæ, sequitur quod, exsistente aliqua materia summe disposita ad unam formam, verbi gratia, terræ, poterit naturaliter introduci forma alia omnino disparata, et requirens contrarias dispositiones, verbi gratia, forma ignis. Istud autem nullus physice loquens diceret. Probatur consequentia : Nam ponatur quod aliquod frustum ligni disponatur ad formam terræ, et sit aliquis ignis distans, qui continue moveatur versus hoc lignum, et moveatur sic, quod in eodem instanti quo corrumpitur forma substantialis ligni, ipse primo sit in debita distantia ad agendum in materiam illam. Et volo quod iste ignis sit potentior quam agens illud quod disponit ad formam terræ. Totus casus, sicut patet, possibilis est. Hoc posito, constat quod aliqua forma substantialis inducetur in materia illa : tum quia materia non potest naturaliter exsistere sine forma substantiali; tum quia est ibi agens naturale sufficiens ad agendum, et ipsa est sufficiens receptivum formæ, et in debita distantia ad agens. Sed non inducetur forma terræ. Probatio : Quoniam in isto instanti corruptionis formæ substantialis ligni, per te, non est aliqua dispositio ad formam terræ in materia illa, quamvis præfuerint multæ, et per consequens, ipsa pro tunc non est magis disposita ad formam terræ quam ad formam ignis, quamvis prius fuerit magis disposita ad formam terræ; cum ergo ignis sit æque

(α) *sibi symbolam.* — *symbolum* Pr.

sufficienter propinquus, et sit potentior ad agendum, supposita æquali dispositione materiæ, sequitur quod inducet in materia formam ignis.

Tertio principaliter arguit sic : Nulla qualitas rei corrumpendæ conveniens formæ inducendæ corrumpitur naturaliter, cum illa forma debet induci. Igitur nulla quantitas rei corrumpendæ corrumpitur, cum ex ea alia naturaliter generatur. Consequentia probatur. Tum quia omnes qui ponunt eamdem numero qualitatem remanere in generato, quæ præfuit in corrupto, ponunt etiam quod eadem quantitas maneat secundum essentiam, licet sit aliquando major vel minor; non tamen omnes qui ponunt eamdem quantitatem manere, ponunt idem de qualitate; unde magis videtur hoc ponendum de quantitate, quam de qualitate. Tum quia eadem causa est utrobique, scilicet convenientia ad formam generandam; nulla est (α) enim forma substantialis, quæ non requirat naturaliter materiam quantam. Antecedens probatur ex auctoritate Philosophi, 2. *de Generatione* (t. c. 25), ubi vult quod in elementis habentibus symbolum, facilior est generatio unius ex alio. Et assignat causam : *Quia facilius,* inquit, *est unum quam multa transmutare; verbi gratia, ex igne quidem erit aer, altero transmutato, scilicet humiditate.* Et ibi per longum processum vult quod sola contraria qualitas corrumpatur, et symbola quæ est conveniens, ut communis, remaneat. Et ibidem etiam Commentator : « Generatio, inquit, horum quæ contrariantur secundum unam differentiam, erit per corruptionem unius contrarietatis : verbi gratia, ignis fit aer, corrupta siccitate, remanente caliditate; et hæc est facilior generatio. » — Hanc rationem totam facit in virtute idem Commentator in *de Substantia Orbis*, cap. 1, ubi ait : « Dimensiones simplices quæ appellantur corpus simplex, non denudantur a prima materia, sicut nec aliqua accidentia communia omnibus corporibus contrariis, aut duobus eorum, aut plus : verbi gratia, diaphaneitas, in qua communicant ignis et aer et aqua. » Et paulo ante, præmittit quod, cum Aristoteles invenit omnes formas in dimensionibus non terminatis, scivit quod materia nunquam denudatur a dimensionibus non terminatis. Et per totum capitulum tenet istam conclusionem. Et similiter, 1. *Physicorum*, comm. 63; et multis aliis locis. Nec alicui qui dicta ejus super hoc viderit, potest dubium esse quin ipse fuerit hujusmodi sententiæ. — Hæc Gregorius.

II. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem conclusionem secundam arguit Aureolus (dist. 12, q. 1, art. 2) quod eadem quantitas numero maneat in generato et corrupto, et quod nulla de novo generetur nec corrumpatur.

Primo. Quia quantitas quæ ponitur de novo generata : aut educitur secundum omnia sui de uno et eodem realiter; aut de alio et alio. Si primo modo, hoc est impossibile. Quia : vel reciperetur in illo penitus eodem et indivisibili, et tunc materia non extenderetur; vel secundum aliquid sui reciperetur in eo realiter, et tunc non reciperetur in eo ex quo educitur; quod est falsum, quia ejus est actus, cujus est potentia. Si vero detur secundum membrum, scilicet quod quantitas secundum suum omne (α) educitur de alio et alio ipsius materiæ, tunc habetur propositum. Quia tunc in materia erit dare aliud et aliud præcedens quantitatem. Et tunc quæro : aut ista alietas erit in materia per quantitatem priorem, et hoc est impossibile, quia sic essent in materia simul duæ quantitates, scilicet : præcedens, per hoc quod est partibilis; et alia de novo generata. Nec per seipsam potest habere talem alietatem; quia tunc materia habebit per se dimensiones, ex quo habet partibilitatem. Ergo restat quod nulla quantitas omnino nova possit induci in materia.

Secundo. Quia quantitas de novo adveniens materiæ : aut invenit eam divisibilem; aut indivisibilem. Si divisibilem, ergo præcedit quantitas. Si indivisibilem, ergo accidens divisibile erit in subjecto indivisibili. — Confirmatur : Quia sicut tota quantitas supponit totam materiam, sic quodlibet quantitatis quodlibet materiæ.

Tertio. Quia terminus a quo et terminus ad quem non sunt ejusdem speciei, nisi sit motus intensionis aut remissionis. Sed quantitas quam ponis corrumpi, et illa quam ponis noviter generari, sunt ejusdem speciei. Ergo impossibile est quod sint duæ quantitates, et quod in generatione acquiratur nova quantitas.

Quarto. Quia tunc generatio non esset finis alterationis vel terminus, si (β) quantitas et consequenter omnia accidentia de novo generarentur, et omnia accidentia acquisita per alterationem corrumperentur in instanti generationis. Quia nullum accidens corrumpitur in fine alterationis per quam acquiritur : in illo enim instanti perficitur; igitur, si tunc corrumperetur, in eodem instanti esset et non esset. Sed, per te, forma substantialis non generatur, nisi accidentia inducta per alterationem corrumpantur; et in illo instanti generatur, quando accidentia illa corrumpuntur. Ergo forma non generatur in fine alterationis; vel, si sic, sequitur quod forma generetur quando accidentia inducta per alterationem adhuc manent; quod est propositum. — Hæc ille.

III. Argumentum ex dictis sancti Thomæ. — Item, ulterius potest argui contra conclusionem istam ex dictis sancti Thomæ. Nam ipse ponit, in

(α) *est.* — Om. Pr.

(α) *omne.* — *esse* Pr.
(β) *si.* — *scilicet* Pr.

multis locis, quod quantitas interminata nunquam separatur a materia, et quod manet eadem in generato et corrupto. Quod patet, 4. *Sentent.*, dist. 12, q. 1, art. 2; item, dist. 44, q. 1, art. 1; item, 11. *Quodlibeto,* q. 6; item, in scripto super Boetium, *de Trinitate,* in illa quæstione qua quærit, Utrum varietas accidentium possit esse causa pluralitatis secundum numerum; et in multis aliis locis.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Gregorii. — Contra tertiam conclusionem arguit Gregorius (dist. 12, q. 2, art. 2), probando quod cujuslibet formæ mere corporalis sola materia sit primum et immediatum subjectum.

Primo sic. Per illud sui tantum compositum est subjectum formæ, sive substantialis, sive accidentalis, per quod compositum ipsum, antequam illam haberet, erat in potentia receptiva ad illam. Hoc patet : quia cujus est potentia, ejus est actus. Sed per solam materiam compositum erat in potentia receptiva ad formam quamlibet corporalem quam habet. Ergo, etc. Minor probatur multipliciter. *Primo* quidem auctoritate Commentatoris, primo capite *de Substantia Orbis,* ubi ait quod subjectum transmutationis non est substantia simplex in actu, quia tunc esset impossibile, id est, carens potentialitate, et non receptivum, etc. Et infra, dicit quod Aristoteles « invenit quod subjecta omnium accidentium sunt individua substantiæ, quæ sunt in actu, de quibus fuit declaratum ab eo esse composita ex formis et subjecto quod est in potentia; et accepit etiam signum ex hoc quod subjectum recipit accidentia contingentia, in eo quod non est simplex », id est, signum per quod Aristoteles cognovit subjectum accidentium corporalium non esse simplex in actu, quia recipit accidentia contingentia. Unde arguit : « Quoniam, si esset simplex actu, non posset recipere accidentia; pati enim est contrarium ipsi actui. » — Hæc Commentator. — Hinc adverte quod Aristoteles, ex eo quod vidit substantias exsistentes in actu recipere accidentia contingentia, cognovit ipsas non esse simplices, et esse compositas ex subjecto in potentia. Et ratio est : quia pati repugnat actui; igitur non secundum formam quæ est actus, ipsum compositum est in potentia ad accidentia, et, per eamdem rationem, nec ad aliam formam cujus receptio est passio (quod dico ad differentiam formarum spiritualium). *Secundo* probatur minor. Quoniam alias sequeretur quod forma esset principium patiendi et transmutandi ab alio, ac per hoc potentia passiva; quod non convenienter dicitur. *Tertio.* Quia tunc transmutatio non plus faceret nos scire materiam quam formam, si forma esset subjectum transmutationis sicut materia. — Ista ratio non probat de quantitate, quoniam ipsa non recipitur de novo in materia. Sed quod ejus subjectum sit sola materia, probatur per hoc quod ipsa alias migraret de subjecto in subjectum. Quod patet : si non solum materia sed etiam forma esset subjectum quantitatis, cum nulla forma sit æterna in materia, sed una succedat alii, quantitas nunc esset subjective in una forma, et nunc in alia.

Secundo arguit sic. In homine sola materia est subjectum omnium formarum corporalium. Igitur in omnibus rebus corporalibus sola materia est subjectum primum talium formarum. Consequentia est evidens; quoniam non minus materia est sufficiens in aliis ad recipiendum quam in homine. Antecedens probatur : Quia nec forma substantialis hominis est subjectum accidentium corporalium, cum ipsa sit spiritualis, et nulla alia forma substantialis sit in eo, ut nunc supponitur. Nec etiam aliquod accidens est subjectum alterius accidentis, sicut patet, 4. *Metaphysicæ,* in illa parte, *Omnino vero destruit substantiam,* etc., ubi (t. c. 13) vult Aristoteles quod accidens unum non accidit alteri, nisi pro tanto unum dicatur (α) accidere alteri, quia ambo accidunt tertio, scilicet subjecto. Unde hæc sunt verba ejus : *Accidens enim accidenti non accidit, nisi quia ambo eidem accidunt.* Et satis prope, post, probat istud per hoc : quia non est ratio quare potius unum accidat alteri, quam econtra. Unde ait : *Nec itaque albo aliquid accidens est, ut musicum; nihil enim magis illi quam illud huic accidit.* Patet ergo quod in homine formarum accidentalium sola materia est subjectum. Quod autem ipsa sola sit subjectum formæ substantialis, patet ex hoc : quia in ipso non est nisi una forma tantum substantialis, ut suppono; igitur nulla forma substantialis est subjectum; constat autem quod nulla forma accidentalis ejus; igitur sola materia. — Hæc Gregorius.

II. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem arguit Aureolus (dist. 12, q. 1, art. 6).

Primo. Quia Commentator, in *de Substantia Orbis* (cap. 1), dicit quod Aristoteles invenit subjecta omnium accidentium, quæ sunt substantiæ, esse composita ex forma et subjecto quod est in potentia. Cujus signum accepit ex hoc, quoniam, si essent simplicia, non possent recipere accidentia; pati enim est contrarium ipsi actui. Igitur patet quod Aristoteles, secundum Commentatorem, attribuit composito receptionem accidentium, ex parte materiæ, vel ratione materiæ.

Secundo sic. Ejus est actus, cujus est potentia. Sed materia per se primo est in potentia ad omnia decem prædicamenta, ut Philosophus dicit, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 8), et Commentator, ibidem, comm. 8, ubi dicit quod materia per se non est quale, nec quantum, nec aliquid decem prædicamentorum,

(α) *unum.* — Ad. Pr.

quoniam est in potentia ad omnia decem prædicamenta, ut declaratum est in *Physicis*, quod scilicet ipsa est subjectum omnium decem prædicamentorum. Igitur, etc.

Tertio. Quia, 5. *Metaphysicæ*, videtur Commentator ponere materiam decem prædicamentorum esse unam; et, 2. *Cœli et Mundi*, dicit quod corpus quod est in potentia, quod vocat materiam, non est aliquod decem prædicamentorum, cum impossibile est ipsum esse abstractum a decem prædicamentis; per hoc innuens quod materia quæ est simpliciter in potentia et purum terminabile, est susceptivum omnium formarum, tam substantialium quam accidentalium. Igitur.

Quarto. Nam alteratio quæ est in talibus formis (α) accidentalibus, non potest habere formam pro subjecto; nec compositum. Cujus ratio est : Quia motus præsupponit mobile et subjectum; et ideo motus non adimit nec perimit ipsum subjectum. Talia autem accidentia perimunt formam substantialem, et compositum destruunt : sicut patet de alteratione quæ fit circa frigiditatem aquæ; abjicit enim finaliter formam aquæ, sicut quando ex aqua fit crystallus. Motus autem, cum non abjiciat subjectum, non potest talis alteratio esse in alio quam in materia; et per consequens, et terminus ejus, cum motus et terminus ejus aspiciant idem pro subjecto primo. — Hæc ille.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

DANTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est prædictis objectionibus. Et quidem

Ad primum Scoti contra primam conclusionem respondet Durandus (dist. 12, q. 2) sufficienter : « Cum, inquit, dicitur quod omne prius, divina virtute potest esse sine posteriori, verum est in his quorum utrumque est actus, vel habens actum; esse enim per se semper includit actum. Si vero unum sit potentia, et reliquum sit actus, non est verum : quia ex hoc quod ponitur potentia sine actu, ponitur aliquid esse actu sine actu; quod implicat (β) contradictionem. Sic autem est, cum ponitur materia esse sine forma. Igitur, etc. » Et hoc ipse bene declarat dupliciter : « Primo, considerando materiam, quæ est pars compositi, de qua nunc loquimur. Est autem ejus natura, ut breviter dicatur, quod est pura potentia ad esse; unde Commentator dicit quod ipsa substantiatur per posse. Et hoc est necessarium : nam aliter, ex ipsa et forma non fieret unum per se. Ex hoc sic arguitur : Materia, secundum se, est pura potentia; actus autem materiæ est forma. Ergo, si materia esset actu sine omni forma, sequeretur quod esset actu sine omni actu; quod implicat contradictionem. Si autem materia esset per se, esset actu. Igitur, etc. » Secundo, declarat idem sic : « Esse exsistentiæ, vel est idem quod essentia rei, vel aliud. Si sit idem, tunc debemus sic unum alteri applicare, quod actualis exsistentia incompleta, sit idem cum incompleta essentia, quæ est forma; completa vero exsistentia, sit idem cum completa essentia, quæ est compositum. Tunc arguitur sic : Materia non potest actu exsistere sine actuali exsistentia; quia oppositum implicat contradictionem. Sed forma est actualis exsistentia, secundum quod dictum est. Ergo, etc. Si vero esse exsistentiæ sit aliud ab essentia, sequitur idem. Quia esse exsistentiæ, vel est substantia, vel accidens. Si sit substantia, cum non sit materia, nec compositum, erit forma; et sic idem quod prius. Si vero sit accidens, adhuc sequitur idem; quia omne accidens absolutum, forma quædam est. Et sic semper implicat contradictionem, dicere quod materia possit esse sine omni forma substantiali et accidentali; cum saltem materia non possit esse sine esse, quod est forma aliqua substantialis vel accidentalis (α). » — Hæc Durandus. — Ex quibus patet ad argumentum; quia major est falsa.

Posset tamen aliter dici, quod major est distinguenda, qua dicitur, Omne absolutum prius alio absoluto, etc. Quia duplex est prius, seu dupliciter contingit A esse prius B. Primo modo, quia A habet aliquam prioritatem vel causalitatem super ipsum B, et non econtra; sicut sol est prior asino, et causa efficiens suo effectu, in per se et essentialiter ordinatis. Secundo modo, quia A habet aliquam causalitatem aut prioritatem super B, et econtra, B habet aliquam prioritatem et causalitatem super A : sicut est in proposito, de materia et de forma; nam materia uno modo est prior forma, et alio modo forma est prior materia, ut ostendit sanctus Thomas, in multis locis, potissime, 4. *Sentent.*, dist. 17, q. 1, art. 4, q^la^ 1, ubi sic dicit : « Omnis prioritas secundum ordinem naturæ, alio modo reducitur ad ordinem causæ et causati; quia principium et causa idem sunt. In causis autem, contingit quod idem est causa et causatum, secundum diversum genus causæ, ut patet in 2. *Physicorum* (t. c. 30), et 5. *Metaphysicæ* (t. c. 2) : sicut ambulatio est causa efficiens sanitatis, et sanatio est causa finalis ambulationis. Et similiter est de habitudine quæ est inter materiam et formam : quia, secundum genus

(α) *formis.* — Om. Pr.
(β) *implicat.* — *improbat* Pr.

(α) *accidentalis.* — *actualis* Pr.

causæ materialis, materia est causa formæ, quasi sustentans eam; et forma est causa materiæ, quasi faciens eam esse actu, secundum genus causæ formalis, etc. » Simile dicit, 1ª 2æ, q. 113, art. 8. Hac distinctione supposita, dicitur ad argumentum, quod, si major intelligatur de priori primo modo sumpto, major est vera, et minor falsa. Si autem loquamur de priori secundo modo, tunc econtra, major est falsa, et minor vera.

Ad confirmationem, patet per idem. Quia, eo modo quo materia est prior forma, prius origine dicitur causari vel concreari; sed econtra, illo modo quo materia est posterior forma, dicitur posterius concreari : quia nec materia nec forma non subsistens dicitur proprie fieri aut creari, sed concreari, ut ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 44, art. 2.

Ad secundum respondet in virtute Durandus, ubi supra (dist. 12, q. 2), dicens : « Quidquid Deus facit mediantibus causis secundis efficientibus, potest facere sine eis. Sed non est verum de mediis causis formalibus; non enim potest facere album sine albedine. Et idem est intelligendum de materialibus; quia non potest facere animal sine corpore. Et causa est, quia materia et forma sunt intrinseca rebus, et ideo ab ipsis excludi non possunt. Agens autem, semper est extrinsecum; propter quod, virtute divina, excludi potest a causalitate rei, absque implicatione contradictionis. Forma autem se habet ad actualem exsistentiam materiæ, sicut causa formalis, et non sicut causa efficiens. Ideo, etc. — Et si dicatur quod forma non est causa formalis materiæ, sed ejus forma tantum; compositi autem est causa formalis, ut dicit Avicenna, 6. suæ *Metaphysicæ;* — tunc argumentum de causis mediis non est ad propositum, seu contra nos. Vel dicendum quod forma non est causa formalis materiæ absolutæ; est tamen causa formalis materiæ actu exsistentis, quæ includit id quod exsistit et id quo exsistit; et hoc est necessario compositum, cujus causa formalis est ipsa forma : sicut albedo non est causa formalis corporis, sed forma tantum; corporis vero albi, quod includit totum aggregatum ex corpore et albedine, est causa formalis. » — Hæc Durandus, et bene. — Ex quibus patet ad argumentum; quia minor falsa est, juxta præmissa. Licet enim forma non sit de essentia materiæ absolutæ, est tamen de essentia materiæ actu exsistentis.

Ad tertium dicitur quod causare, dupliciter intelligitur : primo modo, de causalitate causæ efficientis; secundo modo, de causalitate causæ formalis. Et idem dico de conservatione. Tunc dico quod Deus se solo et immediate causat et conservat materiam, in genere causæ efficientis, non autem in genere causæ formalis; immo illo modo sola forma immediate causat materiam, vel saltem forma cum esse quod fluit a forma. Unde in argumento est fallacia æquivocationis vel consequentis, ut patet faciliter.

Ad quartum, negatur minor. Nam materia determinat sibi formam; et est sic connexa formæ, quoad actualem exsistentiam, quod implicat contradictionem, materiam esse sine forma, in rerum natura, extra intellectum. — Et ad probationem minoris, dicitur primo, quod si forma arguendi valet, probaretur quod non solum divina virtute, immo mere naturaliter, materia posset esse absque omni forma substantiali et accidentali, arguendo sic : Illud quod nullam speciem alicujus generis naturaliter sibi determinat, potest mere naturaliter esse sine illo genere. Sed materia, ex natura sua, nullam speciem formæ sibi determinat naturaliter. Ergo nec genus formæ determinat sibi naturaliter; et sic naturaliter potest esse sine forma. Major enim hujus argumenti tantam apparentiam habet, quantam habeat maxima in qua fundatur probatio minoris. — Secundo, dicitur quod illa propositio, Quidquid determinat sibi genus aliquod, determinat sibi speciem sub illo genere, falsa est, ut potest patere per multa exempla. Nam quantitas finita determinat sibi genus figuræ, et tamen nullam speciem figuræ sibi determinat; visus determinat sibi genus coloris, et tamen nullam speciem coloris sibi determinat. — Tertio, dicitur quod materia determinat sibi certam speciem formæ, large loquendo de specie; non enim potest esse sine forma corporeitatis, aut sine forma quæ nata est esse pars compositi.

Ad confirmationem, negatur major. Et ad probationem, dicitur quod illud quod dependet essentialiter a natura alicujus generis, non oportet quod dependeat ab aliquo uno illius generis certo et signato. Nec etiam oportet quod essentialiter dependeat a pluribus illius generis collective seu copulative. Potest enim dependere a pluribus sub disjunctione : puta quod essentialiter dependeat ab hoc, vel ab hoc; nec tamen essentialiter dependeat ab A, nec essentialiter dependeat a B, etc. Exemplum : Quantum, ut quantum est, determinat sibi genus figuræ, et essentialiter dependet a natura illius generis, saltem quoad esse terminatum actu; nec tamen dependet a figura cum angulis, nec a figura sine angulis, sed ab ambabus sub disjunctione. Et multa alia exempla dari possent, in quibus appareret nullitas argumenti.

II. Ad alia argumenta Scoti. — Ad primum ejusdem secundo loco, dicitur quod, destructo composito, possibile est partes remanere, saltem per divinam potentiam; sed non oportet quod quælibet pars actu remaneat (α) nullo sibi superaddito. Sic in proposito : resoluto composito, remanet materia; non tamen sine forma noviter superaddita.

Ad secundum dicitur quod illa maxima quæ ibidem assumitur, non plus apparentiæ habet quam

---

(α) *remaneat.* — Om. Pr.

sta, Omne incorruptibile potest per naturam exsistere sine corruptibili; quam constat esse falsam. Ideo dicitur quod illa major debet restringi ad illa incorruptibilia quæ sunt quidam actus, vel includunt essentialiter actum tanquam partem sui. — Ulterius, dicitur quod argumentum solum concludit quod materia potest exsistere sine hac forma signata, quæ est corruptibilis; et similiter, potest exsistere sine hac, etc.; et ita de qualibet divisim; quia quælibet talis est corruptibilis, præter animam rationalem. Non tamen concludit quod possit esse sine forma communi; quia forma in communi, non est corruptibilis, nec generabilis; omnis enim actio, et generatio, et corruptio, est circa singularia.

Ad tertium dicitur quod principia non sunt ex alterutris, ita quod unum sit pars alterius, vel de essentia alterius; quin tamen unum principium sit necessarium ad esse alterius, aut quin unum eorum sit causa alterius, et econtra, secundum aliud et aliud genus causæ, non negat sed asserit Philosophus, ut ex supradictis patet.

Ad quartum, negatur consequentia, qua infertur quod Deus cum causa secunda excedit seipsum præcise sumptum, in causalitate effectiva. Conceditur tamen quod Deus cum causa secunda, sunt plura genera causarum quam solus Deus : quia Deus non potest esse materia, nec forma intrinseca, aut informativa creaturæ; quam tamen causalitatem creata entitas habet, puta materia ligni et ejus forma. Et quia aliquis effectus requirit causam efficientem, et ultra hoc formalem vel materialem, ideo tales effectus non possunt dependere a solo Deo, nisi loquamur de dependentia a causa efficiente.

Ad quintum, negetur antecedens, tanquam positio extranea, et totius philosophiæ Peripateticorum subversiva. — Et *ad primam ejus probationem*, dicitur quod materia prima, nec est actus objectivus, nec potentia objectiva, proprie loquendo; quia nec est entitas facta, nec factibilis, sed entitas confacta, vel confactibilis. Non enim potest sibi correspondere propria factio, cum contradictionem implicet. Et de hoc sanctus Thomas, in *de Potentia Dei*, q. 4, art. 1, in solutione tertii argumenti in contrarium, ubi arguit sic : « Deus plus potest operari quam natura. Sed natura facit de ente in potentia ens in actu. Igitur Deus potest facere de ente simpliciter ens in potentia; et ita potuit facere materiam sine forma exsistentem. » Ecce argumentum. Sequitur solutio : « Dicendum, inquit, quod, si Deus faceret ens in potentia tantum, minus faceret quam natura, quæ facit ens in actu. Actionis enim perfectio magis attenditur secundum terminum ad quem, quam secundum terminum a quo. Et tamen hoc ipsum quod dicitur, contradictionem implicat, ut scilicet aliquid fiat, quod sit in potentia tantum : quia quod factum est debet esse, ut probatur, 6. *Physicorum* (t. c. 42); quod autem est tantum in potentia, non simpliciter est. » — Hæc ille. — Simile dicit, 1 p., q. 45, art. 4 : « Accidentia, inquit, et formæ, et hujusmodi quæ non subsistunt, magis sunt coexsistentia quam entia; et ita magis debent dici concreata quam creata. Proprie vero creata, sunt subsistentia. » — Simile dicit, *de Veritate*, q. 3, art. 7. — *Ad secundam probationem*, dicitur quod solum concludit quod materia prima non sit in potentia objectiva; sed ex hoc non sequitur quod sit actus objectivus, vel quod habeat intrinsece aliquem gradum actualitatis. Item, potest dici quod ipsa, secundum quid est in potentia objectiva; quia, dum compositum per se generatur, materia generatur per accidens. Et cum dicitur quod talis potentia numeratur, etc., — dicitur quod, licet materia maneat eadem secundum essentiam sub diversis formis, tamen non manet eadem secundum esse; quia sub diversis formis acquirit diversa esse. — *Ad tertiam*, dicitur quod potentia receptiva, seu subjectiva, fundatur in aliquo actu, isto modo quod inseparabilis est ab omni actu; quia ens in potentia nunquam est sine ente in actu, nec ens secundum quid sine ente simpliciter, nec ens rationis sine ente reali. Non tamen fundatur in actu sibi essentialiter intrinseco de necessitate, nisi loquamur de potentia subjectiva quæ recipit accidentia, ut dictum est in secunda conclusione. — *Ad quartam*, dicitur quod solum concludit quod materia prima habet aliquam entitatem positivam, actualem vel potentialem; sed non concludit quod illa sit actualis; immo contrarium. Nullus enim actus est receptivus alterius actus ejusdem generis, nec potentia potentiæ; sed potentia est receptiva actus sui generis. — *Ad quintam*, dicitur quod distinctio realis requirit extrema realia; non tamen requirit necessario extrema quorum quodlibet sit actus. Sufficit enim quod unum extremum sit actus, et aliud sit sub actu, vel actuatum per aliquid intrinsecum suæ essentiæ, vel extrinsecum. — *Ad sextam*, negatur antecedens : quia materia non est quid secundum se productum, vel producibile; sed quid comproductum, vel comproducibile, ut superius dictum est. — *Ad septimam*, negatur minor. Quia non solum pura potentia est pars compositi, immo aliter esse non potest, ut probat sufficienter Durandus, et Ægidius : quia ex duobus actibus impossibile est fieri aliquid per se unum, potissime si sint unius generis; et similiter ex duabus potentiis; sed oportet unum esse puram potentiam, et alterum esse actum, et quod sint unius generis. — Ad aliud quod additur, dicitur quod materia fuit creata sub pluribus formis a principio, saltem sub formis quatuor elementorum. Nec sequitur quod (α) fuerit una creatio, unitate tanta et tali, quanta et quali terminus ad quem erat unus, puta unitate ordinis, quam unitatem mundus et univer-

(α) *quod*. — *quando* Pr.

sitas creaturarum habet. — Utrum autem prima distinctio posita in capite hujus argumenti, scilicet de potentia objectiva et subjectiva, valeat, vel non? Puto quod, si intelligatur sic quod potentia objectiva sit potentia realiter distincta a potentia subjectiva, distinctio illa est fictitia, et praeter mentem philosophorum adinventa, qui nunquam fecerunt mentionem de aliqua reali potentia, nisi de potentia activa et passiva. Si autem intelligatur sic quod potentia objectiva dicat non repugnantiam ad fieri, et non aliquid positivum reale, stare potest. Et similiter, si dicat idem absolutum, cum potentia subjectiva, tamen cum diversis respectibus, ut puta quod dicatur subjectiva in ordine ad actum cujus est capax per informationem, et dicatur objectiva in ordine ad agens, vel in ordine ad compositum quod ex ipsa fieri potest per sui transmutationem ab agente. Eadem namque est potentia quæ est pars compositi, et potentia qua forma dicitur esse in potentia, et potentia qua forma vel etiam totum compositum dicitur posse fieri, vel esse factibile, et potentia passiva respectu agentis, et susceptiva respectu formæ. — Similiter, de secunda divisione quam ponit de actu, dicitur quod quartum membrum non potest ponere in numerum cum aliis tribus : quia omne quod est actu, oportet quod vel sit forma et actus, vel sit materia sub actu, vel sit compositum intrinsece ex actu et potentia; quia pura potentia non potest esse sua actualis exsistentia, ut Durandus deducit.

Ad sextum dicitur quod ens potest sumi multipliciter. Primo modo, proprie, pro eo quod subsistit per actum essendi; et sic sola supposita de genere substantiæ dicuntur entia. Secundo modo, pro eo quod est subjectum actus essendi, licet non subsistat; et sic essentia vel natura specifica completa in genere substantiæ, est ens. Tertio modo, pro eo quod nec subsistit, nec est subjectum actus essendi, sed est formale principium rei subsistentis per actum essendi, et etiam ipsius actus essendi simplicis et substantialis; et sic forma substantialis dicitur ens. Quarto modo, pro eo quod est qualitercumque pars intrinseca rei subsistentis per actum essendi; et sic materia potest dici ens, quia aliqualiter est principium essendi. Quinto modo, pro eo quod pertinet aliqualiter ad rem subsistentem, et actuat illam; et sic accidentia possunt dici entia. Sexto modo, pro omni eo de quo potest formari una propositio affirmativa de inesse, sive sit de secundo, sive de tertio adjacente; et sic privationes et negationés et entia rationis, entia dici possunt. Et ista distinctio potest colligi ex dictis sancti Thomæ in diversis locis : ut puta, 2. *Sentent.*, dist. 37, q. 1, art. 1; item, 1. *Sentent.*, dist. 19, q. 5, art. 1; item, *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 12; item, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 2; item, 1 p., q. 17, art. 2; et in multis aliis locis. Hac distinctione præsupposita, dicitur quod materia prima est per se ens quarto modo, et sexto modo; non autem primo, nec secundo, nec tertio, nec quinto. Quod autem sic est ens, non oportet quod possit per se esse sine forma.

III. Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** Gregorii contra eamdem conclusionem, negatur minor; immo, materiam esse actu sine forma, implicat contradictionem, ut superius fuit deductum.

Ad secundum, negatur consequentia, si intelligatur de conservatione activa, in genere causæ efficientis; tali enim conservatione, quodlibet ens potest a Deo, sine alia causa coefficiente, conservari. Si autem consequens intelligatur de conservatione formali, conceditur consequens tanquam verum, ut patet ex prædictis. Et tunc, ad probationem consequentiæ, in sensu quo negatur, dicitur quod divisio ibi data, est insufficiens. Quod enim una res non possit esse sine alia, non solum contingit quia est efficiens causa illius, nec quia est effectus illius, nec quia est propria passio illius, nec quia est pars intrinseca illius, vel econtra; sed propter aliud, puta quia una illarum est formalis entificatio vel actuatio alterius : sicut in proposito, quia materia prima nullam actuationem aut actualem entificationem vel exsistentiam formaliter habet aut habere potest nisi a forma, ideo repugnat sibi esse actu, aut exsistere in rerum natura, sine forma. Quia ergo materiæ primæ ex natura sua repugnat esse actum, vel per se exsistere, ideo, etc. — Item, posset dici quod forma, licet non sit pars intrinseca materiæ absolute sumptæ, est tamen intrinseca pars et causa formalis materiæ exsistentis, ut supra dictum fuit. Et hæc solutio in idem redit cum priori.

Ad tertium respondet sanctus Thomas, 1 p., q. 66, art. 1, in solutione tertii argumenti, ubi sic dicit : « Accidens, cum sit forma, est actus quidam. Materia autem, secundum id quod est, est ens in potentia. Unde magis repugnat esse in actu materiæ sine forma, quam accidenti sine subjecto. » — Hæc ille. — Eamdem solutionem ponit, 3. *Quodlibeto*, q. 1. — Quod additur de miraculis, etc.; — dicitur quod miracula non se extendunt ad ea quæ implicant contradictionem; cujusmodi est hoc quod dico, materiam esse actu sine forma, ut supra patuit.

Ad quartum dicitur quod probatio conclusionis solida est; et sua solutio non valet. Et cum dicit quod non est aliqua contradictio, materiam esse actu primo modo, et tamen non habere actum qui est forma, etc.; — dicitur quod illa copulativa implicat contradictionem apud quemcumque intelligentem quid nominis materiæ. Per hoc enim nomen intelligimus puram potentiam ad omnem actum. Ponere autem puram potentiam ad omnem actum, esse actum, est ponere puram potentiam non esse puram

potentiam, et sic materiam non esse materiam. Si autem materia non est actus, nec habet formam aut alium actum, et cum hoc exsistit in rerum natura, tunc ipsa est actu sine actu ; quod implicat. — Cum autem distinguit de ente in actu dupliciter, et dicit quod omne illud potest dici ens in actu, de quo contingit vere enuntiare *esse* per propositionem de inesse et de præsenti, dicendo, *Hoc est*, etc.; — dicitur quod illa distinctio fictitie adinventa est, contra mentem omnium philosophorum peripateticorum et sanctorum et doctorum ; et est consona erroribus antiquorum, ponentium principium materiale esse aliquid actu exsistens. Præterea : si omne tale, de quo contingit affirmare *esse*, potest dici ens actu, tunc negationes et privationes essent, et dici possent entia in actu ; quod nullus philosophus unquam concessit. Item, tunc posset concedi quod infinita multitudo partium est in actu, et infinita multitudo punctorum et linearum et superficierum, et quod quælibet pars continui et quilibet punctus est ens in actu ; et multa alia absona in philosophia sequerentur.

Ulterius, dicitur quod, proprie loquendo, ista est falsa, Materia est, si ly *est* dicat exsistentiam actualem et actum exsistendi. Est autem vera, si ly *est* dicat veritatem propositionis, ut puta quod de materia prima potest aliquid vere enuntiari : ut puta quod materia est substantia, est potentia, est pars compositi, principium, causa, subjectum, receptivum, transmutabile, et hujusmodi. — Quod si arguatur, materia est substantia, igitur materia est, — est fallacia consequentis, ut alias dictum est. De hoc sanctus Thomas, in tractatu *de Natura accidentis* (α), sic dicit : « Esse formalius se habet ad rem constituendam in genere entis, quam ipsa forma rei, quæ hoc esse dat, vel materia, cui datur tale esse, ex quibus compositum resultat, cujus est hoc esse ut entis. Intimius ergo ad rem ipsam, quæ (β) ens est, inter omnia est ipsum esse ejus ; et post ipsum, ipsa forma rei, qua res habet esse ipsum ; et ultimo, ipsa materia, quæ, licet (γ) sit fundamentum in re; inter omnia ab ipso esse rei magis distat. Cui propinquissimum est ipsa res, cujus est ut entis ; cum per rem sit forma et materia ; nisi in homine, ubi esse (δ) animæ communicatur toti, et illud esse est formæ ut a qua est, quia ipsa (ε) est principium ipsius esse, et ultimo est materiæ ut ejus in quo recipitur. Materia igitur rei cujus esse est, plus a re distat quam ipsa forma a qua est esse. Et ideo materia non est ens de natura sua, sed per ipsum compositum, et per ipsam formam. » — Hæc ille. — Et ideo omnes hæ probationes adductæ, probant quod hæc sic concedenda, Materia est, largo modo accipiendo ly *est*, secundo adjacens, non autem quod proprie sit aut exsistat. — *Prima* enim probatio concludit quod materia est pars compositi ; quod conceditur. Et cum postea infertur, Compositum est, vel totum est, igitur quælibet ejus pars est ; — negatur consequentia, loquendo de ly *est* prout dicit quid exsistens. Conceditur autem ut dicit aliquid exsistentis, quod est potius *quo* aliquid est, quam *quod* est. Et similiter, si ly *est* dicit veritatem propositionis. — *Secunda probatio* concludit quod materia est concreata, non autem quod proprie sit creata. — *Tertia probatio* concludit quod materia non est generabilis tanquam quod, non autem quin possit generari tanquam quo. — *Quarta* concludit propositum nostrum, et oppositum illius quod arguens intendit ; quia scilicet, secundum Commentatorem, materia, cum non sit actu, est non ens, accipiendo *non ens* prout opponitur enti actualiter per se exsistenti. Philosophus enim, 5. *Physicorum*, distinguit de triplici non ente ; et Commentator, comm. 8, ibidem, dicit : « *Non ens* dicitur tribus modis. Quorum unus est secundum compositionem et divisionem (α), id est, affirmationem et negationem : verbi gratia, *Chimæra non est natura*. Secundus vero est cum dicimus, in individuo substantiæ demonstrato, esse non ens ; et est ens in potentia, oppositum ei quod est in actu ens per se. Tertius modus est ut cum dicimus, in individuo accidentis, ipsum esse non ens : verbi gratia, non album et non coloratum ; et hoc est non ens non simpliciter, sed non ens aliquid, etc. » Et post multa, ostenso quod non ens primo modo non potest esse subjectum motus, non ens autem tertio modo potest esse subjectum motus per accidens, ostendit quod non ens secundo modo, scilicet materia prima, non potest esse subjectum motus per se, nec per accidens. Unde, ibidem, sic dicit : « Illud quod est per accidens, accidit enti per id quod est per se. Et quia per non ens non simpliciter, disponitur subjectum in actu, ut cum dicimus quod iste homo non albus fit albus, possibile est ut attribuatur transmutatio non enti per accidens per subjectum suum, quod est ens in actu. Ad non ens vero exsistens in substantia, scilicet ex qua fit transmutatio simpliciter, impossibile est ut attribuatur transmutatio per accidens, nedum per se : quia subjectum ejus est ens in potentia ; et ens illic in actu, non est idem demonstratum in duabus extremitatibus ejusdem motus. Quoniam non aer, quando fit aer, accidit aquæ, quando aqua, verbi gratia, corrumpitur; deinde succedit ei aer. Igitur hic non est idem subjectum formæ aquæ et aeris, super quod succedant sibi formæ, sicut album et nigrum succedunt sibi in individuo demonstrato. Et potentia non est in actu ;

(α) *accidentis*. — *materiæ* Pr.
(β) *quæ*. — *quam* Pr.
(γ) *quæ, licet*. — *quælibet* Pr.
(δ) *esse*. — *essentia* Pr.
(ε) *ipsa*. — *ipsum* Pr.

(α) *et divisionem*. — Om. Pr.

et quod non est in actu, impossibile est moveri. Et quia, cum esse primæ materiæ non admiscetur actus, omnino impossibile est ut moveatur. Quia igitur in duabus extremitatibus illius motus, scilicet generationis et corruptionis exsistentis in substantia, non est aliquid idem demonstratum, dispositum per motum a principio usque ad finem, impossibile est ut generatio sit motus. Et causa in hoc (α) quod generatio in substantia non est motus, est (β) quoniam generatum in ea, est non ens simpliciter, et est ens in potentia; quoniam transmutatur, et exit de potentia in actum; quod non est ita de generatione accidentium; transmutatum enim in ea, est actu, etc. » Ex quibus patet quod, secundum Commentatorem, materia prima, quæ est subjectum generationis et corruptionis, est non ens simpliciter; quia est ens in potentia, cui non admiscetur actus omnino. — *Quinta* denique probatio concludit quod materia prima potest dici ens cum additione, scilicet ens in potentia, vel secundum quid; quia hoc sufficit ad hoc quod aliquid sit causa intrinseca compositi, ut supra dictum fuit.

Et est advertendum quod arguens iste, more Goliæ, affert secundum multas auctoritates Commentatoris, quibus sua positio totaliter annullatur. Primo enim adducit illud Commentatoris, 1. *Physicorum,* comm. 69, ubi sic dicit : « Et ista natura quæ est prima materia, est unum principium, commune omnibus entibus transmutabilibus quæ alterantur in (γ) invicem. Sed non est una in se, ita quod sit substantia simplex exsistens actu, neque ita quod sit aliquod compositum ex materia et forma; nam, si haberet formam propriam, nullam aliam reciperet, ipsa permanente. » Secundo, adducit aliud dictum Commentatoris, 4. *Physicorum,* comm. 59 : « Cum dicimus, inquit, quod in materia nihil demonstratur in actu, non intelligimus quod possit denudari a rebus demonstratis in actu; sed intendimus quod in sua substantia non est aliquid demonstratum, quoniam, si ita esset, non reciperet res demonstratas. » Tertio, adducit aliud dictum Commentatoris, in *de Substantia orbis*, cap. 1, qui dicit : « Transmutatio individuorum in suis substantiis, invenitur cogere subjectum non esse ens actu, et non habere formam qua substantiatur. Si enim haberet formam, nullam aliam reciperet; et, si esset substantia simplex exsistens in actu, esset impassibile et non receptivum. Unde natura hujus subjecti recipientis formas substantiales, necesse est esse naturam potentiæ, scilicet quod potentia est ejus differentia substantialis. Et ideo nullam habet formam propriam et naturam, exsistentem in actu; sed ejus substantia est posse. » Ex istis autem, addito eo quod adductum est de 5. *Physicorum* (comm. 8), manifeste patet quod dicere materiam primam, secundum seipsam, præcise ab omni forma sumptam, esse ens in actu, contra mentem philosophorum est. Nec valet glossa hujus arguentis, dicentis quod per illa verba non negat materiam esse ens actu primo modo suæ distinctionis supra posita, sed solum quod non est ens actu secundo modo; nam ista contradicunt, Materia est pura potentia cui non admiscetur actus omnino, et, Materia secundum se est ens actu quocumque modo.

(α) *est.* — Ad. Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.
(γ) *in.* — Om. Pr.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Gregorii. — Ad primum Gregorii contra secundam conclusionem, dicitur quod responsio quam recitat, bona est, scilicet quod in instanti inductionis novæ formæ substantialis, et corruptionis formæ antiquæ, non remanet aliquod accidens idem numero, quod fuit cum forma corrupta; sed succedunt alia in numero. Et hoc dictum fuit in probatione conclusionis. Tunc, ad improbationem hujus responsionis, negatur prima consequentia ibidem facta. Et ad probationem consequentiæ, dicitur quod dispositiones quæ sunt in materia, in illo instanti quod est primum non esse formæ corruptæ et primum esse formæ generatæ, illæ eædem sunt causa corruptionis prioris formæ, et cum hoc sunt sequelæ formæ novæ. Et cum (α) dicitur quod hoc est impossibile, quia prius natura præcedens forma corrumpitur, quam sequens forma præcedens tales dispositiones, inducatur, etc.; — dicitur quod expulsio præcedentis formæ et inductio sequentis se habent ut causa et effectus mutuo ad invicem, ita quod uno modo expulsio est prior, et alio modo est posterior. Et de hoc sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 17, q. 1, art. 4, q[la] 1, sic dicit : « Omnis prioritas secundum ordinem naturæ, aliquo modo reducitur ad ordinem causæ et causati, etc., » ut supra dictum est, in solutione primi argumenti Scoti contra primam conclusionem. Sequitur postea : « Ex parte autem causæ materialis, se tenet, secundum quamdam reductionem, omne illud per quod materia efficitur propria hujus formæ, sicut sunt dispositiones et remotiones impedimentorum. Et ideo, in generatione naturali, quando corruptio unius est generatio alterius, et per hoc quod forma una inducitur, alia expellitur, remotio formæ præexsistentis se tenet ex parte causæ materialis. Et ideo, secundum ordinem causæ materialis, præcedit naturaliter introductionem alterius formæ. Sed secundum ordinem causæ formalis, est e converso. Et quia forma et finis et agens incidunt in idem

(α) *hoc.* — Ad. Pr.

numero vel specie, ideo et in ordine causæ efficientis introductio formæ prior est, quia forma introducta est similitudo formæ agentis, per quam agens agit; et similiter in ordine causæ finalis, quia natura principaliter intendit introductionem formæ, et ad hanc ordinat expulsionem omnis ejus cum quo stare non potest formæ introductio. » — Hæc ille. — Simile dicit, 1ª 2æ, q. 113, art. 8, in solutione primi, ubi sic : « Recessus a termino a quo, et accessus ad terminum ad quem, dupliciter possunt considerari. Uno modo, ex parte mobilis. Et sic naturaliter recessus a termino præcedit accessum ad terminum : prius enim est in subjecto mobili oppositum quod abjicitur, et postmodum est id quod per motum assequitur mobile. Sed ex parte agentis, est econtra. Agens enim per formam quæ in eo præexsistit, agit ad removendum contrarium : sicut sol per suam lucem agit ad removendum tenebras. Et ideo ex parte solis, prius est illuminare quam tenebras removere, ex parte autem aeris, prius est purgari a tenebris quam consequi lumen, ordine naturæ; licet utrumque sit simul tempore. » — Hæc ille. — Simile dicit, 3 p., q. 85, art. 6, in solutione secundi : « In motibus, inquit, successivis, recedere a termino est prius tempore quam pervenire ad terminum, et prius natura, quantum est ex parte subjecti, sive secundum ordinem causæ materialis; sed secundum ordinem causæ agentis et finalis, prius est pervenire ad terminum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet ad argumentum. Nam in instanti inductionis sequentis formæ est talis ordo naturæ, quod primo inducitur nova forma, secundo sequuntur dispositiones sibi convenientes, tertio expellitur forma antiqua. Et primum est causa secundi, et secundum causa tertii, secundum ordinem causæ formalis, efficientis et finalis; licet omnia ista sint simul tempore.

Ad secundum principale, dicitur quod agens naturale duplices dispositiones (α) inducit in materiam suæ actioni subjectam : quasdam quidem præcedentes inductionem formæ substantialis, et hæc omnes corrumpuntur in instanti corruptionis formæ præcedentis et inductionis formæ sequentis; alias autem inducit simul cum forma substantiali sequenti, et hæ manent cum forma. Et quia argumentum loquitur de primis; ideo negatur consequentia argumenti, qua infertur quod præcedentes dispositiones maneant cum forma sequenti, sicut manserunt cum præcedenti. — Tunc, *ad primam probationem* consequentiæ jam negatæ, dicitur quod agens quod induxit præcedentes dispositiones, corrumpit eas, non per se, sed per accidens : quia de per se agit ad inductionem formæ sequentis, ad cujus inductionem sequitur expulsio præcedentis, ac per hoc corruptio substantialis compositi, cujus illa erat pars; corrupto autem composito, corrumpuntur omnia accidentia sibi inhærentia subjective, cujusmodi erant omnia accidentia præcedentia. Unde sanctus Thomas, in tractatu *de Virtutibus*, q. 2, scilicet *de Charitate*, art. 12, ubi quærit, utrum charitas semel habita possit amitti, in quodam argumento, scilicet undecimo, ponit quatuor modos quibus unum accidens potest deficere vel corrumpi : uno quidem modo, per corruptionem subjecti; alio modo, per defectum suæ causæ, sicut lumen in aere per absentiam solis; tertio, propter defectum sui objecti vel termini, sicut paternitas deficiente filio; quarto modo, per actionem contrarii agentis. — *Ad secundam*, dicitur quod illæ dispositiones non frustra destruuntur; quia de per accidens earum destructio confert inductioni formæ sequentis, sicut destructio subjecti illarum per se confert. Et iterum, non frustra, quia illa necessario evenit, destructo suo subjecto. Et iterum, quia, illis destructis, sequuntur potiores, et formæ congruentiores. Illæ namque violentæ sunt in suo subjecto, aliæ vero naturales. Dispositio namque remotior, est via et medium ad illam dispositionem quæ est propinquior; ideo necessarium est illam prius induci, quia non est transitus de extremo ad extremum nisi per medium. — Per idem patet ad confirmationem; quia non est simile de artifice et de natura. Quia forma inducenda per artem, non requirit destructionem compositi naturalis, in quo præcessit forma contraria vel privatio; et ideo permittit secum accidentia et dispositiones præcedentes, cum non corrumpat subjectum illarum. Secus autem est de forma naturali, in cujus adventu corrumpitur substantia composita, quæ erat subjectum omnium præcedentium formarum accidentalium. — *Ad tertiam*, negatur consequentia ibidem facta; quia, licet tales dispositiones non maneant cum forma sequenti, inducuntur tamen ab eodem agente a quo inducitur illa. Illud enim agens principaliter agit ad inductionem formæ; et illa est principalis intentio. Secundaria vero est expulsio formæ præcedentis, et qualitatum sibi connaturalium, contrariarum tamen formæ sequenti. Et quia hoc non potest fieri sine inductione dispositionum repugnantium primæ formæ, et congruentium secundæ, ideo agens illud inducit qualitates et dispositiones repugnantes primæ, et congruentes secundæ. Quod autem postea illas destruat, contingit præter ejus intentionem, propter corruptionem subjecti; quia, si possent remanere cum secunda, non destruerentur. — *Ad quartam*, negatur similiter consequentia. Et de hoc satis dictum est in probatione secundæ conclusionis et tertiæ. In qualibet enim forma substantiali, quæ potest materiam actuare, est (α) considerare diversos gradus perfectionis. Et quidem quoad primum, qui est esse corporeum, conceditur quod materia, secundum se, præcise, et nude sumpta ab

(α) *dispositiones.* — *positiones* Pr.

(α) *est.* — *et* Pr.

omni accidente, capax est cujuslibet formæ, et est sibi proportionata. Et si forma nullum alium gradum perfectionis daret præter illum, non esset necessaria quæcumque accidentalis dispositio præcedens aut consequens productionem formæ. Sed quia nulla forma dat præcise illum perfectionis gradum, ideo, propter gradus sequentes, necessaria est remotio (α) quorumdam accidentium, et inductio (β) aliorum. Nec quæcumque materia est proxima, nec appropriata cuilibet formæ. Et ad hunc sensum loquuntur Aristoteles et Commentator. Et de hoc satis diffuse dictum est supra. — *Ad quintam,* similiter negatur consequentia, et consequens. Et ad probationem ibidem factam, dicitur quod in casu ibidem posito, in instanti corruptionis formæ ligni, inducetur forma terræ, et non forma ignis : quia ignis in illo instanti non aget, sed incipiet agere per negationem de præsenti et positionem de futuro; agens autem quod disposuit ad formam terræ, removendo dispositiones extraneas et disconvenientes, et inducendo convenientes, in illo instanti aget inducendo formam terræ in illam materiam; et hoc prius natura quam corrumpat formam ligni, quia, ut prius dictum fuit, ex parte agentis prius natura est inductio formæ sequentis quam corruptio præcedentis; unde primum agens, vel nullo modo corrumpet lignum, in illo instanti quo ignis est approximatus, vel, si corrumpet, hoc non erit nisi inducendo prius natura formam terræ. Ideo arguens fallitur, supponens quod tale agens prius natura destruat formam ligni quam inducat formam terræ; quod est falsum, et ab eo nulliter probatum. Quod si quæritur : Cur in illo instanti potius aget in materiam ligni primum agens quam secundum, quod ponitur esse ignis, cum sint æque proxima? dicitur quod hoc ideo erit, quia actio subita et instantanea, cujusmodi est inductio formæ substantialis, naturaliter esse non potest, nisi ipsa sit terminus alicujus actionis vel mutationis successivæ. Et ideo, cum primum agens, tempore præcedente egit in lignum per motum alterationis, in instanti terminante illud tempus, potest agere instantanee in illud, vel in materiam ligni. Secus autem est de igne, qui non prius egit, etc. Ideo nec in illo instanti aget : nec inducendo formam accidentalem, quia illa inducitur successive et non instantanee, vel per successivam mutationem præcedentem, secundum arguentem, et, secundum veritatem, non potest induci in instanti tanquam primus terminus, ut post dicetur; nec formam substantialem, quia materia ligni non est in illo instanti capax illius, cum sit sub forma terræ et qualitatibus consequentibus formam terræ. Ex quo patet quod arguens fallitur, nec intelligit positionem sancti Thomæ. Imaginatur enim quod mens sancti Thomæ sit quod, in casu illo, in instanti corruptionis ligni, prius natura sit corruptio ligni quam generatio terræ, et quod in illo instanti materia non habeat aliquam dispositionem ad formam terræ; quæ omnia falsa sunt. — Sed hic est una bona difficultas : Si in illo instanti non est ibi aliqua dispositio præcedens, quomodo in illo instanti produci possunt omnes dispositiones convenientes illi formæ? Respondet sanctus Thomas, 1. *Quodlibeto,* art. 6, in solutione secundi. Arguit sic : « Necesse est quod anima sit in corpore formato et disposito multis dispositionibus. Si igitur adveniens omnes præcedentes formas et dispositiones amovet (α), sequitur quod in instanti anima formet totum corpus; quod videtur esse solius Dei. » — Hæc ille. — Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod anima, cum advenit corpori, non facit esse corpus effective, sed formaliter tantum. Effective autem facit corpus esse, omne illud quod dat corpori formam, ut perficiens; ut disponens autem (β), illud quod præoperatur ad formam, paulatim autem et ordine quodam inducendo materiam ad propinquiorem formam aut dispositionem : quanto enim propinquior fuerit forma aut dispositio, tanto minor erit resistentia ad introductionem formæ et dispositionis completæ; facilius enim fit ignis ex aere quam ex aqua, quamvis immediate utraque forma adsit materiæ. » — Hæc ille. — Et videtur velle quod ideo agens inducens formam substantialem in instanti, simul inducit omnes dispositiones illi formæ convenientes, quia, in illo instanti, inducta forma substantiali, et per eam expulsa forma præcedente, cum omni resistentia ad formam et ejus dispositiones, potest illas in instanti inducere tanquam sequelam formæ et præcedentis alterationis.

Ad tertium principale, negatur antecedens. Et ad probationem ex dictis Philosophi, 2. *de Generatione,* etc., dicitur quod mens Aristotelis est quod ideo in habentibus symbolum facilior est transitus, quia pauciora resistunt agenti, scilicet una sola qualitas : puta, cum de aere fit ignis, sola humiditas resistit igni agenti, non autem caliditas. Utraque tamen corrumpitur in instanti generationis ignis, sed alio et alio modo : humiditas quidem, ex actione contrarii; caliditas autem, ex sola corruptione subjecti. Unde, quia illa caliditas quasi per accidens desinit, et remanet in suo simili, ideo quandoque dicunt Philosophus et Commentator, quod sola qualitas contraria corrumpitur, et qualitas symbola manet, non quod velint illam remanere eamdem numero, cum in eodem libro sæpe uterque dicat quod corruptio est mutatio hujus totius in hoc totum, nullo sensibili remanente. — Ad dicta vero Commentatoris, potest dici dupliciter. Primo, quod mens

(α) *remotio. — motio* Pr.
(β) *inductio. — inductionum* Pr.

(α) *amovet. — adimit* Pr.
(β) *ut disponens autem. — et ut disponens aut* Pr.

sua est, quod quantitas et alia accidentia communia generato et corrupto manent eadem in specie, non autem eadem in numero. Vel, si voluerit quod maneant eadem numero, negandus est in hoc, sicut et in multis quæ in libello allegato, *de Substantia Orbis,* posuit male probata.

II. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli contra eamdem secundam conclusionem, dicitur quod quantitas noviter genita educitur de materia compositi corrupti, non (α) tanquam de subjecto primo et remoto, sed, tanquam de subjecto proximo et immediato, de composito noviter producto, virtute præcedentis alterationis, quæ terminatur ad inductionem formæ substantialis primo, et secundario terminatur ad omnia accidentia consequentia formam substantialem. Et ideo inquisitio argumenti, qua scilicet quærit utrum illa nova quantitas educatur de uno indivisibili vel de aliquo divisibili, posset subterfugi, dicendo quod, cum materia non sit subjectum quantitatis, sed ipsum compositum, non educitur de aliquo uno et eodem materiæ, nec de alio et alio, sed solum de ipso composito. Sed quia eadem quæstio posset fieri de ipso composito, ideo dicitur quod illa quantitas educitur (β) de subjecto suo, quodcumque illud sit, quod ex se divisibile est in potentia sed non in actu, fit autem divisibile actu per quantitatem; et sic educitur de eo quod est unum et multa, aliter tamen et aliter. Et tunc, cum arguitur : quantitas recipitur in uno et eodem, igitur recipitur in indivisibili; aut quod materia non extenditur per illam quantitatem; — negatur consequentia : quia materia illa, vel compositum, ut præcedit quantitatem, est indivisibile et unum in actu, divisibile tamen et multiplex et plura in potentia. Potest etiam dici quod nova quantitas recipitur in diversis partibus materiæ, hoc est, in partibus quæ fuerunt sub priori quantitate. Nec ex hoc sequitur quod materia secundum se sit divisibilis, et habens alietatem aut partibilitatem actu; nec quod duæ quantitates simul informent idem subjectum; sed quod partes materiæ, quæ prius habebant unam quantitatem, postea habent aliam.

Ad secundum potest dici dupliciter. *Primo,* quod quantitas nova invenit materiam indivisibilem actu, hoc est, non actu divisibilem; invenit autem eam divisibilem in potentia. Nec valet ulterior consequentia, qua infertur quod accidens divisibile esset in subjecto indivisibili : — quia potentia et actus non se præcedunt ibi duratione, sed natura; nec subjectum, aut materia quantitatis, est indivisibile in aliqua mensura reali, sed imaginaria. *Secundo,* potest dici quod quantitas secunda invenit materiam divisibilem, non ex se, sed per præcedentem quantitatem, quæ destruitur, adveniente respectu. — Ad confirmationem, potest similiter dici dupliciter. *Primo,* quod tota quantitas et partes ejus inveniuntur in materia, totum et partes, non quidem ex ipsa materia secundum se, sed ex quantitate præcedente. *Secundo,* potest dici quod quantitas invenit materiam divisibilem potentia, non actu.

Ad tertium dicitur quod argumentum supponit falsum, scilicet quod sit eadem alteratio, vel idem motus, cujus terminus a quo sit prima quantitas, et terminus ad quem sit secunda quantitas. Hoc enim falsum est; quia non est idem (α) motus, cum non sit unitas mobilis. Prima enim quantitas erat subjective in corrupto, secunda vero in genito noviter; et ideo non est unus motus, sed motus successivus, terminatus ad mutationem subitam. Ulterius dicitur quod antecedens argumenti falsum est, si universaliter intelligatur; quia in motu augmenti, terminus a quo et ad quem sunt unius speciei.

Ad quartum, negatur prima consequentia. Et ad probationem consequentiæ, dicitur quod fundatur in falso, scilicet quod sit una et eadem alteratio, aut motus vel mutatio, a principio usque ad finem, in corruptione præcedentis compositi, et generatione novi. Hoc enim falsum est; quia alia est alteratio per quam dispositiones præcedentes formam inducendam intenduntur et acquiruntur, et alia est per quam dispositiones sequentes formam inducuntur. Primæ enim corrumpuntur in instanti generationis secundæ formæ, aliæ vero incipiunt in illo (β) instanti. Et cum dicit arguens, quod nullum accidens corrumpitur in fine alterationis per quam acquiritur; — dicitur quod hoc est verum, loquendo de fine alterationis intrinseco, et qui est ejusdem generis : ut cum alteratio sistit in aliqua qualitate, et non sequitur mutatio alterius generis, puta generatio aut corruptio substantiæ. Sed falsum est quod dicitur, si loquamur de fine extrinseco alterationis, qui est alterius generis : sicut cum alteratio terminatur ad corruptionem vel generationem alicujus substantiæ. Tunc enim accidens quod acquirebatur per præcedentem alterationem desinit esse in termino extrinseco alterationis, propter desinitionem sui subjecti, et oportet quod sequantur alia accidentia, propter alietatem subjecti præcedentis et sequentis; argumentum autem sic procedit, ac si esset idem subjectum primorum accidentium et sequentium. — Potest etiam dici quod accidentia sequentia formam ultimam inducuntur potius per generationem substantialem, tanquam terminus secundarius, quam per alterationem præcedentem; unde et inducuntur in instanti, sicut terminus primarius, qui est forma substantialis quam consequuntur.

(α) *non.* — Om. Pr.
(β) *educitur.* — *educit* Pr.

(α) *idem.* — *ibidem* Pr.
(β) *in illo.* — *nullo* Pr.

III. Ad argumentum ex dictis sancti Thomæ. — Ad argumenta ultimo inducta contra dictam conclusionem ex dictis sancti Thomæ, dicitur quod, licet sanctus Thomas, in scriptis et in aliquibus opusculis, dum esset juvenis, tenuerit opinionem Commentatoris de quantitate interminata, tamen in *Summa* et in opusculis posterioribus, illam penitus refutavit, sicut potissime patet in tractatu qui intitulatur *de Principio individuationis,* vel *de Natura materiæ,* ubi arguit contra positionem Commentatoris multipliciter; et ejus argumenta alias recitabuntur. Et si ultra objicitur : quia, in dicto tractatu *de Natura materiæ,* tenet expresse quod eadem quantitatis essentia manet in vivo et mortuo, et in aliis generatis et corruptis; — dicendum quod contenta in illo tractatu, inquantum concordant cum *Summa,* tenenda sunt, non autem quoad illa in quibus discordant; quia *Summa* est quasi liber retractationum. Secundo, dicitur quod in dicto tractatu, non asserit quod eadem quantitas in numero maneat in vivo et mortuo, sed quod eadem manet quoad essentiam, non autem quoad esse; vel eadem in radice, non autem in se; vel quod manet eadem in specie, non in numero; aliter contradiceret sibiipsi : nam ibi expresse dicit quod quantitas humani corporis non potest eadem numero, per agens naturale, homine mortuo, reparari, sed solum per miraculum. Vel forte ille tractatus vitio scriptorum corruptus est quoad aliqua. Sed quod dixi de concordia cum *Summa,* vel discordia cum ea, debet esse regula et directorium in talibus.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

I. Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** contra tertiam conclusionem, quod est Gregorii, dicitur quod, si antecedens intelligatur sic, quod illa pars essentialis compositi sit præcisum et proximum ac immediatum subjectum accidentium, per quam ipsum compositum est in potentia ad talia recipiendum, sicut per primam rationem et primum principium passivum (ad quem sensum videtur procedere argumentum), — negatur dictum antecedens. Non enim oportet quod primum quo receptionis, sit primum quod recipiens. Et hoc manifeste patet, secundum Philosophum : nam materia non est proximum et immediatum subjectum motus, ex 5. *Physicorum* (t. c. 15 et seq.); et tamen prima ratio mobilitatis est materia, secundum eumdem, 2. *Metaphysicæ* (t. c. 5). Si autem antecedens intelligatur quod illa eadem pars compositi est ratio substandi accidentibus, per quam ipsum compositum est primo in potentiâ ad accidentia, — conceditur antecedens. Sed tunc consequens, ad hunc sensum, non est contra nos : nam non negamus quin materia sit prima ratio substandi accidentibus; sed solum quod non est proximum, nec immediatum, nec totale subjectum accidentium, sed potius ipsum compositum. Dicimus ulterius, quod, licet materia prima sit prima potentia ad accidentia, cum hoc stat quod substantia composita, est potentia proxima, vel habet potentiam proximam ad accidentia. — Ad dicta Commentatoris, dicitur quod sunt gladius Goliæ quoad arguentem; quia ex illis manifeste patet, cum Commentator dicit quod subjecta omnium accidentium sunt individua substantiæ, quæ sunt in actu, etc., quod materia non est immediatum subjectum accidentium, nec totale. Alia vero dicta concludunt quod non quælibet pars compositi est ratio substandi accidentibus, sed sola materia; non tamen quod illa sola sit subjectum. Utrum autem aliqua forma sit subjectum transmutationis? Constat quod non, si loquamur de motu qui est actus imperfecti. Nullus tamen catholicus negare potest animam rationalem esse subjectum multorum accidentium et multarum transmutationum, potissime de animabus damnatis. — Quod addit de quantitate, procedit ex falso fundamento, scilicet quod aliqua quantitas sit perpetuò in materia : hujusmodi ejus oppositum, supra probatum est; et alias de hoc latior erit sermo.

Ad secundum, negatur antecedens. Nec valet probatio, cum procedat ex insufficienti divisione, scilicet quod subjectum accidentium hominis non potest esse nisi materia sola, vel forma sola, vel aliquod accidens hominis. Constat enim quod in homine non solum est materia, nec solum forma substantialis, nec sola accidentia; immo, præter illa, est in homine totum compositum, vel tertia entitas, quæ dicitur forma totius, scilicet humanitas, vel homo. Illud autem totum compositum, non est materia, nec anima, nec accidens, sed entitas resultans ex materia et forma, exsistens quid tertium, ab utroque distinctum. Et de hoc sanctus Thomas, in tractatu *de Natura materiæ,* diffuse loquitur, ostendens quid sit subjectum quantitatis in homine, et quomodo quantitas hominis potest dici interminata, potius quam alia quantitas (cap. 6) : « Sciendum, inquit, est quod dimensiones sunt quædam accidentia, quæ sequuntur materiam in ordine ad formam quam primo nata est materia induere. Hæc autem est forma corporis; quia totam materiam necesse est sub forma corporis contineri. Quod non est quasi una esset certa forma corporis, qua prima materia primo informaretur; quia, secundum Commentatorem, prima materia primam habilitatem habet ad formas elementares, et postea ad formas mixtorum. Ex quo manifestum est quod non eadem erit forma corporis simplicis, vel etiam mixti corporis; sed oportet quod primo per has formas constituatur gradus corporis, deinde specierum perfectarum. Materia namque in quidditate sua indivisibilis est penitus; ablata enim quantitate, materia remanet indivi-

sibilis, ut dicitur, 1. *Physicorum*. Sed ex corporeitate quam sequuntur quantitates in actu, sequitur divisio materiæ, per quam materia ponitur in diversis sitibus. Et secundum hoc acquiruntur in ea diversæ formæ. Ordo enim in situ corporum ostendit ordinem nobilitatis eorum; sicut ignis est super aerem. Hæc autem acquisitio formarum non ostendit ordinem temporis, sed naturæ. Patet igitur quod dimensiones quantitatis non trahunt originem a quocumque gradu perfectionis quem facit forma ignis in igne, sed a primo tantum. Nihilominus ignis secundum totum est subjectum dimensionum, et secundum totum mensuratur. Et idem necessario invenitur in formis corporum mixtorum. Sed considerandum est quod in mixtis corporibus quædam formæ trahuntur de potentia materiæ, et quædam non, ut animæ hominum, quæ nullo modo divisionem patiuntur, cum non sint dimensionatæ per se, nec per accidens. Formæ enim quæ non sunt de potentia materiæ eductæ, nullo modo dimensiones capiunt, etiam in materia exsistentes. Unde animæ humanæ aliter terminant ordinem materiæ ad dimensiones, quam formæ quæ de materia educuntur. Cum enim accidentia inseparabilia oriantur a principiis rei, in ipsa re constituta in actu erunt ipsa accidentia, ut in subjecto. Si autem forma rei sit educta de materia ipsa, quam sequuntur dimensiones ipsæ, forma erit dimensionata et divisibilis per accidens; sicut est in lapide vel in ligno, in quibus dimensiones redeunt vel redundant super formam ipsarum rerum. Si vero forma non sit educta de materia, non redeunt dimensiones super formam; et ideo anima hominis est omnibus modis indivisibilis. Patet igitur quod anima hominis non terminat ordinem materiæ ad formam in acquirendo divisiones, nisi altero modo tantum, constituendo scilicet eas in actu; et hoc in homine, ut in subjecto. Ordo vero materiæ in acquirendo divisiones ut redeuntes super formam, solum terminatur per formam quæ de ea educitur. Nec propter hoc minus potest anima quam ista alia forma : quia hoc accidit illi formæ inquantum est educta de potentia materiæ; quod non est formæ ut forma est; aliter omnis forma educeretur de materia, quod est falsum. Quidquid enim potest aliqua forma imperfectior ut forma est, hoc potest anima, et amplius. Quia igitur dimensionabilitas, sive divisibilitas formæ, potentiam sonat, et non actum, possibile est ponere ordinem materiæ ad talem formam terminari in potentia, et divisiones in potentia sequi ordinem materiæ ad talem formam, etc. » Multa alia ponit ibi de dimensionibus interminatis, quæ suo loco recitabuntur. Et hæc sufficiant ad ostendendum insufficientiam divisionis argumenti, ita quod oporteat subjectum quantitatis esse materiam, vel formam, vel aliquod accidens, ut (α) arguens supponebat.

(α) *ut.* — *nec* Pr.

II. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli contra eamdem conclusionem, dictum est supra. Nam per illa verba solum concluditur quod materia prima sit primum subjectum quo substandi accidentibus de quibus loquimur, non autem quod sit proximum, aut immediatum, aut totale subjectum accidentium. Nulla enim res substat ex ea parte qua est actualis, sed ex ea qua est potentialis.

Ad secundum dicitur quod materia prima est in potentia proxima solum ad formam substantialem, sed in potentia remota ad accidentia. De hoc sanctus Thomas, in præfato tractatu, sic dicit (cap. 5) : « Nihil penitus est commune formæ et privationi, nisi materia nuda. Quia terminus actionis physicæ, scilicet generatio, attingit nudam essentiam materiæ; quia generatio non est motus, ut dictum est. Alteratio autem non attingit ipsam essentiam materiæ : quia nullum accidens transcendit suum subjectum; subjectum autem alterationis est ens actu, habens diversas partes, quia alteratio motus est. Loquimur enim de alteratione quæ est semper abjiciendo aliquid a re alterata; talis namque alterationis terminus est generatio. Materiam autem habere partes diversas per se, non est possibile; quia diversitas partium est proprie ipsius compositi constituti ex diversis partibus. Unde materia, sicut est in potentia ad formam in cujus acquisitione est generatio compositi constituti ex diversis partibus, ita est in potentia ad diversitatem partium ejusdem compositi ex ea generati. Ex materia enim non generatur forma, secundum Philosophum, per se : quia illud ex quo generatur aliquid per se, est pars ejus; materia autem non est pars formæ, sed ipsius compositi; ideo compositum generatur per se, ut dicitur, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 53). Compositum autem dicitur, quia diversas partes habet. Unde diversitas partium non est materiæ, nec formæ, per se, sed compositi. Compositum vero esse, non est aliud quam materiam transmutari ad formam ad quam erat in potentia. Ex quo manifestum est quod non aliunde materia est in potentia ad partes terminatas et distinctas, quam per illud quod est in potentia ad formam, cujus inductio est generatio compositi ex diversis partibus. Et ex hoc ulterius manifestum est quod nulla potentia est a parte materiæ, nisi illa quæ perficitur per formam substantialem; cum ad idem genus spectent materia et sua forma. Potentia autem in qua prædictæ dimensiones ponuntur, non informatur forma substantiali; cum ad idem genus substantiæ non (α) pertineat. Impossibile est igitur aliam potentiam ponere a parte materiæ respectu formæ substantialis, et respectu diversitatis partium ipsius compositi generati per inductionem formæ in materia. Et ideo manifestus est error Averrois, qui posuit dimensiones interminatas habere quamdam potentiam ad dimensiones termi-

(α) *non.* — Om. Pr.

natas, aliam a potentia materiæ ad formam substantialem. Quando igitur aliqua forma substantialis perficit materiam, sicut potentia materiæ ad formam est reducta ad actum, ita per virtutem ejusdem formæ est transmutata materia ad determinationem et distinctionem partium totius : in forma enim substantiali non solum est vis perfectiva materiæ, sed etiam distinctiva totius per partes; et huic necesse est respondere potentiam a parte materiæ, quæ respiciat ipsam perfectionem suam per formam, et etiam ipsam partium sequentem diversitatem. » — Hæc ille, in forma.

Ad tertium patet per prædicta; quia materia prima est materia decem prædicamentorum, et in potentia ad formas illorum, ordine quodam, quia potentia sua immediate est susceptiva formarum substantialium, mediate vero accidentium, ut satis tactum est. Ex quo non sequitur quod ipsa sit immediatum subjectum accidentium, sed quod sit pars subjecti, ex qua habet naturam substandi accidentibus.

Ad quartum dicitur quod materia prima nullo modo potest esse subjectum alterationis, aut alicujus motus, ut probatur, 5. *Physicorum;* sed solum ens actu, quod est ipsum compositum ex materia et forma. Et cum hoc improbatur, per hoc quod nullum accidens destruit suum subjectum, etc.; ad hoc respondet sanctus Thomas, in præfato tractatu (cap. 1) : « Quia, inquit, alteratio est actio physica; actio autem physica per instrumentum corporeum perficitur, et omnis talis actio per motum exercetur; ideo alteratio cujus terminus est generatio, requirit subjectum actu exsistens, et mobile per grave vel leve; alteratio namque motus est, ut dicitur, 5. *Physicorum* (t. c. 18). Quia igitur in termino cujuslibet motus est quies quædam secundum naturam illius motus, ut in motu locali invenitur quies secundum locum terminans ipsum motum; in motu vero dealbationis, per modum quietis est ipsa albedo terminans dealbationem; ideo in fine alterationis, quies est inductio formæ substantialis. Alteratio igitur per quam spoliatur materia a forma priori, in se requirit subjectum actu exsistens, quia ipsa est motus; in suo vero termino non requirit subjectum actu exsistens. Terminus autem ejus est generatio. Unde generatio non requirit subjectum, nisi in potentia tantum. Hoc enim solum manet in generatione, quia subjectum necessario manet cum eo cujus est subjectum. Inde igitur manifestum est quod generatio non est motus, sed mutatio. Cum igitur generatio sit terminus actionis physicæ, scilicet alterationis, quæ, propter naturam motus, semper requirit subjectum actu exsistens, (α) materia, quæ est subjectum generationis, nunquam est sine forma. Agens vero, in cujus actione non oportet aliquid præcedere terminum actionis, potest aliquid ex materia educere sine alteratione, sicut potest aliquid educere vel facere ex nihilo sine aliquo motu. Actio namque sua, cum non sit motus, nec terminus motus, ens in potentia tantum transmutare potest subito, nulla alteratione præcedente, quæ tempus requirit, quod mensurat actionem rei naturalis, propter motum ei adjunctum. Unde non foret necesse formam uniri materiæ propter actionem Dei, ut subjiceretur formæ unitæ (α), sed propter actionem rei physicæ, quæ non attingit ens in potentia tantum in se, sed solum in suo termino, ubi cessat motus. » — Hæc ille. — Ex quibus patet responsio ad argumentum. Dicitur enim quod nullum accidens, nec aliquis motus, per se et directe perimit suum subjectum; quod patet, quia quamdiu manent accidens et motus, manet subjectum accidentis et motus. Sed indirecte et per accidens potest perimere subjectum, non quidem effective, nec formaliter, sed ratione sui termini, qui est generatio; generatio vero unius, est corruptio alterius. Unde sanctus Thomas, ubi supra (cap. 2) : « Cum non requiratur subjectum aliquod in actu exsistens, in actione physica, nisi propter motum, sicut de alteratione dictum est, et subjectum necesse est manere in toto motu, sequitur necessario, quamdiu sit aliquid de ratione alterationis et motus, subjectum esse actu; cum vero alterationis ratio desinit, transibit et (β) actualitas subjecti. Hoc autem est in ejus termino, qui quidem est generatio. Unde in generatione tota actualitas subjecti alterati peribit. Solum ergo ens in potentia, manet in generatione. Ens autem solum in potentia, est materia. Et ideo materia nuda est subjectum generationis. » — Hæc ille.

Patet igitur, ex prædictis, vanam esse opinionem Gregorii et Aureoli ponentium dimensiones interminatas præcedere formam substantialem in materia.

Quam etiam Scotus sufficienter improbat quintupliciter : « *Primo.* Quia Commentator, *de Substantia Orbis,* dicit quod Aristoteles scivit dimensiones terminatas non posse esse in materia, nisi postquam forma substantialis fuerit in ea, sicut est dispositio de accidentibus exsistentibus in actu. Ergo videtur per (γ) hoc, quod quantitas et omne accidens sequantur formam in materia. Hoc idem dicit, 1. *Physicorum* (t. c. 80), quod materia et forma sunt causa omnium accidentium. — *Secundo.* Quia illud accidens quod ponitur commune generato et corrupto, necessario migrabit a subjecto in subjectum. Corpus enim corruptum, erat subjectum illius accidentis; et non solum materia, quia materia simul cum forma est causa omnium accidentium, sicut habetur, 1. *Physicorum,* in fine. — *Tertio.* Quia tunc

(α) *et.* — Ad. Pr.

(α) *unitæ.* — *unita* Pr.
(β) *transibit et.* — *et transibit* Pr.
(γ) *per.* — *super* Pr.

sequitur quod forma generata, non immediate et primo unitur materiæ; sed, per te, uniretur ei, mediante trina dimensione. — *Quarto*. Quia tunc esse secundum quid præcederet esse simpliciter, et materia esset prius quanta quam esset ens simpliciter in actu per formam. Forma enim substantialis dat materiæ esse simpliciter, quantitas autem esse secundum quid. In illo ergo priori materia exsistens quanta habebit esse secundum quid. Impossibile est enim quantitatem formaliter inhærere subjecto, et quod illud non sit quantum formaliter per eam. Consequens autem est impossibile, et contra mentem Aristotelis, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 12). — *Quinto*. Quia accidentia sunt consequentia formam, et non econtra, sicut frequenter dicit Commentator, 3. *Cœli;* unde accidentia sunt sequela formæ. Quod autem sequela præcedat illud cujus est sequela, videtur omnino impossibile. Igitur, etc. » — Hæc Scotus, et bene.

Ad idem propositum arguit Durandus (dist. 12, q. 2), et bene, sic : « Ex materia, inquit, et forma quæ primo ei advenit, semper fit unum per se. Sed ex materia et forma accidentali non potest fieri unum per se. Ergo forma accidentalis non potest primo materiæ advenire, sed necessario supponit advenisse formam substantialem. Major patet. Quia ubi non est nisi unus actus, ibi non est nisi simpliciter unum ; propter hoc enim subjectum et accidens non sunt unum per se et simpliciter, quia sunt ibi plures actus. Sed in composito ex materia et prima forma quæ ei advenit, non est nisi unus actus ; quia materia est pura potentia secundum se. Igitur, etc. Minor similiter probatur, scilicet quod ex materia et forma accidentali non possit fieri unum per se. Tum quia sunt diversorum generum, et talia non constituunt unum per se. Tum quia, si ex materia et forma accidentali fieret unum per essentiam, quod est unum simpliciter et per se, jam illa forma non esset accidentalis. Quia accidens nunquam dat primam entitatem rei ; ex hoc enim dicitur accidens, quia est accidens ad rem jam in esse constitutam. Et iterum : nullum compositum ens per accidens est unum, nisi per accidens, quia ab eodem habet res esse et unum esse ; sed compositum ex materia et sola forma accidentali, non haberet esse nisi per accidens, scilicet per ipsam formam accidentalem ; ergo non esset unum nisi per accidens, et non per se sive per essentiam, etc. »

Ad argumentum factum in pede quæstionis, patet solutio per prædicta.

Et hæc sufficiant de quæstione (α). De qua benedictus Deus. Amen.

(α) *de questione*. — Om. Pr.

DISTINCTIO XIV.

QUÆSTIO I.

UTRUM CŒLUM AGAT IN ISTA INFERIORA PER MOTUM SUUM

Circa decimamquartam distinctionem. 2. *Sentent.*, quæritur : Utrum cœlum agat in ista inferiora per motum suum.

Et arguitur quod non. Quia illud quod competit quanto, quatenus quantum est, non potest esse alicujus actionis principium. Sed motus localis est hujusmodi ; secundum enim prius et post in magnitudine, est prius et posterius in motu locali, ut apparet ex 4. *Physicorum* (t. c. 99).

In oppositum arguitur. Quia, ut dicitur, 8. *Physicorum* (t. c. 1), motus cœli est quasi vita istorum inferiorum ; et, 2. *de Generatione* (t. c. 56), dicitur quod motus obliqui circuli est causa continuæ generationis et corruptionis inferiorum.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponetur determinatio sancti Thomæ per conclusiones. In secundo adducentur objectiones. In tertio dabuntur solutiones.

ARTICULUS I.

PONITUR DETERMINATIO SANCTI THOMÆ PER CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit hæc

Prima conclusio : Quod nullum corpus agit nisi per motum.

Hanc ponit sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 20, ubi dicit sic : « Nullum corpus agit nisi moveatur : eo quod oportet agens et patiens esse simul, vel faciens et factum ; simul autem sunt quæ in eodem loco sunt, ut habetur, 5. *Physicorum* (t. c. 22) ; locum autem non acquirit corpus nisi per motum. Nullum autem corpus movetur nisi in tempore. Quidquid igitur fit per actionem corporis, fit successive. » — Hæc ibi.

Idem ponit, 1 p., q. 3, art. 1, ubi dicit : « Nullum corpus movet nisi motum, ut patet inducendo per singula. »

Item, 2. *Sentent.*, dist. 2, q. 2, art. 3 : « Non ponimus, inquit, corpus habere influentiam super aliud corpus nisi per motum, quia, ut in libro *de Causis* dicitur, etiam anima ab intelligentia in hoc

deficit, quia non imprimit in res nisi (α) movendo eas; et multo minus corpus. Nullum autem corpus movet nisi motum, ut a philosophis probatum est. Cœlum enim per motum suum causat generationem et corruptionem in istis inferioribus. Unde dicitur in 8. *Physicorum* (t. c. 1) quod motus ejus est sicut vita natura exsistentibus omnibus. Unde Rabbi Moyses dicit quod cœlum in universo est sicut cor in animali, cujus motus, si ad horam quiesceret, corporis (β) vita finiretur. » — Hæc ille.

Unde pro conclusione potest formari talis ratio. Nullum agens præexigens suæ actioni localem approximationem sui ad illud in quod agere debet, potest agere nisi sit motum et per motum. Sed omne corpus est hujusmodi. Igitur nullum corpus agere potest nisi sit motum, et nisi per motum.

Sciendum tamen quod hujus contrarium ponit, 1 p., q. 66, art. 3, in solutione secundi, ubi sic dicit : « Satis probabile est quod cœlum empyreum, secundum quosdam, cum sit ordinatum ad statum gloriæ, non habeat influentiam in inferiora corpora, quæ sunt sub alio ordine, utpote ordinata ad naturalem decursum rerum. Probabilius tamen videtur dicendum, quod, sicut supremi angeli, qui assistunt, habent influentiam super medios et ultimos, qui mittuntur, quamvis ipsi non mittantur, secundum Dionysium (*Cœl. Hier.*, cap. 13); ita cœlum empyreum habet influentiam supra corpora quæ moventur, licet ipsum non moveatur. Et propter hoc potest dici quod influit in primum cœlum quod movetur, non aliquid transiens et adveniens per motum, sed aliquid fixum et stabile, puta virtutem continendi et causandi, vel aliquid hujusmodi ad dignitatem pertinens. » — Hæc ille. — Item, *de Potentia Dei*, q. 5, art. 8, sic dicit : « Corpus habet duplicem actionem. Unam quidem, secundum proprietatem corporis : ut scilicet agat per motum; hoc enim proprium est corporis, ut motum moveat et agat. Aliam autem actionem habet secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum, et participat aliquid de modo ipsarum, sicut naturæ inferiores consueverunt aliquid participare de proprietate naturæ superioris, ut apparet in quibusdam animalibus quæ participant aliquam similitudinem prudentiæ, quæ est propria hominum. Hæc autem est actio corporis, quæ non est ad transmutationes materiæ, sed ad quamdam diffusionem similitudinis formæ in medio secundum similitudinem spiritualis intentionis, quæ recipitur de re in sensu vel intellectu. Et hoc modo sol illuminat aerem et color speciem suam multiplicat in medio, etc. » — Ex quibus potest concordari controversia superius tacta, ut scilicet dicamus quod nullum corpus agit nisi per motum proprium, loquendo de actione sibi propria et connaturali, ut corpus est; potest tamen agere non motum, immo quiescens, loquendo de actione quæ sibi competit ex participatione superioris naturæ, etc.

(α) *nisi*. — Om. Pr.
(β) *corporis*. — *voraginis* Pr.

Secunda conclusio est quod, omnes motus naturales corporum inferiorum, convenientes corpori ut corpus est, reducuntur, sicut in causam, in motum corporum cœlestium.

Hanc ponit, 1 p., q. 115, art. 3, ubi sic : « Cum omnis multitudo ab unitate procedat, quod autem est immobile, uno modo se habet, quod vero movetur, multipliciter, considerandum est, in tota natura, quod omnis motus ab immobili procedit; et ideo, quanto sunt aliqua immobiliora, tanto sunt magis causa eorum quæ sunt mobilia. Corpora autem cœlestia sunt magis immobilia, inter alia corpora; non enim moventur nisi motu locali. Et ideo motus horum inferiorum corporum, qui sunt varii et multiformes, reducuntur in motum corporum cœlestium sicut in causam. » — Hæc ille.

Item, 2. *Sentent.*, dist. 15, q. 1, art. 2 : « Corpora, inquit, cœlestia causant generationem et corruptionem in istis inferioribus, inquantum motus eorum est causa omnium mutationum inferiorum. Sed, cum omnis motus sit actus moventis et moti, oportet quod in motu relinquatur virtus motoris, et virtus mobilis. Unde, ex ipso mobili, quod est corpus, habet virtutem movendi inferiora corpora ad dispositiones corporales. Ex parte autem motoris, qui est substantia spiritualis, quæcumque sit illa, habet virtutem movendi ad formas substantiales, secundum quas est esse specificum, quod divinum esse dicitur. Relinquitur autem virtus spiritualis substantiæ in motu corporis cœlestis, ad modum quo virtus motoris relinquitur in instrumento. Et per hunc modum omnes formæ naturales descendunt a formis quæ sunt sine materia, ut dicit Boetius, in lib. *de Trinitate*, et Commentator, in 12. *Metaphysicæ*, sicut formæ artificiatorum ab artifice. » — Hæc ille.

Item, *de Potentia Dei* (q. 5, art. 8) ubi supra : « Sicut, inquit, habetur in lib. *de Causis*, quando causa prima retrahit actionem suam a causato, oportet etiam quod causa secunda retrahat actionem suam ab eodem; eo quod causa secunda habet hoc ipsum quod agit, per actionem causæ primæ, in cujus virtute agit. Cum autem omne agens agat secundum quod est actu vel in actu, oportet, secundum hoc accipere ordinem causarum agentium, secundum quod est ordo earum in actualitate. Corpora autem inferiora minus habent de actualitate (α) quam corpora cœlestia. Nam in corporibus inferioribus non est tota potentialitas completa per actum, eo quod

(α) *actualitate*. — *causalitate* Pr.

materia substans uni formæ, remanet in potentia ad formam aliam; quod non est in corporibus cœlestibus; nam materia corporis cœlestis non est in potentia ad aliam formam; unde sua potentialitas tota est terminata per formam quam habet. Substantiæ vero separatæ, sunt perfectiores in actualitate quam etiam corpora cœlestia; quia non sunt compositæ ex materia et forma, sed sunt quædam formæ subsistentes. Quæ tamen deficiunt ab actualitate Dei, qui est suum esse; quod de aliis substantiis separatis non contingit. Sicut etiam videmus quod elementa se superant ad invicem secundum gradum actualitatis, eo quod aqua plus habet de specie quam terra, aer quam aqua, et ignis quam aer. Ita etiam est in corporibus cœlestibus, et substantiis separatis. Elementa igitur agunt in virtute corporum cœlestium, et corpora cœlestia in virtute substantiarum separatarum. Unde, cessante actione substantiæ separatæ, oportet quod cesset actio corporis cœlestis; et, ea cessante, oportet quod cesset actio corporis elementaris. Sed sciendum est quod corpus habet duplicem actionem, etc., » ut recitatum est in prima conclusione. Post quæ verba, immediate sequitur sic : « Uterque autem modus actionis in istis inferioribus causatur ex corporibus cœlestibus : nam ignis calore suo transmutat materiam ex virtute corporis cœlestis; et corpora visibilia multiplicant suas species in medio, virtute luminis, cujus fons est in cœlesti corpore. Unde, si actio utraque corporis cœlestis cessaret, nulla actio in istis inferioribus remaneret. Sed, cessante motu cœli, cessabit prima actio, sed non secunda. Et ideo, cessante motu cœli, erit quædam actio in istis inferioribus, illuminationis et immutationis medii a sensibilibus; non autem erit actio, per quam transmutatur materia, quam sequitur generatio et corruptio. » — Hæc ille.

Item, 3. *Contra Gentiles*, cap. 82 : « Primum, inquit, in quolibet genere, est causa eorum quæ sunt post. Inter omnes autem alios motus, primus est motus cœli. — Primo quidem, quia motus localis est primus inter omnes motus : et tempore, quia solus potest esse perpetuus, ut probatur, 8 *Physicorum* (t. c. 54 et seq.); et natura, quia sine ipso non potest esse aliquis aliorum motuum : non enim (α) augmentatur aliquid, nisi præexsistente alteratione, per quam quod prius erat dissimile convertatur et fiat simile; neque alteratio potest esse, nisi præexsistente loci mutatione, quia, ad hoc quod fiat alteratio, oportet quod alterans sit magis propinquum alterato nunc quam prius. Est etiam prior perfectione, quia motus localis non variat rem secundum aliquid ei inhærens, sed solum secundum aliquid extrinsecum; et propter hoc est rei jam perfectæ. — Secundo. Quia etiam inter motus locales, est motus circularis prior : et tempore, quia solus ipse potest esse perpetuus, ut probatur, 8. *Physicorum* (t. c. 54 et seq.); et naturaliter, quia est magis simplex et unus, cum non distinguatur secundum principium et medium et finem, sed totus sit quasi medium; et etiam perfectione, quia reflectitur ad principium. — Tertio. Quia solus motus cœli semper invenitur regularis et uniformis. In motu enim naturali gravium et levium fit additio velocitatis in fine; in violentis autem, additio tarditatis. Oportet ergo quod motus cœli sit causa omnium aliorum motuum. » — Hæc ille.

(α) *enim.* — *autem.* Pr.

Ex quibus potest colligi talis ratio : Primum in quolibet genere, prioritate temporis, naturæ, et perfectionis, est causa aliorum ejusdem generis. Sed motus cœlestis est illo modo prior inter alios motus. Igitur, etc.

Multæ aliæ conclusiones poni possent. Sed non legi impugnatores. Ideo dimittantur; quia solas impugnatas, directe aut indirecte, pono.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

ADDUCUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — CONTRA PRIMAM ET SECUNDAM CONCLUSIONES

Argumenta Durandi. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra primam et secundam conclusiones simul, per argumenta Durandi (dist. 15, q. 3) eas impugnantis. Unde ipse supponit talem divisionem. Differunt, inquit, motus et actio : quia motus est quæcumque mutatio successiva, sive ad locum, sive ad formam; actio autem solum est mutatio secundum formam. Cum igitur quæritur, utrum cœlum agat per motum, intelligitur de actione proprie dicta, per quam cœlum causat aliquam formam substantialem aut accidentalem in istis inferioribus. Quo supposito, dicendum est quod id per quod aliquid agit, potest intelligi dupliciter. Uno modo, quod illud sit ratio formalis in agente, per quam agit; sicut calor in igne est formalis ratio per quam calefacit. Alio modo potest intelligi agere per aliquid, non quod sit sibi ratio agendi modo jam dicto, sed quia est ipsamet actio; sicut ignis dicitur calefacere per calefactionem. Et præter istos duos modos, quidam addunt tertium, scilicet quod aliquid dicitur agere per alterum, quod nec est sibi ratio agendi tanquam forma, nec est ipsamet actio, sed est aliud necessario requisitum ad hoc quod agens agat; sicut ponitur exemplum de securi : quæ, ad hoc quod possit secare, requiritur quod sit acuta et (α) de materia dura; requiritur etiam quod sit

(α) *et.* — *etiam* Pr.

mota a secante : sed duo prima, scilicet acuties et durities, sunt ei ratio agendi, tanquam forma agentis; sed motus solum est aliquid necessario requisitum ad hoc quod securis agat ut instrumentum, quod non agit nisi motum. Si ergo conclusio intelligatur primo modo, sic dicendum est quod cœlum non agit per motum : quia motus localis nulla est ratio agendi; nec universaliter aliquis motus secundum se, sed (α) solum ratione termini. Quod sic patet. Illud quod non ponit in eo in quo est aliquid absolutum, non potest esse principium actionis; quia, sicut respectus secundum se non terminat aliquam actionem, sic nec principiat : principium enim actionis et terminus sibi invicem correspondent. Sed motus secundum se non ponit in eo in quo est aliquid absolutum, sed, si ponit (β), hoc est ratione sui termini. Ergo motus secundum se non potest esse principium seu ratio alicujus actionis in alterum, nisi ratione sui termini tantum. Et hoc potest dici de motu alterationis. Aqua enim calefacta potest calefacere alterum, non solum cessante motu calefactionis, sed etiam dum est in calefieri, quia jam habet aliquid de termino, scilicet de caliditate. In motu autem locali neutrum est; quia nec ratione sui, nec ratione termini ad quem est, ponit aliquid absolutum. Quod patet multipliciter. Primo sic. Quia omne quod ponit in aliquo formam absolutam, facit ipsum aliud vel alterum : forma enim substantialis facit aliud; accidentalis vero, alterum. Sed motus localis non facit aliud, nec alterum ; quia jam esset generatio vel alteratio. Igitur, etc. Secundo. Quia, si poneret aliquid absolutum, illud esset locus. Sed locus non est in locato, sed in locante : est enim ultimum continentis. Igitur, etc. Tertio. Non omne movens est agens, 1. *de Generatione*. Sed si motus localis poneret aliquid esse movens, omne movens (γ) esset agens; in alio enim a motu locali non est instantia. Ergo, etc. Nullo modo ergo potest motus localis alicujus esse ratio agendi; nec hoc unquam aliquis doctor asseruit, ut puto. Item, nec secundo modo motus cœli potest esse actio per quam cœlum agat in alterum : quia actio non est in agente, sed in passo; sed motus cœli est in cœlo, et universaliter omnis motus est in mobili cujus est motus; ergo motus cœli, vel cujuscumque mobilis, non potest esse actio per quam cœlum, vel quodcumque aliud mobile agat in alterum (δ).

Si autem tertio modo intelligatur quæstio, an scilicet motus cœli requiratur ad hoc ut cœlum agat in inferiora, licet non sit ei ratio agendi, ut dictum fuit de securi in exemplo adducto, sic videtur quod motus cœli non requiratur ad hoc quod cœlum agat in hæc inferiora, sed solum ad novitatem actionis et alternationem (α) generationis et corruptionis et cæterarum mutationum. Primum probatur dupliciter. Primo sic. Quia illud quod non est necessarium (β) in corpore generabili et corruptibili ad agendum, nec in cœlo. Sed motus localis non est necessarius in generabilibus et corruptibilibus, ad hoc ut agant. Ergo nec in cœlo. Minor patet : quia magnes non motus localiter alterat ferrum; et ignis non motus localiter (γ), calefacit sibi appositum ; quod si moveatur, hoc accidit; quare, etc. Secundo : quia cœlum empyreum agit in hæc inferiora, nec tamen movetur, secundum te; igitur, etc. Secundum vero patet, scilicet quod motus cœli exigatur ad novitatem actionis vel ad alternationem actionum : quia ad actionem requiritur quod agens et passum sint approximata; quo facto, necessario sequitur actio, nisi sit aliud impediens. Si igitur aliqua actio sit de novo, oportet quod de novo activum sit approximatum passivo. Hæc autem approximatio fit per motum localem; et ideo motus localis præexigitur ad novitatem actionis. Et ad hunc intellectum procedit ratio Aristotelis, 8. *Physicorum* (t. c. 55). Item, ad alternationem actionum : quia enim idem, manens idem, natum est (δ) facere idem, 2. *de Generatione* (t. c. 56); ideo, si non moveretur cœlum, sol et astra, quæ semper eodem modo se haberent ad determinatas partes terræ, semper idem facerent; nec esset in eadem parte alternatio diei et noctis, caloris et frigoris, et æstatis et hyemis, sed unum et idem semper. Ad hoc igitur ut sit circa easdem partes terræ horum alternatio, requiritur quod corpora astrorum per motum cœli quandoque sint præsentia, quandoque absentia, ut innuit Philosophus, 2. *de Generatione* (t. c. 56), dicens quod motus circuli obliqui est causa alternationis generationis (ε) et corruptionis, quia adducit et abducit (ζ) generans. Sic igitur patet quod motus non est ratio agendi in alterum, nec coexigitur ad actionem, nisi propter novitatem actionis.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Durandi. — Contra secundam conclusionem in speciali arguit (ibid.).

Primo, contra rationem ibi adductam de 3. *Contra Gentiles*, dicit quod non valet. Cum enim dicitur quod illud quod est primum in aliquo genere, etc.; — hoc intelligitur de primo in genere causalitatis. Primum autem in genere prædicamentali non oportet esse causam aliorum; non enim color albus, qui est

(α) *sed.* — Om. Pr.
(β) *si ponit.* — *in potentia* Pr.
(γ) *omne movens.* — Om. Pr.
(δ) *Item.* — Ad. Pr.

(α) *alternationem.* — *alternationis* Pr.
(β) *necessarium.* — *activum* Pr.
(γ) *ferrum; et ignis non motus localiter.* — *et* Pr.
(δ) *est.* — Om. Pr.
(ε) *generationis.* — Om. Pr.
(ζ) *et abducit.* — Om. Pr.

primus in genere colorum, est per se causa aliorum in aliquo genere causalitatis. Motus autem localis non est primus in genere causalitatis, quia nullum genus causalitatis habet super alios, ut patet inducendo in generibus causarum. Item, nec ille motus est primus in genere prædicamentali, quia non est in eodem genere cum aliis; non enim omnes motus sunt in eodem genere, sed in diversis : sicut alteratio est in genere qualitatis; augmentum et diminutio, in genere quantitatis; loci mutatio, in prædicamento *ubi*.

Secundo. Quia, licet motus localis requirat subjectum magis perfectum quam generatio vel alteratio, ipse tamen motus est minus perfectus quam generatio vel alteratio; quia, sicut agens est perfectius quod minus supponit in actione sua et plus producit, sic generatio et alteratio sunt perfectiores quam motus localis, quia plus ponunt vel producunt et minus supponunt.

Tertio (Ibid., q. 1). Contra aliud in illa conclusione contentum, scilicet quod motus cœli vel cœlum in virtute intelligentiæ agat. Quia, si, inquit, cœlum in virtute intelligentiæ posset aliquod vivens generare, istud esset : vel per motum ab intelligentia causatum; vel per aliquam virtutem ab intelligentia influxam. Non per motum; quia motus localis non potest esse ratio agendi. Nec per aliquam virtutem cœlo influxam; quia vel esset influxa immediate ab intelligentia, vel mediante motu : non immediate, quia intelligentia non agit ad formam immediate; nec mediante motu, quia per motum localem, qualis est motus cœli, nihil acquiritur. Ex hoc arguitur sic : Quod non acquirit virtutem agendi, non acquirit virtutem producendi. Sed cœlum ab intelligentia movente ipsum, non acquirit virtutem agendi, ut probatum est. Igitur.

II. Argumenta Henrici. — Contra eamdem conclusionem, dudum arguerunt multi, quorum objecta sufficienter evacuavit Correptor Corruptoris (α). Ideo hic non curo ponere, nisi tantum objecta Henrici, 11. *Quodlibeto*, q. 15. Ipse siquidem ibidem vult probare quod, cessante motu cœli, multa possent inferius moveri.

Primo. Quia, si grave esset sursum, nullo impediente, descenderet, etiam stante cœlo; aliter esset perpetua violentia, et sine inferente violentiam.

Secundo. Quia animal, stante cœlo, non impediretur a suo motu progressivo; cum etiam dicat Averroes quod iste motus esset in vacuo.

Tertio. Quia tunc animalia quæ reperirentur viva in hora status cœli, semper naturaliter manerent; et si essent etiam mortua cadavera, manerent semper.

Quarto. Quia, cessante motu cœli, multa possent corrumpi, licet non generari : quia ad corruptionem sufficit defectus virtutis conservantis rem, non autem requiritur causa positiva; unde, cum cœlum per se suo motu sit causa generationis, vim generativam per motum suum influendo, corruptio fit etiamsi nihil sit extra a quo moveatur res : ergo (α), stante cœlo, non esset generatio; esset tamen corruptio, non per agens extra, sed per defectum virtutis conservantis intra. Mixta enim non solum generantur virtute cœli; sed etiam conservantur quousque virtus conservans non subtrahatur : et tunc sequitur corruptio ex virtute deficiente; unde in tali corruptione non est quærenda causa positiva, sed negativa; unde Commentator, 2. *de Generatione*, dicit quod ignis, cum non movebit per principium movens, movebit ad corruptionem tantum.

Quinto. Quia Philosophus, ibidem, dicit generationem et corruptionem fieri per motus contrarios, quia : generationem, eo quod adducit vim generativam; et corruptionem, per eum qui abducit vim generativam et conservativam.

Sexto. Quia omne corruptibile, necesse est corrumpi; quia necesse est periodum cujuslibet ad finem venire, ad quem cum pervenit, cessabit influentia conservans : et si paulatim subtrahatur, paulatim corrumpetur; et si subito, vel simul, subito corrumpetur. Cessat autem influxus cœli, quando cessat motus ejus; et ideo, si cœlum staret, omnia corruptibilia corrumperentur; cujusmodi sunt mixta. Elementa autem, quia ex se sunt incorruptibilia, nec sunt corruptibilia, nisi per accidens, quia sunt in potentia ad formas aliorum elementorum et mixtorum; ideo, cessante motu cœli, cessabit generatio et corruptio elementorum, quæ non fit nisi virtute cœli.

Septimo. Quia articulus condemnatus est, dicere quod, cessante motu cœli, ignis non posset comburere stupam.

Item, potest argui contra conclusionem : quia tempore Josue, cessavit motus cœli; et tamen (β), cœlo quiescente, multæ transmutationes naturales et non miraculosæ factæ sunt.

Item, quia, secundum Augustinum, cœlo quiescente, rota figuli posset moveri; et tunc esset motus et tempus; igitur.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

DANTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam et secundam conclusiones

Ad argumenta Durandi. — Quantum ad tertium articulum, respondetur

Ad primum contra primam et secundam conclu-

(α) *Corruptoris.* — *Correptorii* Pr.

(α) *ergo.* — Om. Pr.
(β) *tamen.* — *cum* Pr.

siones. Et quia ibi implicantur multa; — ad primum quod ibi dicitur, quod non omnis motus est actio, licet omnis actio, etc.; — dicitur quod illa distinctio est contra Philosophum, 3. *Physicorum,* et Commentatorem, et Auctorem *sex principiorum,* et communiter contra omnes peripateticos volentes quod omnis motus corporalis est cum aliqua actione, licet non omnis actio sit cum motu aut mutatione proprie loquendo. Ulterius dicitur quod distinctio secunda ibidem facta, qua dicitur quod illud quo aliquid agit, potest sumi tripliciter, quia aut est ratio agendi, aut actio, aut aliquid sine quo non potest exerceri actio, — non valet : quia non videtur quod tertium membrum ponat in numerum cum duobus primis, utputa quod aliquid nullo modo sit ratio agendi in nullo genere causæ, nec sit actio, et tamen sit necessario requisitum ad agendum; omnis enim effectus poni potest positis suis causis et causatione vel actione causarum, quocumque alio circumscripto. Et ad probationem ibidem adductam de motu securis, etc.; — dicitur quod, sicut omnis dispositio materiæ vel subjecti ad recipiendum actionem vel impressionem agentis reducitur ad genus causæ materialis, ita omnis dispositio agentis aut moventis, ad hoc quod moveat vel agat, reducitur ad genus causæ efficientis qualitercumque. Unde in exemplo de securi, dicitur quod motio securis ab artifice, est sibi ratio agendi. Et tunc, descendendo ad propositum magis in speciali, dicitur quod cœlum agit per motum qui est in eo, tanquam per rationem agendi, ita quod motus ille est dispositio agentis ad hoc quod agat in hæc inferiora. Et ad primam hujusmodi improbationem, dico, primo, quod aliquid potest dici ratio agendi alicui agenti sex modis : primo, sua forma substantialis; secundo, sua naturalis potentia activa, quæcumque illa sit; tertio, qualitates aliquæ, sive sint habitus, aut aliæ dispositiones; quarto, virtus influxa a superiori agente, si sit agens instrumentale; quinto, quantitas, quæ etiam aliquid confert ad agendum, aliter namque agit magnus ignis, quam parvus; sexto, habitudines respectivæ, puta distantia, et proportio agentis ad passum, et similia, et generaliter omnis conditio agentis aliquid conferens ad actionem, aut quantum ad substantiam actus, aut quantum ad ejus modum, puta velocitatem, tarditatem, magnitudinem, parvitatem, intensionem, aut remissionem. Dico secundo, quod motus localis potest dici ratio agendi suo mobili, quarto et sexto modo. Corpus enim movens aliud corpus, proportionatur sibi per hoc quod movetur, sicut tangit sanctus Thomas, 1 p., q. 25, art. 2, in solutione tertii : « Corpus, inquit, movens aliud corpus, est agens univocum, etc. » Dicitur tertio, quod motus localis ratione sui termini extrinseci ponit aliquid absolutum, scilicet locum, licet terminus ejus intrinsecus non sit quid absolutum, sed quid respectivum, puta ipsum *ubi;* et hoc secundum opinionem superius tactam : quia sanctus Thomas quandoque videtur dicere quod motus localis non est aliud quam successio diversorum locorum circa idem mobile, ut patet in 4. *Sent.,* dist. 44, q. 2, art. 3, q[la] 3; quandoque autem dicit illum esse subjective in mobili : et sic isto modo oportet quod ponat motum localem esse quid aliud a loco; quod non videtur posse dici, nisi sit *ubi* fluens. Dico quarto, quod (α) respectus potest esse ratio agendi aliquo modo, ut dictum est, licet non primaria et principalis; et similiter potest esse terminus motus, ut patet de *ubi;* quod etiam oportet arguentem dicere : cum in eadem quæstione dicat quod locus non est terminus motus, cum præcedat illum, sed esse in loco; oportet autem quod per esse in loco intelligat quid respectivum, et non quid absolutum, quia, secundum eum, motus localis non ponit aliquid absolutum in suo mobili. Tres ergo probationes per eum adductæ, ad probandum motum localem non ponere quid absolutum in mobili, conceduntur, licet tertia falsum assumat, scilicet quod non omne movens est agens, ut supra dictum est, nisi stricte accipiat agens pro illo quod producit formam absolutam; tunc enim verum diceret. Quod autem cœlum non agat per motum tanquam per actionem, conceditur.

Quod vero dicit motum non esse necessarium ad hoc quod cœlum agat in hæc inferiora; — dicitur quod juxta præhabita, duplex est actio cœli. Quædam quidem, transmutativa materiæ ad formam substantialem, actu vel potentia proxima; et de ista dicitur quod non est a cœlo nisi per motum. Alia vero est actio similis actioni substantiæ separatæ; et ad hanc non requiritur motus; cujusmodi est illuminatio. Et ad probationem in oppositum, dicitur quod nullum corpus generabile et corruptibile agit quamcumque actionem nisi virtute cœli, loquendo de actione naturali, nullo modo libera; quod dico propter motus corporales hominis, qui est liberi arbitrii. Et ideo non oportet quod, si corpus inferius generabile et corruptibile agit non motum, sed quietum, quod ideo cœlum possit agere non motum, sed quietum; quia cœlum est principalior causa talis actionis. Dicitur ulterius, quod nec magnes, nec aliud corpus generabile potest agere totaliter quiescens : tum quia omnem ejus actionem præcedit localis approximatio sui vel alterius; tum quia non agit nisi ex influxu cœli, receptio autem talis influxus motio quædam est; tum quia multi dicerent quod magnes non trahit ferrum nisi motione causæ finalis, effective autem movetur a generante quod dedit sibi talem naturam ut ad præsentiam magnetis moveatur; tum quia in magnete præcedit aliqua alteratio vel resolutio antequam attrahat (β) alia. De

---

(α) *quod.* — *quia* Pr.
(β) *attrahat.* — *calefaciat* Pr.

hoc Commentator, 7. *Physicorum*, comm. 10 : « Ad hoc, inquit, quod quæritur, quod plura attrahentia videntur attrahere sine tactu (α) et motu ; dicendum est quod hæc attractio dicitur æquivoce. Attractio enim, in rei veritate, est illa qua attrahens movetur cum attracto ; et hoc, quando attractum ad ipsum fuerit quiescens, necesse est ut motus attrahentis sit velocior quam motus attracti ; et hoc videtur in virtutibus voluntariis, etc. » Sequitur : « Attractio autem in qua attrahens est quiescens, et attractum est motum, non est attractio in rei veritate, sed attractum movetur ex se, attrahens ut perficiat se, ut lapis movetur ad inferius, et ignis superius. Et similiter oportet hoc intelligere de motu ferri ad magnetem et alimenti ad membrum, verbi gratia, de motu sanguinis ad superiora corporis, et universaliter nutrimenti arborum ad superiora earum. Sed est differentia inter illa, et illa quæ moventur ad locum proprium : quoniam illa moventur ad locum, sive ille fuerit propinquus, sive remotus ; nutrimenta vero non moventur ad nutriendum, nisi cum fuerint in aliqua dispositione demonstrata. Et similiter ferrum non movetur ad magnetem, nisi cum fuerit in aliqua qualitate demonstrata ; et ideo magnes quando fricatur (β) cum alleo amittit virtutem : nam ferrum tunc non acquirit de lapide, in illa dispositione, qualitatem per quam innatum est moveri (γ) per se ad lapidem ; et hoc manifestum est in ambra (δ), quod attrahit paleam quando calefit. » — Secunda probatio, quæ adducitur de cœlo empyreo, non est contra nos : illud enim cœlum non agit actione transmutativa (ε) materiæ ; ideo potest agere quiescendo, ut supra dictum est. Illa vero quæ addit arguens, quomodo scilicet motus cœli exigatur ad novitatem, et ad alternationem actionum ; — bene dictum est, quia ad hoc requiritur, sed non præcise.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** contra secundam conclusionem, dicitur quod ista propositio, Primum in unoquoque genere causa est aliorum ejusdem generis, non debet sic glossari, quod primum in genere causalitatis est causa aliorum ; quia glossa ista derisibilis est, et nihil dicit aliud nisi quod prima causa est causa, de quo nunquam aliquis dubitavit. Sed debet intelligi et glossari sic, quod illud quod inter res ejusdem generis est prius perfectione, et natura, et tempore, habet aliquam causalitatem super alia illius generis. Et ad hunc sensum ponitur ab Aristotele, 2. *Metaphysicæ* (t. c. 4). Cum autem dicit arguens, quod habet instantiam, quia albedo, etc. ; — dicitur quod albedo, quantum ad suum formale quod est lux quæ primo inest albedini, est causa quasi formalis et constitutiva omnium colorum. Quod autem ulterius addit, quod scilicet non omnes motus sunt unius generis, etc. ; — verum est quoad sua materialia, quia ubi, et qualitas, et quantitas sunt diversa genera prædicamentalia ; sed non sic accipitur genus a Philosopho in maxima supradicta, sed largius, eo modo quo dicimus omnia vera esse unius generis, et omnia bona similiter ; ita quod verum et bonum communiter dicantur genera, et proportionabiliter motus dicatur unum genus ad omnes motus, ratione illa, quod est formale in illis, scilicet esse actum in potentia : ita quod omnia illa dicantur ejusdem generis, quæ conveniunt in una communi intentione univoca vel analoga.

Ad secundum dicitur quod antecedens est manifeste contra Philosophum et Commentatorem, 8. *Physicorum*, comm. 57, et multis sequentibus, ubi expresse et ex intentione probant motum localem esse priorem aliis duratione, natura, et perfectione. Nec valet probatio ad oppositum, qua dicitur quod generatio et alteratio plus ponunt et minus supponunt quam motus localis. Tum quia falsum est quod assumitur : licet enim generatio et alteratio plus ponant in suo mobili et suo subjecto, tamen motus localis plus ponit in alieno subjecto : cum sit causa generationis et alterationis et præcedat eas necessario ; ideo quidquid causat generatio et alteratio, causat motus localis. Tum quia, cum accidens non transcendat perfectionem sui subjecti essentialem, et generatio habeat imperfectissimum subjectum, et in pura potentia, alteratio vero consimiliter habeat subjectum potentialius et imperfectius subjecto motus localis, quod, in quantum hujusmodi, est minime in potentia, impossibile est quod sint perfectiores motu locali. Tum quia finis est potior his quæ sunt ad finem ; hic autem motus est finis aliorum, sicut et subjectum ejus, quod est ens completum, finis est subjectorum generationis et alterationis. Tum quia similitudo ibidem adducta, non valet, de agente quod plura ponit et producit et pauciora supponit : quia perfectio agentis cognoscitur ex effectu, non autem perfectio motus aut mutationis ex suo termino ; quia alia est comparatio agentis ad suum effectum, et alia motus ad suum terminum. Agens enim continet totam perfectionem sui effectus ; motus autem se habet ad terminum, non effective, sed ut potentia ad actum et ut imperfectum ad perfectum ; unde excluditur, superveniente termino suo ; unde quanto terminus ad quem est perfectior, tanto motus vel mutatio ad illum est imperfectior, utputa privatio majoris perfectionis deterior est privatione minoris, et potentia ad perfectiorem actum potentia

(α) *tactu.* — *tractu* Pr.
(β) *fricatur.* — *fertur* Pr.
(γ) *innatum est moveri.* — *innata est* Pr.
(δ) *ambra.* — *cacabo* Pr.
(ε) *transmutativa.* — *transsumptiva* Pr.

ad imperfectiorem; et hoc est verum et debet intelligi hoc modo, scilicet comparando unum genus motus ad aliud, ut loci mutationem ad alterationem; non autem unam speciem motus ad aliam ejusdem generis, ut generationem hominis ad generationem asini.

Ad tertium dicitur quod intelligentia immediate influit cœlo, et mediante cœlo influit motui cœli. Nec valet improbatio hujus. Licet enim intelligentia non possit immediate influere rei corporali aliquam formam se habentem per modum habitus et formæ quietæ, propter incapacitatem corporis; potest tamen influere formam se habentem per modum passionis intentionalis, et exsistentem magis in fieri quam in facto esse : cujusmodi est virtus influxa cœlo. Et de hoc alias dictum est.

II. Ad argumenta Henrici. — Ad primum Henrici contra eamdem conclusionem, dicitur quod, si omnes motus naturales habent essentialem ordinem ad motum cœli, ut ipse concedit, tunc, eo cessante, grave non descenderet. Non enim in essentialiter ordinatis ponitur secundum, ablato primo; immo nullum posteriorum poni potest. Constat autem quod motus gravis, cum non sit primus motus, et tamen inter motus naturales est aliquis ordo, oportet quod essentialiter ordinetur ad motum primum. Præterea : Grave non movetur deorsum, nisi virtute formæ acceptæ a generante particulari, quod non egit sine influentia primi alterantis et generantis; et per consequens, nec forma gravitatis habet quod inferius descendat, nisi in virtute primi generantis : quæ subtracta est, quando motus subtrahitur; et ideo, cum illa forma non moveat nisi in virtute utriusque generantis, particularis scilicet et universalis, quæ subtrahitur per subtractionem motus, ideo grave non descenderet, si cœlum staret. Unde philosophi, sicut reputarent impossibile quod grave non impeditum sursum staret, sic quod motus cœli cessaret. — Quod autem dicit quod si grave non descenderet, stante cœlo, tunc violentia esset perpetua; — dicendum quod, si grave poneretur extra locum suum et ibi perpetuo remaneret, non esset inconveniens, hoc posito, quod violentia esset perpetua. Sed non esset simpliciter violentia; quia grave non est natum ferri deorsum, nisi supposita influentia motus cœli. Unde, licet esset contra naturam gravis, ut particularis est, non tamen esset contra eam, ut comparatur ad universalem causam; sicut motus quo ignis movetur naturaliter in sphæra sua, est naturalis ei per comparationem ejus ad causam universalem. Et ideo non esset simpliciter violentia, tunc, si grave staret; quia aliquid esset ibi de naturalitate. — Item, cum dicit quod esset violentia sine inferente; — dicendum quod impediens esset ne grave descenderet. Sed impediens aliquid duplex est : unum positivum, sicut columna impedit ne grave descendat; aliud privativum, sicut subtractio causæ motus. Et sic cessatio motus cœli impediret ne grave descenderet.

Ad secundum dicitur quod idem esset, quod dicitur de motu gravium et levium, etiam de omni alio motu (α), nisi de motibus hominis, qui non sunt naturales, sed subsunt libero arbitrio.

Ad tertium dicitur quod, si cadavera remanerent post cessationem motus cœli, semper manerent. Et similiter animalia, si remanerent, semper remanerent. Cum enim corruptio fiat per motum, et nullus motus naturalis ad formam possit esse postquam cessaverit motus primus, talia animalia, vel cadavera, vel alia mixta, non possunt ab aliquo agente naturali corrumpi; quia tale agens (β) non agit ad formam sine motu prævio. Nec potest dici quod miscibilia redeant ad naturas proprias : tum quia hoc non est sine motu naturali, qui non est possibilis cum cessaverit motus primus; tum quia esset quædam generatio, quia miscibilia quæ non sunt actu in mixto, fierent entia in actu sub propriis formis, et sic fieret motus ad formam.

Ad quartum dicitur quod, cessante primo motu, sicut non esset generatio, ita nec corruptio. Cujus ratio dicta est. Sicut enim generatio est terminus alterationis, sic et corruptio. Cessante autem motu cœli, si solveretur proportio miscibilium in mixto, oporteret quod fieret generatio : quia quando aliquid de ente in potentia reducitur ad esse in actu simpliciter, tunc est generatio; sic autem esset, quando corrumperetur mixtum, cessante motu cœli : quia elementa, quæ sunt in mixto in potentia et non secundum proprias formas, fierent in actu sub propriis formis; ergo tunc non esset corruptio sine generatione, sicut arguens putat, licet esset sine alteratione præcedente, quia in instanti quo cessaret motus cœli, dissolveretur mixtum. — Quod autem allegatur de Commentatore; — dicendum quod ignis ad nihilum posset movere, si cœlum staret. Posito tamen, per impossibile, quod moveret, magis moveret ad corruptionem; quia virtutem generativam non habet ad exequendum, nisi supposito motu. — Et cum Philosophus dicit quod nihil fit nisi moveatur, corrumpitur (γ) autem cum nihil movetur; — non est ad propositum : quia intelligitur sic, quod nihil fit simpliciter, nisi moveatur ab aliquo extra, quia nihil reducit se de potentia ad actum vel ad esse simpliciter. Corrumpitur (δ) tamen aliquid cum a nullo movetur extra; quia in se habet causam suæ corruptionis, quia scilicet compositum ex contrariis; supponitur tamen motus cœli, sine quo compositum ex contrariis corrumpi non posset, nisi uno solo modo, scilicet instanti quo motus cœli cessaret; sed

(α) *etiam de omni alio motu.* — Om. Pr.
(β) *tale agens.* — Om. Pr.
(γ) *corrumpitur.* — *corripitur* Pr.
(δ) *Corrumpitur.* — *Corripitur* Pr.

nec prius nec post cessationem corrumpi posset, nisi semper in virtute primi motus.

Ad quintum dicitur quod Philosophus, ubi allegatur, non intendit quod sit aliquis motus per se ad corruptionem; unde, cum sol declinat a nobis, accedit ad aliqua loca ubi generantur aliqua quæ prius non generabantur, quæ etiam corrumpuntur in declinatione solis.

Ad sextum patet responsio ex prædictis. Quod autem dicit elementa esse incorruptibilia per se, falsum est. Licet enim non habeant in se principium suæ corruptionis, sicut mixta quæ sunt composita ex contrariis, et non possint corrumpi nisi ab extrinseco, non tamen debent dici per se incorruptibilia; sicut, licet corpus inanimatum non moveatur nisi ab extrinseco, non tamen debet dici quod sit per se immobile, nisi accipiendo per se, id est, a se non est mobile. Cessante autem cœlo, remanebunt elementa; quia sunt ultimi termini resolutionis ad quæ mixta habent resolvi. Et quia nullus motus naturalis erit ultra, ideo semper remanebunt incorrupta.

Ad septimum dicitur quod error est dicere quod, cessante motu cœli, ignis non posset comburere stupam per divinam potentiam. Sic enim negant hoc quidam philosophi, dicentes quod Deus non posset novos effectus naturales inferius producere sine motu cœli, et per consequens nec facere quod ignis combureret stupam; quod falsum est. Sed positio nostra non ponit hoc. Prædictæ responsiones sunt Bernardi de Gannato, quæ sunt sufficientes.

Ad octavum dicitur quod, sicut illa statio solis miraculose facta est (α), sic miraculose factum est quod, illo stante, corpora inferiora suos motus exercerent naturales.

Ad nonum dicitur quod Augustinus loquitur de potentia divina vel angelica vel etiam humana; nos autem loquimur de potentia naturali physicorum corporum ad suos motus naturales.

Ad argumentum in pede quæstionis factum, negatur tam major quam minor. Major quidem; quia, licet quantitas non sit primaria et principalis ratio agendi, cum sit quid mathematicum inquantum hujusmodi, potest tamen esse ratio agendi secundaria, saltem causa sine qua non, ut supra dictum est. Minor similiter negatur; quia quantitas non est principalis ratio motus aut mobilitatis, sed potius forma naturalis rei cum accidentibus naturaliter eam consequentibus, quæ sunt qualitates; quantitas autem potest dici causa sine qua non.

Et hæc de quæstione sufficiant; de qua benedictus Deus. Amen.

(α) *et.* — Ad. Pr.

DISTINCTIO XV.

QUÆSTIO I.

UTRUM IN HOMINE PRÆTER ANIMAM INTELLECTIVAM SIT ALIA FORMA SUBSTANTIALIS

CIRCA decimamquintam distinctionem 2. *Sententiarum*, quæritur: Utrum in homine, præter animam intellectivam, sit alia forma substantialis.

Et arguitur quod sic. Corpus humanum est corpus mixtum. Mixtio autem non fit secundum materiam; quia tunc esset corruptio sola. Oportet ergo quod formæ elementorum remaneant in corpore mixto, quæ sunt formæ substantiales. Ergo in corpore humano sunt aliæ formæ substantiales, præter animam intellectivam.

In oppositum arguitur: Quia unius rei unum est esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei tantum est una forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit alia forma substantialis quam anima intellectiva.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponetur determinatio sancti Thomæ per conclusiones. In secundo recitabuntur objectiones. In tertio dabuntur solutiones.

ARTICULUS I.

PONITUR DETERMINATIO SANCTI THOMÆ PER CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod in homine non est alia anima quam anima rationalis.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 76, art. 3, ubi sic : « Plato posuit diversas animas esse in corpore uno, secundum organa distinctas, quibus diversa opera vitæ attribuebat, dicens vim nutritivam esse in hepate, concupiscitivam in corde, cognoscitivam in cerebro. Quam quidem opinionem Aristoteles reprobat, in 1. *de Anima* (t. c. 92 et 93), quantum ad illas animæ partes quæ corporeis organis in suis operationibus (α) utuntur, ex hoc quod in animalibus quæ decisa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diversæ operationes animæ, sicut sensus et appetitus. Hoc autem non esset, si diversa

(α) *operationibus.* — *oppositionibus* Pr.

principia operationum animæ, tanquam per essentiam diversæ, diversis partibus corporis distributa essent. Sed de intellectu sub dubio videtur relinquere utrum sit virtus separata ab aliis animæ partibus solum ratione, an etiam loco. Opinio autem Platonis sustineri posset, si poneretur quod anima unitur corpori, non ut forma, sed ut motor, ut posuit Plato; nihil enim inconveniens sequitur, si idem mobile a diversis motoribus moveatur, præcipue secundum diversas partes. Sed si ponatur animam uniri corpori sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest. Primo, quia animal non esset simpliciter unum, cujus essent animæ plures. Nihil enim est (α) simpliciter unum, nisi per formam unam, per quam res habet esse : ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una; et ideo ea quæ denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili, et ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensitiva, et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali, sequeretur quod homo non esset simpliciter unum; sicut Aristoteles argumentatur contra Platonem, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 15), quod si alia esset idea animalis, et alia bipedis, non esset unum simpliciter animal bipes. Et propter hoc, in 1. *de Anima* (t. c. 90), contra ponentes diversas animas in corpore, quærit quid contineat illas, scilicet quid (β) faciat ex eis unum. Et non potest dici quod uniantur per corporis unitatem; quia magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso. — Secundo, hoc apparet impossibile ex modo prædicationis. Quæ enim sumuntur ex diversis formis, prædicantur de invicem per accidens, si formæ non sint invicem ordinatæ, puta cum dicimus quod album est dulce; vel, si formæ sint ordinatæ ad invicem, erit prædicatio per se, in secundo modo dicendi per se, quia subjectum ponitur in diffinitione prædicati : sicut superficies præambula est ad colorem; si ergo dicamus quod corpus superficiatum est coloratum, erit secundus modus prædicationis (γ) per se. Si ergo alia sit forma a qua aliquid dicitur animal, et a qua aliquid dicitur homo, oportet quod : vel unum horum non possit prædicari de altero nisi per accidens, si (δ) istæ duæ formæ ad invicem ordinem non habent; vel quod ibi sit prædicatio in secundo modo dicendi per se, si una animarum sit ad aliam præambula. Utrumque autem horum est manifeste falsum : quia animal per se de homine prædicatur, et non per accidens; homo enim non ponitur in diffinitione animalis, sed e converso. Oportet ergo eamdem esse formam per quam aliquid est animal, et per quam aliquid est homo; alioquin homo non vere esset id quod est animal, ut sic animal per se de homine prædicetur. — Tertio, apparet hoc esse impossibile. Quia una operatio animæ, cum fuerit intensa, impedit aliam; quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset unum per essentiam. — Sic ergo dicendum est quod eadem numero est anima in homine sensitiva, et intellectiva, et nutritiva. Quomodo autem hoc contingat, de facili potest considerari, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formæ differre ad invicem, secundum perfectius et minus perfectum : sicut in ordine rerum, animata sunt perfectiora inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis; et in singulis horum generum, sunt diversi gradus. Et ideo Aristoteles, in 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10), assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis. Et ideo, in 2. *de Anima* (t. c. 31), comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam; sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet sensitiva brutorum, et vegetativa plantarum. Sicut ergo superficies quæ habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona, quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eamdem. » — Hæc ille.

Ex quibus quatuor rationes possunt elici. — Prima talis est : Nulla res, vere et per se una, constituitur ex pluribus formis substantialibus. Sed homo est ens vere et per se unum. Igitur. — Secunda talis est : Cujuslibet propositionis per se in primo modo dicendi per se, ab eadem forma sumitur subjectum et prædicatum. Sed hæc propositio, Homo est animal, est per se in primo modo. Igitur ab eadem forma sumitur subjectum et prædicatum. Homo autem sumitur ab anima rationali; animal vero ab anima sensitiva. Igitur sunt una forma, et non plures; et sic non sunt duæ animæ. — Tertia talis est : Operationes unius et ejusdem suppositi mutuo se impedientes, procedunt ab uno et eodem principio primo. Sed operatio vegetativa et operatio sensitiva sunt hujusmodi. Igitur procedunt ab eodem principio. Constat autem quod una procedit sicut a primo principio ab anima vegetativa, alia vero ab anima sensitiva. Igitur hæc et illa sunt unum, et non duo principia; et sic sunt eadem forma. — Quarta talis est : Sicut se habet figura pentagona ad tetragonam et trigonam, ita se habet anima rationalis ad sensitivam et vegetativam. Sed sic se habet figura pentagona ad tetragonam et trigonam, quod continet eas in virtute; et

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *quid.* — *quod* Pr.
(γ) *prædicationis.* — *prædestinationis* Pr.
(δ) *si.* — *sed* Pr.

ideo superficies habens figuram pentagonam, per eamdem est tetragona et trigona. Igitur sic se habebit anima rationalis ad sensitivam et vegetativam, quod continet illas in virtute; et quod suppositum habens eam, ab ipsa habet quod sit intellectivum, sensitivum et vegetativum. — Quintam rationem adducit ibidem, quæ talis est : « Quia in libro *de Ecclesiasticis dogmatibus* (cap. 15) sic habetur : *Neque duas animas esse in uno homine dicimus, sicut Jacobus et alii Syrorum* (α) *scribunt, unam animalem* (β), *qua animatur corpus, et immixta sit sanguini, et alteram spiritualem, quæ rationi* (γ) *ministret; sed dicimus unam et eamdem esse animam in homine, quæ et corpus sua societate vivificet, et semetipsam sua ratione disponat.* »

Easdem probationes ponit in *de Anima*, q. 11; item, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 9.

Secunda conclusio est quod in homine, præter animam rationalem, non sunt ponendæ formæ elementorum dantes esse actu materiæ.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 76, art. 4, in solutione quarti, ubi sic dicit : « Avicenna posuit formas elementorum integras remanere in mixto, mixtionem autem fieri secundum quod contrariæ qualitates elementorum reducuntur ad medium. Sed (δ) hoc est impossibile. Quia diversæ formæ elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiæ, ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensioni subjecta, non invenitur nisi in corpore. Diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur quod elementa sunt in mixto distincta secundum situm. Et ita non esset vera mixtio, quæ est secundum totum; sed mixtio ad sensum, quæ est secundum minima juxta se posita. — Averroes autem posuit, in 3. *de Cœlo* (comm. 67), quod formæ elementorum, propter sui imperfectionem, sunt mediæ inter formas substantiales et accidentales; et ideo recipiunt magis et minus; et ideo remittuntur in mixtione, quia ad medium reducuntur, et conflatur ex eis forma una. Sed hoc est etiam magis impossibile. Nam esse substantiale cujuslibet rei consistit in indivisibili, et omnis additio vel subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dictum est in 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10). Unde impossibile est quod forma substantialis quæcumque recipiat magis et minus. Nec minus est impossibile aliquid esse medium inter substantiam et accidens. — Et ideo dicendum est quod, secundum Philosophum, in 1. *de Generatione* (t. c. 84), formæ elementorum manent in mixto, non actu, sed virtute. Manent enim qualitates propriæ elementorum, sed remissæ, in quibus est virtus formarum elementarium. Et hujusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis, vel animam cujuscumque. » — Hæc ille.

(α) *Syrorum*. — *suorum* Pr.
(β) *animalem*. — *animam* Pr.
(γ) *rationi*. — *rationem* Pr.
(δ) *Sed*. — Om. Pr.

Ex quibus potest colligi talis ratio : Si formæ elementorum essent actu in mixto, vel essent integræ, vel confractæ. Sed non primo modo, quia ex hoc sequitur duo corpora esse in eodem loco. Nec secundo modo, quia ex hoc sequitur quod substantia susciperet magis et minus. Igitur, etc.

Hanc conclusionem multis mediis probat, in quodam speciali tractatu, quem fecit de hac materia (*de Mixtione elementorum*), ubi sic dicit : « Dubium apud multos esse solet, quomodo elementa sunt in mixto. Videtur autem quibusdam, quod, qualitatibus activis et passivis elementorum æqualiter ad medium redactis per alterationem, formæ elementorum manent : si enim formæ substantiales eorum non manent, corruptio quædam elementorum videbitur esse, non mixtio. Rursus, si forma substantialis corporis mixti sit actus materiæ, non præsuppositis formis simplicium corporum, simplicia corpora elementorum rationem amittent : est enim elementum ex quo componitur res primo, et est in ea, et est indivisibile secundum speciem; sublatis igitur formis substantialibus, non sic ex simplicibus corporibus corpus mixtum componetur. Videtur igitur quod in eo remaneant. — Est autem impossibile sic se habere. Impossibile est enim materiam secundum idem diversas formas elementorum suscipere. Si igitur in corpore mixto formæ substantiales elementorum salventur, oportebit dicere diversis partibus materiæ eas inesse. Materiæ autem accipere diversas partes, est impossibile, nisi præintellecta quantitate in materia : sublata enim quantitate, indivisibilis remanet substantia, ut patet, 1. *Physicorum* (t. c. 15). Ex materia autem sub quantitate exsistente, et forma substantiali adveniente, corpus physicum constituitur. Diversæ igitur partes materiæ formis elementorum substantes, plurimorum corporum rationem suscipiunt. Multa autem corpora impossibile est simul esse. Non igitur in qualibet parte corporis mixti erunt quatuor elementa; et sic non erit vera mixtio, sed solum secundum sensum, sicut accidit in congregatione corporum invisibilium propter parvitatem. — Amplius : Omnis forma substantialis propriam dispositionem in materia requirit esse, sine qua esse non potest; unde alteratio est via ad generationem et corruptionem. Impossibile est autem in materia ignis invenire dispositionem quæ requiritur ad formam aquæ; quia (α), secundum hujusmodi dispositiones, ignis et aqua sunt contraria. Contraria

(α) *quia*. — *et* Pr.

autem impossibile est esse in eodem. Impossibile est igitur quod in eadem parte materiæ sint formæ substantiales ignis et aquæ. Si igitur mixta fiant remanentibus formis substantialibus corporum simplicium, sequitur quod non sit vera mixtio, sed solum ad sensum, quasi juxta se positis partibus insensibilibus propter parvitatem.

« Quidam autem utrasque rationes vitare volentes, in majus inconveniens inciderunt. Ut enim mixtionem ab elementorum corruptione distinguerent, dixerunt formas substantiales elementorum aliqualiter remanere in mixto; sed rursus, ne cogerentur iterum dicere esse mixtionem ad sensum, et non secundum veritatem, posuerunt quod formæ elementorum non manent in mixto secundum suum complementum (α), sed in quoddam medium reducuntur : dicunt enim quod formæ elementorum suscipiunt magis et minus, et habent contrarietatem ad invicem. Sed quia hoc repugnat communi opinioni, et dictis Aristotelis, dicentis, in *Prædicamentis*, quod substantiæ nihil est contrarium, et quod non recipit magis et minus, ulterius procedunt, dicentes quod formæ elementorum sunt imperfectissimæ, utpote materiæ primæ propinquiores; unde sunt mediæ inter formas substantiales et accidentales; et sic, inquantum accedunt ad naturam formarum accidentalium, magis et minus recipere possunt. — Hæc autem positio multipliciter est improbabilis. Primo quidem, quia esse aliquid medium inter substantiam et accidens, est omnino impossibile. Esset enim quid medium inter affirmationem et negationem. Proprium enim accidentis est in subjecto esse, substantiæ vero in subjecto non esse. Formæ autem substantiales, sunt quidem in materia, non autem in subjecto : nam subjectum est hoc aliquid; forma autem substantialis, est quæ facit hoc aliquid, non autem præsupponit ipsum subjectum. — Item, ridiculosum est dicere medium esse inter ea quæ non (β) sunt unius generis, ut probatur in 10. *Metaphysicæ* (t. c. 22); medium enim (γ) et extrema in eodem genere oportet esse. Nihil igitur potest esse medium inter substantiam et accidens. — Deinde impossibile est formas substantiales elementorum suscipere magis et minus. Omnis enim forma suscipiens magis et minus, est divisibilis per accidens, inquantum scilicet subjectum eam potest participare magis vel minus. Secundum autem illud quod est divisibile per se aut per accidens, contingit esse motum continuum, ut patet in 6. *Physicorum* (t. c. 1). Est enim loci mutatio et augmentum et decrementum secundum quantitatem et locum, quæ sunt per se divisibilia; alteratio autem secundum qualitates, quæ suscipiunt magis et minus, ut calidum et album. Si igitur formæ elementorum suscipiunt magis et minus, tam generatio quam corruptio elementorum erit motus continuus; quod est impossibile; nam motus continuus non est nisi in tribus generibus, scilicet in quantitate, qualitate et *ubi*, ut probatur, 5. *Physicorum* (t. c. 9). — Amplius : Omnis differentia secundum formam substantialem, variat speciem. Quod autem recipit magis et minus, differt quod est magis (α) ab eo quod est minus, et quodammodo est ei contrarium, ut magis album et minus. Si igitur forma ignis suscipiat magis et minus, magis facta et minus facta speciem variabit, et non erit eadem forma, sed alia. Et hinc est quod Philosophus dicit, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10), quod sicut in numeris variatur species per additionem et abstractionem, ita in substantiis.

« Oportet igitur invenire alium modum quo et veritas mixtionis salvetur, et tamen elementa non totaliter corrumpantur, sed aliqualiter in mixto remaneant. Considerandum igitur quod qualitates activæ et passivæ elementorum contrariæ sunt ad invicem, et magis et minus recipiunt. Ex qualitatibus autem contrariis quæ recipiunt magis et minus, constitui potest media qualitas, quæ sapiat naturam utriusque extremi, sicut pallidum inter album et nigrum, et tepidum inter calidum et frigidum. Sic igitur, præmissis excellentiis qualitatum elementorum, constituitur ex his quædam qualitas media, quæ est propria qualitas corporis mixti, differens tamen in diversis, secundum diversam mixtionis proportionem. Et hæc quidem qualitas est propria dispositio ad formam corporis mixti, sicut qualitas simplex ad formam corporis simplicis. Sicut (β) igitur extrema inveniuntur in medio quod participat naturam utriusque, sic (γ) qualitates simplicium corporum inveniuntur in propria qualitate corporis mixti. Qualitas autem corporis simplicis est quidem aliud a forma substantiali ipsius; agit tamen in virtute formæ substantialis; alioquin calor calefaceret tantum, non autem per ejus actionem forma substantialis educeretur in actum, cum nihil agat ultra suam speciem. Sic igitur virtutes formarum substantialium simplicium corporum in mixtis salvantur. Sic igitur formæ elementorum manent in mixtis, non quidem actu, sed virtute. Et hoc est quod dicit Aristoteles, 1. *de Generatione*. Non igitur manent elementa, scilicet in mixto, actu, ut corpus et album; nec corrumpuntur, nec alterum, nec (δ) ambo; salvatur enim virtus eorum. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod in homine non est alia

(α) *complementum.* — *completum* Pr.
(β) *non.* — Om. Pr.
(γ) *enim.* — *autem* Pr.

(α) *magis.* — *majus* Pr.
(β) *Sicut.* — *Sic* Pr.
(γ) *sic.* — *sicut* Pr.
(δ) *nec.* — *ne* Pr.

forma substantialis præter animam intellectivam dans esse actu substantiale.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 76, art. 4, ubi sic : « Si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solum ut motor, ut Platonici posuerunt, necesse esset dicere quod in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab anima mobile in suo esse constitueretur. Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, impossibile est quod aliqua alia forma substantialis præter eam inveniatur in homine. Ad cujus evidentiam, sciendum est quod forma substantialis in hoc (α) ab accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale; sicut calor facit suum subjectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideo, cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri vel generari simpliciter, sed fieri tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens; et similiter, cum abscedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter; et ideo per ejus adventum dicitur aliquid generari simpliciter, et per ejus recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc, antiqui naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquid ens actu, puta ignem, aut aerem, aut aliquid hujusmodi, dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter; sed omne fieri statuerunt alterari, ut dicitur, 1. *Physicorum* (t. c. 33). Si igitur ita esset, quod (β) præter animam intellectivam præexisteret alia quæcumque forma substantialis in materia, per quam subjectum animæ esset ens actu, sequeretur quod anima non daret esse simpliciter; et per consequens, quod non esset forma substantialis, et (γ) quod per adventum animæ non esset generatio simpliciter, nec per ejus abscessum corruptio simpliciter, sed solum secundum quid; quæ sunt manifeste falsa. Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva; et quod ipsa, sicut in virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes formas inferiores, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formæ in aliis faciunt. Et similiter, etiam dicendum est de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus formis perfectioribus respectu imperfectiorum. » — Hæc ille.

Ex quibus potest colligi ratio : Omnis forma adveniens subjecto exsistenti in actu, et habenti esse simpliciter, est accidentalis. Sed anima rationalis, non est forma accidentalis. Igitur non advenit subjecto præhabenti esse actu simpliciter. Et ultra : igitur subjectum animæ non habet aliam formam substantialem præter animam; quia illa daret materiæ vel subjecto esse simpliciter, etc.

Hanc eamdem conclusionem ponit in *de Anima*, q. 9; item, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 9, in solutione noni argumenti; item, 11. *Quodlibeto*, art. 5; item, 9. *Quodlibeto*, art. 11; item, in tractatu *de Natura materiæ*, si tamen ille tractatus est editus ab eo; quod dico ex causa. Ibidem enim (cap. 6) dicit sic : « Quidam enim dixerunt quod forma secundi generis, scilicet corporis, adveniens materiæ, dat materiæ quoddam esse incompletum ordinabile ad esse actu completius, quod advenit per aliam formam completiorem. Illam igitur formam incompletam dicunt esse in re tres dimensiones interminatas, quæ postea terminantur per adventum alterius formæ. Et pro tanto rationabilius isti dixerunt quam Averroes, quia non posuerunt materiam nudam subjectum aliquarum dimensionum, sed compositum ex materia et forma substantiali. Sed isti iterum erraverunt; quia impossibile est ponere plures formas substantiales ordinabiles ad invicem. Materia enim est in potentia ad formas quæ educuntur de ea. Si igitur essent plures formæ substantiales ad invicem ordinabiles in materia, forma completior : aut educeretur de potentia materiæ nudæ; aut de potentia totius compositi ex tali materia et forma incompletiori. Sed non educitur de potentia totius compositi : quia terminus actionis physicæ, scilicet generatio, attingit nudam (α) essentiam materiæ; cum igitur forma, quæ est finis generationis, sit tantum ipsius subjecti quod attingitur per generationem, impossibile est formam educi per generationem simpliciter ex potentia talis compositi ex materia et forma incompleta. Unde necesse est ponentes plures formas ordinatas ad invicem, destruere generationem simpliciter; et consequenter, necesse est ponere omnes formas, præter primam, accidentia esse. Si autem forma posterior educitur de potentia materiæ nudæ, omnis autem forma solum potentiam illam informat de qua educitur, forma quam dicunt posteriorem, non erit perfectio talis compositi; et sic non erit ordo in formis substantialibus simul in eadem materia commanentibus. Et hoc idem dicitur, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 51). » — Hæc ille.

Sciendum tamen quod, in eodem tractatu, frequenter dicit quod in homine, licet non sit nisi una forma substantialis dans esse actu substantiale, est tamen præter illam in homine essentia alterius formæ substantialis, quæ tamen non dat esse ipsi materiæ, nec proprie meretur dici actus aut forma. Et ideo libellus ille mihi suspectus est quod non sit a sancto Thoma editus, vel quod sit ab aliquibus corruptus; quamquam illud ultimo dictum possit

(α) *in hoc.* — *nihil* Pr.
(β) *quod.* — *vel* Pr.
(γ) *et.* — *sed* Pr.

(α) *nudam.* — *materiam et* Pr.

rationabiliter sustineri, quia in multis locis dicit sanctus Thomas, quod in eodem composito non sunt plures formæ substantiales dantes esse actu simpliciter et ultimum, per quod innuit quod non est inconveniens esse plures in eodem, dum tamen sola una ex illis det esse actu simpliciter, et aliæ non dent tale esse.

In hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

RECITANTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta aliquorum modernorum. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem, contra primam arguitur sic ab aliquibus modernis.

Primo. Impossibile est quod in eodem instanti sint in eodem (α) contraria. Sed actus appetendi aliquid, et actus renuendi illud, sunt contrarii. Igitur, si sunt simul in rerum natura, non sunt in eodem subjecto. Sed manifestum est quod sunt simul in homine; quia illud idem quod homo appetit per appetitum sensitivum, renuit per appetitum intellectivum. — Confirmatur per Philosophum, 3. *de Anima* (t. c. 53), qui dicit quod in eodem sunt appetitus contrarii; hoc autem non esset, si essent nati recipi in eodem subjecto.

Secundo. Quia eadem forma substantialis non potest simul et semel habere duos actus appetendi, respectu ejusdem objecti. Sed frequenter in homine sunt simul actus volendi aliquod objectum, et actus appetendi illud appetitu sensitivo. Igitur illi actus non sunt in eodem subjecto.

Tertio. Quia eadem forma non simul elicit actum appetendi aliquid naturaliter, et libere alium. Sed voluntas libere vult aliquid, et appetitus sensitivus appetit illud naturaliter. Igitur, etc.

Quarto. Sensationes sunt subjective in anima, mediate vel immediate; et non sunt subjective in anima intellectiva. Igitur anima sensitiva differt (β) ab intellectiva. Major patet : quia nil aliud potest assignari subjectum sensationum, nisi anima vel potentia; et, si potentia sit accidens animæ, erit subjective in anima. Minor probatur : quia aliter omnis apprehensio animæ sensitivæ esset intellectio, quia esset subjective in anima intellectiva. Item : tunc anima separata posset sentire; quia ex quo sensatio esset subjective in anima intellectiva, et Deus omne accidens potest conservare in suo subjecto sine quocumque alio, posset conservare sensationem in anima intellectiva separata. Consequens est falsum.

(α) *in eodem.* — Om. Pr.
(β) *differt.* — *dicitur* Pr.

Quinto. Eadem forma numero non est extensa et inextensa, materialis et immaterialis. Sed anima sensitiva, in homine, est extensa et materialis; anima (α) vero intellectiva non, quia est tota in toto, et tota in qualibet parte.

Sexto. Quia homo, in generando hominem, producit animam sensitivam; anima vero intellectiva creatur. Igitur in homine est anima sensitiva distincta ab intellectiva. Antecedens probatur : Quia, nisi sic (β) sit, sequitur quod homo sit ex se ignobilioris conditionis, quoad actum generandi et continuandi suam speciem, quam cætera animalia. Quod non videtur rationabile : quia natura non deficit in necessariis, et maxime in rebus perfectis, secundum Philosophum, 3. *de Anima* (t. c. 45), et Commentatorem, comm. 45. Tum quia potentia nutritiva, est in homine nobilior quam in aliis animalibus; ergo potentia generativa, est in eo perfectior; igitur potest in effectum ita nobilem, sicut potentia generativa bruti. Sed illa potest in animam sensitivam. Igitur potentia generativa hominis, potest in animam sensitivam. Ponatur ergo quod in generatione hominis Deus non creet animam intellectivam, sequitur quod homo generabit aliquod verum animal; igitur ita facit cum Deus creat animam intellectivam, cum ista creatio non impediat actionem hominis. Tum quia complexio hominis nobilior est quam complexio aliorum animalium; igitur forma complexionalis ejus nobilior est quam cæterorum. Cum igitur in cæteris sit anima, sequitur quod in homine hujusmodi forma sit anima.

Hæc argumenta recitat Gregorius (dist. 16, q. 2).

Multa alia possunt objici contra eamdem conclusionem, de quibus videbitur post.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem arguit Aureolus (dist. 15, q. 2, art. 1), probando quod elementa in mixto non totaliter corrumpantur, sed remaneant secundum aliquam realitatem pertinentem ad rationem formæ, ita quod in forma lapidis est aliqua realitas quæ fuit formæ ignis, et aliqua quæ fuit formæ terræ, et ita de aliis.

Primo sic. Mixtum resolvitur in quatuor elementa, non secundum alias et alias partes signatas, sed secundum eamdem partem quantumcumque minimam et signabilem, ita quod non est dare partem signatam, quæ non resolvatur in quatuor elementa. Igitur in mixto sunt aliquæ realitates pertinentes ad rationem formæ elementorum. Antecedens patet ad sensum. Comburatur enim lignum, ad sensum patet quod resolvitur in quasdam partes

(α) *anima.* — *ipsa* Pr.
(β) *sic.* — Om. Pr.

igneas, et quasdam fumales, et quasdam aqueas, quasdam autem cinereas. Et hoc idem patet de corpore projecto in aquam. Consequentiam probo sic : Aut mixtum resolvitur in quatuor elementa, sive realitates quatuor elementorum, propter inexsistentiam illorum in mixto; aut propter conditionem agentis, aut materiæ; aut propter conditionem qualitatum; aut propter ordinem naturalem formarum, sicut vinum convertitur quandoque in acetum. Sed nullus illorum (α) modorum potest dari, nisi primus. Igitur, etc. Major patet sufficienti divisione. Sed minorem probo inducendo. Quando enim lignum resolvitur in prædicta, non potest illa resolutio esse ratione agentis, puta ignis : quia idem, ut idem, semper facit idem; ignis autem, ex natura sua, inquantum est generans, habet quod faciat ignem, non aquam; igitur agendo semper causabit ignem; et lignum combustum, quantum est ex parte ignis, resolveretur tantummodo in ignem, et non in aquam. Confirmatur : *Quia* oppositum non est per se causa oppositi; igitur ignis non est causa terræ, cum forma terræ opponatur formæ ignis. Item, *secundo*, talis resolutio non est ex parte materiæ : quia, pari ratione, cum elementum corrumperetur, resolvetur in tales realitates; æqualis enim est materia in utraque parte immediate sub utroque; igitur æqualiter utrumque resolveretur in materiam. Item, *tertio*, non est ex parte qualitatum symbolicarum, scilicet: quod ideo mixtum resolvatur in elementa quorum sunt illæ qualitates, quia habet qualitates similes illis ; ignis enim ratione qualitatis symbolicæ generat aerem, et quia aer est symbolicus cum aqua, generat aquam. Hoc enim non valet : quia ignis et aer habent qualitatem symbolam, puta caliditatem, aer vero et aqua humiditatem; igitur ignis agens in lignum converteret unam partem in aerem, et aliam in aquam, si resolutio fiat ratione symboli; quod est falsum : quia ignis per se generat ignem tantum; etiam tunc ignis generaret qualitatem oppositam suæ qualitati; et præterea, aqua nullam habet qualitatem symbolicam cum igne; igitur ignis non poterit resolvere partem ligni in aquam. Igitur, cum ignis ageret in mixtum, non corrumperet qualitates oppositas suæ qualitati. Igitur non generabit formas aliorum elementorum; alias oppositum generabit oppositum, et calor generabit frigiditatem. Item, *quarto*, talis resolutio non est propter ordinem formarum, ut dicunt quidam. Quia scilicet non quodlibet convertitur in quodlibet, sed determinatum in determinatum; unde vinum non corrumpitur nec convertitur in aquam, sed in acetum; (б) sic dicunt quod ordo formarum est in causa quod mixtum non convertatur in materiam primam, sed in quatuor elementa. Unde ita parum realitas aceti est in vino, sicut realitas aquæ; et tamen vinum convertitur in acetum, non in aquam, propter ordinem illarum duarum formarum ad invicem. Et sic dicunt in proposito, quod omne mixtum habet quod resolvatur in quatuor elementa, propter ordinem elementorum ad formam mixti. — Contra hoc arguitur : Quia unum mixtum potest converti in aliud mixtum; igitur non valet quod dicitur de ordine mixti ad elementa. — Dicetur quod intelligitur de omnino ultima resolutione, quæ proprie dicitur resolutio : aliud enim est corruptio, aliud (α) resolutio; mixtum autem bene corrumpitur in mixtum, sed non resolvitur in illud. — Contra. Ex hoc habetur propositum : ex quo enim resolutio non est corruptio, sed solutio; igitur illud quod resolvitur continebat illa in quæ resolvitur, alias esset vera corruptio. Item, dato quod sit ordo formarum, ista resolutio fit per aliquod agens vincens et prædominans. Quæro quid sit illud agens. Non ignis, quia ignis non generat per se suum oppositum. Igitur oportet dare aliud agens. Quæro quid est illud; et non potest dari. Ergo, posito quod sit talis ordo, cum ordo sit relatio, non erit causa talis resolutionis, causa dico efficiens; cum non possit dari causa efficiens aliqua, quin sequatur quod oppositum generet oppositum, non videtur juvare propositum ille ordo. — Nec potest dici quod ista resolutio fiat propter continentiam virtualem, ut ideo ignis resolvat lignum in quatuor elementa, quia lignum continet virtualiter quatuor elementa; quia, pari ratione, dicam quod intellectivum resolvitur in vegetativum, quia continet illud virtualiter. Unde nunquam aliquid resolvitur in illud quod continet virtualiter. — Item, per te, non continet elementa virtualiter, nisi quia determinat sibi proprietates elementorum et qualitates; sed probatum est quod ex continentia talium qualitatum non potest oriri talis resolutio; ergo restat primum, ut scilicet talis resolutio fiat in quatuor elementa, propter inexsistentiam eorum aliquo modo; quod est propositum nostrum.

Confirmatur. Quia nunquam aliter salvatur natura resolutionis, ut distinguitur a corruptione, nisi quia resolvere est rem solvere in exsistentia in re, ita quod nihil aliud est nisi facere quod illa quæ erant confusa et in potentia prius, fiant in actu et distincta; corruptio vero est non in præexsistens, sed est in aliud ad quod tantummodo materia erat in potentia.

Confirmatur. Quia ista est ratio Philosophi, 2. *de Generatione* (t. c. 49); ibi enim probat quod mixta componuntur ex elementis, quia resolvuntur in illa.

Secundo principaliter arguit sic. Ex eisdem nutrimur et sumus. Sed non nutrimur ex (б) aliquo sim-

(α) *illorum.* — *aliorum* Pr.
(б) *et.* — Ad. Pr.

(α) *aliud.* — *aut* Pr.
(б) *ex.* — Om. Pr.

plici, sed ex quatuor elementis. Ergo sumus non ex aliquo simplici, sed ex quatuor elementis. Istam dicit esse rationem Philosophi, 2. *de Generatione*, cujus minorem probat ibidem Philosophus (t. c. 50). Dicit enim quod *nutriuntur omnia mixta multis. Etenim quæ videntur uno nutriri, ut plantæ ex* (α) *aqua, nutriuntur ex aqua mixta : est enim illa aqua mixta cum terra; unde rustici contemperant, miscentes fimum abundanter.* — Dices quod ideo nutritur mixtum ex quatuor elementis, quia indiget, ad conservandam suam qualitatem complexionalem, quatuor qualitatibus proportionalibus, non autem ideo quod componatur ex quatuor elementis. — Contra. Non apparet quare in uno simplici eadem virtus digestiva non possit inducere qualitatem conformem sibi, quæ est qualitas complexionalis, absque concursu quatuor elementorum. Arguitur enim sic : Agens, quantum dat de forma, tantum dat de qualitatibus consequentibus formam. Igitur quod dat formam simplicem, potest dare omnem qualitatem quæ consequitur illam formam. Sed virtus digestiva et nutritiva dat formam mixti; nec requiritur (6) in hac parte forma elementaris. Igitur dabit absque illa (γ) qualitatem complexionalem quæ consequitur formam mixti. Et ideo Aristoteles (2. *de Generatione,* t. c. 49) non attribuit hoc qualitatibus, sed compositioni intrinsecæ mixtorum (δ). Unde Commentator dicit, ibidem : « Quapropter necesse est ut terra sit pars mixtorum; » et non dicit quod qualitas sit pars mixtorum. Igitur, etc.

Tertio sic; et dicit hanc esse rationem Philosophi, 2. *de Generatione* (t. c. 48) : Mixtio non est corruptio simpliciter illorum miscibilium. Sed, nisi remanerent aliquæ realitates ipsorum miscibilium in ipso mixto, erit corruptio simpliciter ipsorum miscibilium. Igitur, etc. Minor probatur : quia tunc est corruptio simpliciter, cum forma dans esse totaliter corrumpitur. — Dices quod ibi manent qualitates; et ideo ex hoc concludit Aristoteles quod elementa non corrumpuntur simpliciter, nam manent secundum aliquid, puta secundum qualitates eorum reductas ad medium in forma complexionali. — Contra : Si (ε) ista responsio sit bona, sequitur quod quando ignis generatur ex aere, non corrumpatur aer, cum maneat qualitas symbola in generato et corrupto : poterit enim (ζ) dici, secundum hoc, quod aer remanet secundum suam qualitatem, puta secundum caliditatem et raritatem. Et ideo deceptio est, quia corruptio et generatio non denominantur a formis accidentalibus, sed substantialibus. — Confirmatur : Quia, secundum Aristotelem, 1. *de Generatione* (t. c. 88), si gutta vini apponatur mille amphoris aquæ, non fit ibi mixtio, sed corruptio; et subdit causam, dicens : mutatur enim species.

Quarto arguit sic. Elementa non sunt in mixto sicut in potentia materiæ solum. Sed, si corrumpuntur totaliter quantum ad omnes sui realitates, erunt in mixto sicut in potentia materiæ solum. Igitur, etc. Major probatur per Philosophum, 2. *de Generatione* (α), cap. *de Mixtione* (t. c. 48), ubi, postquam dixerat quod miscibilia erant in mixto in potentia, subdit modum : *Dico autem in potentia, non sicut materiæ.* Et Commentator, 1. *Physicorum,* ait quod Philosophus vocat subjectum non materiam, quæ non est ens nisi in potentia, cum sit indeterminate et in potentia omne ens generabile et corruptibile; medium autem, cum habeat aliquid de actu et aliquid de potentia, non est in potentia pura, sicut est potentia materiæ. Sed elementa sunt in mixto, medio modo inter potentiam et actum, secundum Philosophum et Commentatorem, in multis locis.

Quinto sic. Secundum Philosophum, 1. *de Generatione* (t. c. 90), *mixtio est miscibilium alteratorum unio.* Sed nisi elementa aliquo modo manerent in mixto, non esset mixtio vera unio. Probatur : quia ubi non sunt extrema unionis, non est unio, quæ est relatio. — Dices quod unio potest accipi vel prout importat habitudinem quamdam unitorum; secundo modo, potest accipi pro forma continente, in qua dicuntur aliqua uniri, non per modum unionis quæ est relatio, sed per modum unitivæ perfectionis; quia quæ in se sunt distincta, in illa forma illimitata sunt unum, eo modo quo omnes perfectiones omnium generum dicuntur unitive contineri in Deo. Hoc igitur modo capiendo unionem, scilicet pro habitudine et relatione, bene concludit ratio, quod oportet extrema aliquo modo esse in actu; sed non concludit de unione secundo modo, immo oppositum, quia, si haberent esse in actu in se, quantumcumque imperfecto, non dicerentur in forma tertia unitive contineri. Ad propositum ergo, mixtio non est unio quæ est relatio, sed est unitiva continentia ipsorum elementorum, quæ reperitur in forma simplici ipsius mixti, sicut in rationali est unitiva continentia sensitivi et vegetativi. — Contra. Ista solutio non evadit difficultatem. Arguo enim sic : Aut elementa remanent secundum suas naturas aliquo modo in mixto, et in ista continentia unitiva; et sic habeo propositum, quia tunc forma mixti erit vere conflata ex realitatibus elementorum inexsistentium aliquo modo in actu. Aut remanent in forma mixti, sicut in aliquo eminenti, sicut tu imaginaris de vegetativo et sensitivo in anima rationali; et tunc

(α) *ex.* — *et* Pr.
(6) *requiritur.* — *sequitur* Pr.
(γ) *illa.* — *illis* Pr.
(δ) *mixtorum.* — *elementorum* Pr.
(ε) *Contra : Si.* — *quasi* Pr.
(ζ) *enim.* — *etiam* Pr.

(α) *2. de Generatione.* — *ibidem* Pr.

non erit elementorum vera mixtio, nec illa tertia forma erit resolubilis in miscibilia, nec erit mixta. Deus enim, quia continet eminenter plures perfectiones, non dicitur mixtus ex eis; nec anima rationalis est mixta ex vegetativo et sensitivo, et resolubilis in illa. — Confirmatur. Quia, secundum hoc, nova mixtio non esset aliud quam (α) nova generatio illius formæ eminentis. Sed hoc est falsum : non enim mixtio est generatio, nec corruptio, ut probat Philosophus. Quod specialiter patet : quia, postquam Philosophus egit de generatione et corruptione, agit de mixtione, quasi intendens quod mixtio sit aliud ab utroque.

Sexto. Quia Aristoteles, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 4), diffiniens elementum, dicit quod elementum est illud ex quo componitur res, et remanet in re. Sed hoc non esset verum, nisi elementum per suam formam maneret in mixto in aliquo gradu. Igitur, etc.

Septimo (ibid., art. 2) sic : Non (β) magis simplex est forma substantialis mixti, quam sit forma hujus syllabæ *ba*, quæ est qualitas quædam, inquantum est sonus : est enim, ut communiter dicitur, sonus in genere qualitatis. Sed iste sonus *ba*, non obstante ejus simplicitate, ex propriis realitatibus *b* et *a*, sive ex propriis sonis *b* et *a*, vere conflatur, non quod in aliquo gradu in ipso sono *ba* remaneant realitates *b* et *a*, in quarum qualibet reservetur integritas soni proprii *b* et *a*, sed conflatur ex realitatibus sonorum *b* et *a*, ablatis solis terminationibus propriis *b* et *a*. Igitur similiter, forma mixti, non obstante ejus simplicitate, constituetur ex realitatibus formarum elementarium, in quarum tamen nulla salvabitur forma, sive species, sive nomen et diffinitio formæ elementaris; sed manent ibi, amissis propriis terminationibus earum. — Confirmatur ista ratio. Quia est Philosophi, et Commentatoris, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 33 et 59), per quam investigat formam mixti. Unde arguit quod, sicut se habent *b* et *a* ad hanc syllabam *ba*, sic se habent elementa ad formam mixti, puta lapidis. — Majorem probo. Quia iste sonus *ba* est una qualitas : non enim capio ibi duo sonos; alias essent ibi duæ syllabæ, et non esset una syllaba; una enim syllaba est unus sonus simplex. Ergo, cum *ba* sit una syllaba, esset unus sonus simplex (γ), sicut et quæcumque forma mixti, puta lapidis, quæ est una forma. Minorem probo. Quia cum dico *sta*, in isto sono aliquid habeo de sono *s*, et aliquid de sono *t*, et aliquid de sono *a* ; sed tamen (δ) nihil est in eo, quod sit sonus alicujus eorum. Primum patet; quia dicere oppositum, esset negare sensum. Et apparet hoc, reducendo (ε) ad tactum linguæ : quilibet enim experitur quod in isto sono *sta*, in eodem instanti tangit aliquid de sono *s*, et aliquid de sono *t*, et aliquid de sono *a*, licet non secundum proprias terminationes, sed secundum realitates imperfectas. Probatur etiam secundum, scilicet quod ibi non sint soni illarum litterarum, etiam in quocumque gradu. Quia nullus sonus litteræ in quocumque gradu est, quin per se sonet, ut patet ad experientiam : proferas diminute, quantumcumque volueris. Igitur, si in sono hujus syllabæ *sta* des sonos litterarum cum suis terminationibus in quocumque gradu, jam quælibet littera sonabit per se; et tunc patet quod non fiet sonus iste *sta* unus, sed fiet sonus iste discretus *s t a*, qui nullam habet unitatem, nisi acervi. Igitur, ad hoc quod habeatur unus sonus *sta*, oportet quod propriæ terminationes sonorum illarum litterarum sint abstractæ vel ablatæ, nec tamen illi soni totaliter corrumpantur, alias non remaneret aliquid illorum sonorum *s*, *t*, *a* ; quod apparet sensui esse falsum.

Dicetur forte, quod non est simile de sono et de forma mixti, puta carne; quia forma carnis est magis simplex quam forma syllabæ, ut est quidam sonus : ut sic enim, ipsa est quædam qualitas, habens quamdam partibilitatem, et ideo possibilis est truncari et frangi; forma autem substantialis, simplex est in se, et non potest illo modo truncari vel frangi. — Sed hoc non valet. Quia forma substantialis non excedit accidentalem quoad esse simplex et unum; licet excedat eam quantum ad dare esse, quia dat esse simpliciter, accidentalis autem tantum dat esse secundum quid; dat enim forma substantialis nomen et diffinitionem, forma autem accidentalis non. Sed, loquendo de simplicitate, non apparet dissimilitudo : non enim est quoad hoc differentia magis inter formam substantialem et accidentalem; sicut enim sunt aliquæ qualitates simplices et extremæ, et aliquæ mixtæ et mediæ, sic omnino intelligendum est de formis substantialibus. Præterea, falsum dicitur, quod forma accidentalis habeat partes. Nulla enim forma substantialis, aut accidentalis, habet partes qualitativas formales, in quibus salvetur ratio alicujus formæ. Unde hoc modo sonus syllabæ est simplex, et indivisibilis in plures sonos. Aliqua tamen forma bene habet partes materiales, et potest esse divisibilis, et acquiri successive. Et tales partes bene habet sonus unius syllabæ, cum successive proferatur. Et sic etiam de forma accidentali, dico quod omnis forma accidentalis habet partes, non quidem formales, in quibus salvetur ratio formæ, sed materiales. Et ideo forma mixti est una simplex indivisibilis formaliter et qualitative; est tamen divisibilis materialiter, ac per hoc habens partes materiales, in quibus nullius formæ ratio salvatur.

Dicetur forte, quod in syllaba sunt soni litterarum, licet sint imperceptibiles. — Hoc non valet.

(α) *quam.* — *quod* Pr.
(β) *Non.* — Om. Pr.
(γ) a verbo *Ergo* usque ad *simplex*, om. Pr.
(δ) *tamen.* — *cum* Pr.
(ε) *reducendo.* — *reducere* Pr.

Quia pono quod proferatur sonus *b*. Certum est quod profertur in instanti. In instanti autem non est nisi unus sonus. Tunc quæritur : utrum sonus *a* proferatur in eodem instanti, vel in alio? Si in eodem, igitur idem sonus est quod sonus *b*, quia pro eodem instanti tantum profertur unus sonus. Si in alio instanti, cum instantia non sint consequenter se habentia, inter ea erit tempus medium; igitur est dare tempus intermedium inter *a* et *b*; et tunc sonus *ba* erit sonus discretivus, nec erit unus, sed duo discreti, etc.

Octavo (dist. 15, q. 1, art. 1) arguit sic. Secundum Aristotelem, in libro *de Coloribus*, elementa habent proprias luces et colores; unde aqua habet in se virorem, aer autem albedinem, ignis rubedinem, terra nigredinem. Et si dicas quod colores sunt accidentia mixti, — conceditur de colore mixto. Hujusmodi autem qualitates simplices concurrunt ad unum colorem mixtum, diversimode, secundum quod prædominatur alterum elementorum, et qualitas sua : sicut patet de pomo, quod primo est viride propter dominium aquæ, secundo subalbum propter dominium aeris, tertio rubeum propter dominium ignis. Tunc, cum istæ qualitates simplices miscentur et concurrunt agendo ad invicem, quæro : aut una totaliter vincit, corrumpendo omnes alias; aut neutra vincit, nec corrumpitur, sed manet quælibet in suo gradu; aut utraque manet secundum aliquid, et corrumpitur secundum aliquid, et reducuntur ad medium; et tunc habeo propositum. Non potest dari primus modus; quia tunc non venirent ad medium, sed totaliter corrumperentur. Nec potest dari secundum; quia tunc non resultaret unum, sed esset acervus. Igitur oportet quod detur tertium. Et sicut argutum est de qualitatibus, ita arguitur de formis substantialibus elementorum : quoniam quæ non agunt nec patiuntur ad invicem, non possunt misceri ad invicem, nisi forte mixtione ad sensum, quæ est secundum partes minimas. Tunc, ex tali actione : aut utrumque corrumpitur, et sic non esset mixtio, sed esset mera corruptio (α); aut utrumque manet totaliter, et tunc erit tantummodo mixtio ad sensum; aut utrumque manet secundum substantiam, et corrumpitur secundum accidentia, et tunc erit acervus; aut utrumque corrumpitur secundum substantiam, et manet secundum accidentia, et tunc illud non erit mixtum substantiale, sed accidentale; aut unum totaliter corrumpitur, et aliud manet, et tunc non est mixtio, sed conversio. Igitur oportet quod utrumque secundum aliquid maneat, et secundum aliquid corrumpatur; et tunc fiet forma media, quæ non est alterum extremorum, pro eo quod licet in ea sit aliquid extremi, non tamen est in ea aliquid habens nomen et diffinitionem extremi, sed omnes tales realitates simul concurrunt ad unam tertiam rationem. Et hæc est vera mixtio, quæ non est concursus secundum unam quantitatem, aut unum situm, aut secundum contactum, sed secundum qualitatem substantialem. Et secundum hanc viam procedit Commentator, et Philosophus, 1. *de Generatione* (t. c. 90).

Nono (ibid. q. 2, art. 2) arguit sic. Quando aliquæ realitates sunt tales, quod terminatio et distinctio earum ab invicem super aliquo fundatur in eis, quo ablato, possunt remanere, si illud tale fundamentum, sive ratio fundandi, aufertur, eo ipso illæ realitates possunt conflare secundam realitatem, vel formam tertiam unam. Cujus probatio est : quia eo ipso quod aufertur ab eis illud quod erat ratio distinctionis unius ab altera, necesse est quod veniant ad unitatem. Verbi gratia : si dividam aliquod lignum, facta sunt statim duo puncta in actu, quæ ante erant in potentia. Ratio est : quia ante omnem divisionem carebant propriis terminationibus, quæ dantur eis in divisione, per hoc quod datur eis aliquid quod est proximum fundamentum propriæ terminationis et distinctionis unius ab alio; et, si puncta illa remaneant semper in actu, nunquam unirentur, nisi tollatur a quolibet proprium fundamentum suæ terminationis et distinctionis; et ex hoc statim transeunt in potentiam, et non habent actum, nisi tertii conflati ex partibus sic unitis; et remanent eorum realitates, terminationibus ablatis. Sic etiam dico de albedine. Si enim capiam aliquam realitatem albedinis, et ejus integram rationem, in qua salvatur ratio formæ, tunc habeo albedinem cum illa realitate quæ est proximum fundamentum suæ terminationis et distinctionis a nigredine. Si autem ab albedine et nigredine, illa positiva per quæ fundant proprias distinctiones et terminationes, tollantur, tollitur eorum terminatio et distinctio; et remanent, illis ablatis, non quidem in se, quia impossibile est aliquid tale in se et per se esse, sed in alio, puta in forma media conflata, quæ est color medius. Unde terminatio est quædam negatio. Similiter, distinctio est quædam relatio. Ista autem in albedine et nigredine non insunt, nisi mediante aliquo absoluto positivo, quod complet rationem albedinis in albedine, et rationem nigredinis in nigredine, quo posito, albedo est albedo, et nigredo est nigredo, quo remoto, non remanet albedo nisi fracta, et similiter nigredo, sicut circulus remanet in semicirculo. Et ideo terminatio et distinctio propria non dantur albedini, nisi dato illo positivo; nec auferuntur, nisi (α) illo ablato. Similiter dico de nigredine. Illud tamen positivum in albedine et nigredine, non potest auferri in se, ita quod in se remaneat, illis ablatis; sed tollitur per hoc quod hæc realitas et illa cedunt in unitatem mediam, et constituunt formam mediam; et manent in illa, ablatis suis distinctionibus. Sic

(α) a verbo *et sic* usque ad *corruptio*, om. Pr.

(α) *nisi*. — Om. Pr.

igitur patet major. Tunc ponitur minor sic. Formæ elementares sunt tales, ratione suæ imperfectionis, quod (α) ab eis potest auferri id quod erat fundamentum et ratio propriæ terminationis in eis. Igitur, illis ablatis, necessario venient ad unitatem mediam alicujus tertii, et illud est forma conflata. Ex quo sequitur quod manent in forma media, quæ est forma mixti, secundum proprias realitates, non tamen integras et perfectas, quia ablata est ab eis aliqua realitas, quæ dabat eis complementum in sua ratione. Quod autem formæ elementorum illo modo possint frangi, probatur per exemplum de forma quæ est sonus litteræ : ibi enim apparet evidenter quod soni litterarum sunt aliquo modo in sono syllabæ, non tamen integri, sic (β) quod salvetur ratio aut diffinitio talis soni litteræ.

Decimo arguitur per auctoritates Commentatoris. Quarum prima est, 1. *Metaphysicæ,* comm. 16, contra Anaxagoram, ubi dicit quod natura mixti non fit per mixtionem partium, quia hoc est ad sensum tantum, sed per hoc quod alterantur, donec ex eis fiat forma tertia. Illud autem alterari, non est nisi frangi, et amittere aliquam realitatem dantem complementum. — Secunda est, 5. *Physicorum,* comm. 6, ubi dicit quod medium est utrumque extremum, non in pura potentia; sed in eo est utrumque extremum in actu, sed non in ultima perfectione. Ex quo patet quod, secundum eum, elementa sunt in mixto secundum aliquid sui, non tamen secundum ultimam perfectionem. — Tertia est in 3. *Cœli et Mundi,* comm. 67, ubi dicit : « Necesse, inquit, est, cum ex quatuor elementis generatur forma mixta, ut corrumpantur formæ eorum secundum medietatem ; quoniam, si corrumperentur secundum totum, tunc materia prima primo et æqualiter reciperet omnes formas, et non reciperet formas compositorum mediantibus istis corporibus. » — Hæc ille in forma.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta quorumdam. — Contra tertiam conclusionem arguitur primo (apud Gregorium, dist. 16 et 17, q. 2, concl. 1), probando quod in homine sint plures formæ, secundum diversitatem prædicatorum substantialium.

Primo sic. Si per eamdem formam homo est homo et animal, omne quod inest homini per formam per quam homo est homo, inest ei per formam per quam homo est animal. Omne autem quod inest homini per formam per quam est animal, inest ei inquantum est animal. Igitur, si per eamdem formam, etc. (γ), omne quod inest homini per formam per quam est homo, inest ei inquantum est animal ; et per consequens, virtute reduplicationis, inest omni animali. Sed esse risibile inest homini per formam per quam est homo. Igitur esse risibile inest omni animali (α) ; quod est falsum. Quod autem omne quod inest homini per formam per quam est animal, insit ei inquantum est animal, probatur : Quia omne tale, aut inest ei secundum quod est homo, aut secundum quod est animal. Non secundum quod est homo ; quia sentire debetur Socrati (β) per formam qua est animal, et non inest ei secundum quod homo. Igitur secundum quod animal.

(α) *quod.* — *quo* Pr.
(β) *sic.* — Om. Pr.
(γ) *etc.* — Om. Pr.

Secundo. Quia forma generis potest remanere, corrupta forma speciei. Igitur sunt realiter distinctæ. Antecedens probatur : quia plura accidentia eadem numero remanent in generato et corrupto, quorum subjectum est compositum ex materia et forma (γ) ; igitur eadem forma substantialis manet ; et illa non est forma speciei ; igitur est forma generis.

Tertio. Sicut dicit Philosophus, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 33), diffinitio est sermo habens partes, et partibus diffinitionis respondent partes rei. Igitur generi respondet alia pars diffiniti ab ea quæ respondet differentiæ. Sola autem materia non respondet generi ; quia genus dicit formam mediam inter potentiam et actum, ut dicit Commentator, 1. *Metaphysicæ,* comm. 17. Igitur respondet sibi vel forma tantum, vel materia cum forma alia ab ea quæ respondet differentiæ.

Quarto. Philosophus, 2. *Metaphysicæ* (t. c. 6 et seq.), volens probare quod non sit processus in infinitum in causis formalibus, probat non esse processum in infinitum in prædicatis in quid. Igitur videtur velle quod secundum diversitatem talium prædicatorum diversificentur formæ in eodem individuo. — Ad hoc videtur esse auctoritas Commentatoris, 1. *Metaphysicæ,* comm. 17, ubi dicit quod materia primo (δ) recipit formas universales, et, mediantibus illis, alias, usque ad individuales (ε). Tales autem formæ, quarum una mediante alia recipitur, differunt ab invicem, cum nihil sit medium recipiendi se ipsum. Igitur, etc.

Secundo principaliter arguitur (apud Gregorium, ibid., concl. 4), probando quod, præter animam intellectivam, sit in homine alia forma substantialis, scilicet forma corporeitatis. Et hoc

Primo sic. Homo vere est corpus ; et non per animam intellectivam, cum illa sit forma spiritualis ; igitur per aliam formam substantialem.

Secundo. Quia homo est compositus ex anima

(α) a verbo *Sed* usque ad *animali* om. Pr.
(β) *Socrati.* — *corpori* Pr.
(γ) *et forma.* — Om. Pr.
(δ) *primo.* — *prima* Pr.
(ε) *individuales.* — *indivisibiles* Pr.

rationali et ex corpore, ut omnes concedunt. Aut ergo corpus ex quo componitur, est materia sola; aut materia cum aliquo accidente; aut materia cum anima intellectiva; aut materia cum alia forma substantiali. Non materia solum : quia tunc etiam ignis, et quodlibet aliud elementum, et similiter quodlibet corpus mixtum, esset compositum ex corpore et forma; quod nullus dicit : sola enim animalia dicuntur composita ex corpore et forma. Nec est materia cum aliquo accidente; quia nullum accidens est de essentia hominis. Nec materia cum anima intellectiva; quia anima intellectiva, est altera pars compositi hominis, corpori condistincta. Igitur est materia cum forma substantiali; et habetur propositum.

Tertio. Quia quando aliquod animal moritur, materia pro nullo instanti est sine forma corporeitatis. Aut igitur illa præerat in animali, dum viveret; et habetur propositum. Aut est noviter introducta; et hoc rationabiliter dici non potest. Quoniam nullus effectus unus secundum speciem, producitur indifferenter a quolibet, et ab uno vel pluribus secundum speciem, nec etiam indifferenter secundum quamlibet transmutationem primam; sed a determinata causa (α), et a determinata transmutatione prima. Nunc autem videmus quod, si bos, aut aliud animal, occidatur gladio vel fuste, aut suffocetur, vel submergatur, aut aliquo alio modo moriatur, semper cadaver ejus est ejusdem rationis; et per consequens, forma cadaveris illius est ejusdem rationis. Igitur non tunc de novo producitur illa forma; sed præerat in vivente, producta a determinato et proprio generante suæ speciei. Et ita etiam de homine probari potest.

Quarto. Quia, mortuo animali, manent eadem accidentia numero, quæ prius erant. Igitur habent idem subjectum numero; quia accidens non migrat de subjecto in subjectum. Nunc autem subjectum eorum non est materia prima; quia illa non immediate recipit accidentia absoluta. Igitur remanet aliqua forma substantialis præcedens; et non sensitiva; igitur forma corporeitatis.

Quinto. Hoc probatur specialiter de homine. Quia, si corporeitatis forma non distinguitur ab anima intellectiva, sequitur quod corpus Christi in sepulcro nunquam fuisset pars essentialis naturæ humanæ in Christo, nec fuisset idem corpus numero vivum et mortuum, nec fuisset divinitas unita illi corpori, nisi per novam assumptionem; quod videtur absurdum. — Similiter, non essent eadem corpora Sanctorum viva et mortua; et per consequens, non essent adoranda sicut corpora Sanctorum, quia illa corpora nunquam habuerunt. Igitur magis concordat cum fide Ecclesiæ, ponere distinctionem inter illas formas, quam unitatem.

(α) *a determinata causa. — ad determinatam* Pr.

Sexto. Hoc idem probatur specialius de Christo, multipliciter.

Primo sic. Corpus Christi fuit formatum a Spiritu Sancto, et hoc in instanti; et per consequens, Spiritus Sanctus causavit in eo formam corporeitatis. Sed illa forma remansit cum anima rationali in Christo. Ergo in eo fuerunt plures formæ. Probatur minor. Quia, si illa forma corporeitatis fuerit corrupta : aut fuit corrupta in instanti infusionis animæ; aut in alio instanti. Non in alio instanti. Quia : aut illud instans præcessisset instans infusionis animæ; aut secutum fuisset. Non potest esse quod præcederet. Quia tunc inter illud instans et instans infusionis animæ, fuisset tempus medium; quod est falsum : quia sequeretur quod non in eodem instanti in quo Spiritus Sanctus formavit corpus, infusa esset anima; quia in illo tempore medio nullam formam haberet; quia, si habuisset aliquam, quæretur de illa, sicut de prima, utrum remanserit cum anima, aut fuerit corrupta, et si corrupta, in quo instanti fuit corrupta. Si autem illud instans corruptionis illius formæ fuit secutum instans infusionis animæ, sequitur quod illa forma aliquo tempore fuit simul cum anima; et per consequens, habetur propositum. In instanti autem infusionis animæ, non potuit corrumpi : quia tunc fuit corpus formatum a Spiritu Sancto; per consequens, tunc habuit illam formam corporeitatis, quam Spiritus Sanctus ei contulerat. Relinquitur ergo quod illa forma remanserit, saltem aliquo tempore, in Christo cum anima.

Secundo. Auctoritas Ecclesiæ et multi Sancti dicunt Christum habuisse corpus a matre sua. Sed corpus dicit aliquam formam substantialem. Ergo Christus habuit a matre sua aliquam formam substantialem. Sed hoc non potuit esse anima rationalis, quæ a solo Deo habetur. Igitur Christus habuit aliquam formam substantialem, præter animam, manentem cum anima.

Item *tertio.* Multæ auctoritates Sanctorum dicunt Christum habuisse tres substantias, seu naturas, scilicet : divinitatem, animam, et carnem. Ergo illud quod caro includit, est aliquid præter animam; et sic idem quod prius.

Item *quarto.* Corpus Christi fuit idem vivum et mortuum. Sed hoc non fuisset, nisi remansisset eadem forma substantialis in corpore ejus mortuo, quæ fuerat in vivo. Ergo, saltem in ejus corpore vivo, erant multæ formæ. — Si dicas quod non, immo quod fuit ibi facta resolutio usque ad primam materiam, et quod fuit introducta ibi nova forma; et tamen, cum hoc, corpus Christi vivum et mortuum, fuit idem corpus, propter unitatem suppositi; — Contra hoc : Quia sicut albedo, ut videtur, non supponit pro supposito, sed ejus denominativum, puta album; ita, ut videtur, corpus non supponit pro supposito habente naturam corpoream,

sed hoc quod dico *corporeum*, quod est denominativum descendens ab hoc quod dico *corpus ;* et sic non potest dici idem corpus, propter identitatem suppositi. Tum quia, super illud (Psalm. 15, v. 9), *Caro mea requiescet in spe*, dicit Glossa : *id est, non deficiet in interitu.* Sed quod non deficit in interitu, non corrumpitur. Ergo caro Christi non fuit corrupta in morte. Sed hoc non fuisset verum, nisi remansisset eadem forma carnis in carne mortua, quæ fuerat in viva. Ergo eadem forma carnis fuit in carne Christi viva, quæ fuit in mortua. Et sic, ut prius, non potest dici eadem, solum propter unitatem suppositi; quia caro non supponit pro supposito. — Si dicas quod illud verbum Glossæ intelligitur de corruptione quæ est putrefactio et pulverizatio, non autem quin in morte Christi fuerit resolutio usque ad primam materiam ; — Contra. Quia dicit Augustinus, in sermone *de Assumptione Beatæ Virginis*, quod privilegium Christi fuit non corrumpi secundum carnem, quantum ad corruptionem de qua fit mentio in prædicta Glossa, et de qua dicit Psalmus (15, v. 10) : *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem.* Sed non incinerari, vel non putrefieri, non fuit privilegium Christi; quia, ut pie creditur, hoc contulit matri suæ. Ergo non intelligitur de putrefactione.

Confirmatur. Quia super illum locum Psalmi (49, v.1) : *Deus deorum Dominus locutus est,* dicit Augustinus, quod eamdem carnem ostendit Christus discipulis post resurrectionem, quam viderant in cruce, et quæ latuerat in sepulcro. Ergo eadem caro fuit in vivo et mortuo. Ergo eadem forma substantialis.

Confirmatur. Quia Hilarius, 10. *de Trinitate*, dicit quod Christus mortuus est, caro spoliata; et loquitur ibi de spoliatione qua caro fuit spoliata ab anima. Ex hoc sic potest argui : Idem numero est illud quod prius est vestitum, et postea spoliatum. Sed caro Christi viva, fuit vestita ex ipsa anima; caro vero mortua, fuit spoliata ipsa anima. Ergo caro Christi viva et mortua, fuit eadem numero.

Confirmatur. Quia privatio ponit subjectum, licet neget formam. Sed caro spoliata anima, dicit carnem privatam anima. Ergo hoc quod dico *caro spoliata*, ponit carnem. Sed non poneret carnem, immo negaret, si esse carnis corrumperetur, et non maneret. Igitur eadem caro, et idem esse carnis remansit in morte.

Item *quinto*. Christus assumpsit corpus a matre virgine. Sed non potest dici quod assumpsit ab eo suppositum. Ergo corpus Christi non stat pro supposito; nec per consequens, sufficit ad unitatem corporis Christi vivi et mortui, in Christo, unitas suppositi.

Confirmatur. Quia oportet ponere in corpore Christi mortuo aliquam formam, qua esset corpus. Sed illa forma non fuit introducta de novo in morte Christi, etc. Minor probatur : Quia, si fuisset ibi nova forma introducta, fuisset ibi nova assumptio; quod est falsum. Item, si fuisset nova forma introducta, fuisset nova unio materiæ corporis Christi ad suppositum Christi. Probatur : quia materia non est assumptibilis, nec unibilis, nisi mediante forma substantiali, quia materia non potest esse, nec per consequens assumi, sine forma tali; sed illud quo mediante unitur materia supposito divino, est immediatum fundamentum unionis materiæ ad dictum suppositum; posito autem immediato fundamento novo ipsius unionis, ponitur nova unio, quia relatio necessario innovatur innovato fundamento; igitur, si introducta fuisset nova forma in corpore mortuo, fuisset nova unio. Hoc autem est inconveniens : quia unio sequens non potest advenire, nisi ablata priori unione; sed materia ante mortem erat unita divino supposito; igitur non potuit de novo uniri, nisi ablata priori unione; sed priorem unionem tolli, est inconveniens; igitur, etc.

Sexto. Substantia panis convertitur in corpus Christi, ita quod forma panis convertetur in aliquam formam substantialem corporis Christi. Sed non convertitur in animam. Igitur in corpore Christi est alia forma substantialis, in quam convertitur forma panis, alia ab anima. Major patet per fidem. Minor probatur. Quia, secundum Augustinum, quodcumque corpus potest converti in quodcumque corpus, sed corpus non potest converti in spiritum. Sed anima est forma spiritualis. Ergo forma corporalis ipsius panis non potest converti in animam rationalem.

Confirmatur. Quia anima ponitur a Sanctis et a Magistris esse in Sacramento Altaris, non virtute sacramenti, sed concomitative. Sed illud in quod convertitur forma panis, est sub sacramento virtute sacramenti. Ergo forma panis non convertitur in animam rationalem, sed in aliam formam exsistentem cum ea.

Si dicas quod per corpus intelligitur materia cum dimensione et organizatione; — Contra. Corpus, quod assumitur in verbis quibus fit conversio panis in corpus Christi, significat substantiam corpoream. Sed hæc differentia corporea, prout contrahit substantiam, sumitur ab aliqua forma substantiali, sicut et quælibet alia differentia generis substantiæ. Ergo per corpus in prædictis verbis positum, intelligitur compositum ex materia et forma substantiali, et non materia cum dimensione. Si dicas, quod fit conversio in animam prout dat esse corporeum ; — Contra. Terminus conversionis est res vera. Intentiones autem secundum quas res potest ratione differre a seipsa, ut est corporea, et ut est animata, non sunt termini conversionis, nisi per accidens. Eorum autem quæ sunt termini conversionis per accidens, qua ratione unum ponitur terminus, et aliud. Ergo non potest dici quod forma panis convertatur in animam ut dat esse corporeum, sicut non convertitur in eam ut dat esse animatum.

Confirmatur. Quia conversio non fit in intentionem, sed in rem. Et ideo, si forma panis convertitur in animam ut dat esse corporeum, (α) convertitur in rem quæ est anima; et per consequens, anima vere esset sub Sacramento vi sacramenti. Hoc autem non videtur verum, cum anima non sit ibi nisi per concomitantiam.

Confirmatur. Quia uniformiter fit conversio panis in corpus Christi vivum et mortuum. Sed, Christo mortuo, non fit conversio formæ panis in animam ut dat esse corporeum; quia tunc corpus Christi non est corpus per animam. Ergo nec Christo vivente fit conversio in animam prout dat esse corporeum.

Confirmatur. Quia ponatur quod aliquis consecrasset in die cœnæ, et reservasset illam hostiam usque ad sabbatum sequens. Tunc quæro : utrum corpus Christi sit sub illa hostia sacramentaliter, aut non? Non potest dari quod non; quia, manente hostia, videtur manere corpus Christi sub illa. Si autem ponatur corpus Christi esse sub hostia, quæro : utrum corpus Christi vivum sit sub hostia, aut corpus Christi mortuum? Non corpus Christi vivum; quia tunc non erat vivum. Nec corpus Christi mortuum, nisi remanserit aliqua forma corporeitatis, quæ fuerat in vivo, in quam facta fuerat illa conversio; quia, si nova forma est introducta in morte, in quam non fuerit conversa forma panis, illa forma corporis mortui non esset sub Sacramento, sed solum materia prima. Ergo oportet ponere aliquam formam corporeitatis in Christo, præter animam, in quam fiat prædicta conversio.

Confirmatur. Quia corpus constitutum ex nova forma introducta, quam tu ponis, non plus fuisset corpus Christi, quam ignis generatus ex aere corrupto sit corpus aeris; quia utrobique non remanet aliquid commune, nisi prima materia, generato et corrupto. Sed ignis generatus ex aere, non est corpus aeris ex quo generatur. Ergo, stante illa hypothesi, illud corpus mortuum, non fuisset corpus Christi; nec per consequens, si aliquis consecrasset tempore mortis Christi, (β) convertisset panem in corpus Christi; quod est falsum.

Confirmatur. Quia, si corpus constitueretur ex anima rationali et materia prima, quantum ad esse substantiale corporeum, tunc corpus sic dictum, esset commune ad hominem, et prædicaretur de eo, sicut animal. Sed homo, de corpore quod prædicatur de ipso, non potest dicere, proprie loquendo, *corpus meum,* sed solum, *corpus quod ego sum;* sicut nec de animali quod prædicatur de ipso, potest dicere, *hoc est animal meum,* sed solum, *hoc est animal quod sum ego.* Ergo corpus in quod convertitur substantia panis, de quo dicit Dominus, *corpus meum,* non est compositum ex anima rationali et ex materia. Relinquitur ergo quod sit compositum ex materia et ex aliqua alia forma substantiali.

Item *septimo* (α). Si in materia corporis Christi fuisset introducta nova forma in morte, illa fuisset forma cadaveris, quæ est forma putredinis. Sed non decuit talem formam introduci. Igitur. Minor probatur : Quia, tali forma introducta, corpus Christi incepisset putrefieri : quia propria operatio formæ putredinis est putrefacere; forma autem non destituitur a propria operatione. Sed hoc est contra Sacram Scripturam, quæ dicit (Psalm. 15, v. 10) : *Non videbis Sanctum tuum videre corruptionem.* Ergo in morte Christi non fuit introducta nova forma; sed remansit prior, quæ fuerat cum anima.

Confirmatur. Quia magis congruit ordini naturæ, Deum præservare materiam sine forma, vel præservare aliquam formam in ea quæ præfuit in unione, quam introducere novam formam, et privare eam propria operatione. Sed præsumendum (β) est Deum ordinasse de corpore Christi secundum illud quod magis congruebat ordini naturæ. Ergo tenendum est quod in materia corporis Christi nulla forma introducta fuit in morte.

Confirmatur. Quia pœnalitates quas Christus voluntarie assumpsit pro nobis, sunt assumptæ ad complendum opus redemptionis nostræ. Sed prædictum opus completum fuit in morte. Ergo istæ pœnalitates cessaverunt in morte. Sed forma putredinis dicit pœnalitatem ex peccato originali contractam. Ergo talis forma non debuit induci post mortem in corpore Christi.

Confirmatur. Quia ubi natura sufficit, non est recurrendum ad miraculum. Sed, si nova forma introduceretur, oporteret postea eam miraculose corrumpi, in reunione animæ ad corpus, in resurrectione; quod miraculum non oportet ponere, concedendo quod nulla forma introducta sit in morte Christi. Et sic videtur quod in homine Christo, fuit forma corporeitatis, alia a forma substantiali.

Tertio loco (γ), contra tertiam conclusionem, arguitur quod in homine, præter animam intellectivam, sint aliæ formæ partium hetherogenicarum, puta ossis, carnis.

Primo (δ). Quia, si præter animam intellectivam non esset in homine aliqua alia forma substantialis, sequitur quod carnes, ossa, nervi, sanguis et aliæ ejusdem partes organicæ, non differrent substantialiter specifica differentia. Consequentia patet. Sed consequens est falsum. Nam hujusmodi partes habent propria accidentia, et proprias operationes specifice differentes. Talis autem diversitas acciden-

(α) *non.* — Ad. Pr.
(β) *non.* — Ad. Pr.

(α) *vel* — Ad. Pr.
(β) *præsumendum.* — *præsciendum* Pr.
(γ) *loco.* — *principaliter* Pr.
(δ) **Primo.** — Om. Pr.

tium et operationum, necessario arguit diversitatem formarum specificarum substantialium; alias nunquam posset argui quod aliqua differrent specifice, in genere substantiæ; quod est inconveniens dicere.

Confirmatur. Omnis actio, saltem naturalis, cujuslibet agentis, est in virtute formæ substantialis ipsius. Sed eadem forma non potest esse principium contrariarum actionum. Ergo ubi sunt contrariæ actiones, sive operationes, oportet esse plures formas substantiales. Sed in diversis partibus animalis sunt contrariæ operationes; quia cor desiccat, cerebrum humectat. Igitur in illis partibus sunt diversæ formæ substantiales.

Confirmatur. Quia forma prout est in una parte, non est corruptiva suiipsius, sive suæ exsistentiæ, in alia parte. Sed operatio cordis intensa, nata est corrumpere cerebrum, et exsistentiam animæ in cerebro, et e converso. Ergo alia forma substantialis est illa in virtute cujus est operatio cerebri, et alia illa in virtute cujus est operatio cordis.

Confirmatur. Quia quando caro abscisa, vel os abscisum conjungitur, statim reliquæ parti in loco abscisionis reunitur et reintegratur. Sed hoc non esset, nisi in carne abscisa remaneret aliqua forma substantialis, et aliquæ dispositiones super eam fundatæ, super quas fit animalis reintegratio et unio; quia alia caro non posset ita reuniri. Igitur, præter animam, erat alia forma in carne, antequam abscideretur.

Confirmatur. Quia sanguis est in corpore sicut vinum in dolio. Sed forma vini stat cum forma dolii, et sunt diversæ formæ. Ergo forma sanguinis stat cum forma carnis, et est diversa ab illa.

Confirmatur. Quia homo nutritur: aut ergo nutritur per hoc quod aliqua forma nutriti educitur de potentia nutrimenti, et totum aggregatum unitur reliquæ carni et ossi ipsius; aut per hoc quod nutrimentum spoliatur forma sua, et materia efficitur sub forma ipsius nutriti præexsistente. Sed istud secundum non potest dari. Quia tunc sequeretur quod ille humor me nutriret, qui plus haberet de materia, et citius spoliaretur forma sua. Sed hoc est falsum: quia humor qui me nutrit, est sanguis; et tamen in corpore humano est alius humor plus habens de materia, et facilius spoliabilis forma sua, quam sanguis. Ergo relinquitur quod homo nutritur per hoc quod aliqua ejus forma educitur de potentia nutrimenti. Sed anima rationalis non potest educi de potentia nutrimenti vel materiæ. Igitur, præter animam rationalem, oportet esse aliam formam in homine, educibilem de potentia materiæ. Nec valet, si dicatur quod anima rationalis, secundum unam rationem educitur, et secundum aliam creatur: — quia ratio non educitur, nec creatur, sed res; res autem quæ est anima, totaliter creatur; ergo nihil est dictu, quod anima secundum unam rationem educitur, et secundum aliam creatur.

II. Argumenta Scoti. — Contra prædictas conclusiones arguit Scotus (4. *Sentent.*, dist. 11, q. 3).

Primo. Quia, si hostia consecrata in cœna a Christo, in pixide fuisset conservata, in triduo permansisset ibi eadem res primo contenta. Illud autem in quod primo fiebat conversio, non fuit materia prima, nec accidentia, nec compositum ex materia et ex accidente; ergo compositum ex materia et forma substantiali. Illud ergo semper mansisset in triduo. Sed tunc non erat compositum ex prima materia et anima intellectiva; quia Christus fuit vere mortuus in cruce; et ita anima intellectiva vere fuit separata. Sed non potest esse simul separata et unita corpori.

Secundo. Quia terminus hujus conversionis, oportet quod sit ens reale; quia conversio est realis. Sed anima intellectiva, ut dat esse corporeum, distinguendo contra esse intellectivum, secundum te, non est esse reale, sed tantummodo quoddam abstractum per actum intellectus, sicut commune est aliquid præter singularia, secundum te. Ergo ista conversio non potest esse in animam ut dat esse corporeum; nec ipsa, ut sic, est terminus hujus conversionis.

Tertio. Aut illud corpus quod ponis terminum primum conversionis, est corpus mathematicum, aut corpus naturale; non enim Philosophus distinguit plura corpora. Si mathematicum, igitur concludit actu quantitatem; igitur quantitas esset ibi primo ex vi conversionis; nec erit transsubstantiatio, sed transaccidentatio, si accidens per se requiratur in termino. Si sit corpus naturale, ergo est naturale per formam substantialem, vel per qualitatem. Si primo modo, habetur propositum; quia illa forma non est anima intellectiva. Si secundo modo, cum qualitas naturalis præsupponat quantitatem, adhuc habetur propositum, quod primus terminus conversionis includit materiam cum quantitate et qualitate; et ita erit dupliciter ens per accidens, etc.

Quarto. Quia non sunt efficaciora verba super sanguinem, quam super corpus. Sed dicendo, *Hic est sanguis meus, vel calix,* non potest ibi fingi terminus conversionis sola materia sub modo quantitativo; quia illud non est sanguis, cum sanguis dicat aliquam substantiam quæ generatur ex nutrimento sumpto, et est proximum convertendum in carnem, nec generaretur, nec converteretur, nisi haberet propriam formam substantialem. Igitur, etc.

Quinto. Quia, cum dicitur, *Hoc est corpus,* corpus (α) non ponitur ad distrahendum de veritate carnis et ossis et hujusmodi, sed potius ut includit omnes partes ejus quod est primo animabile. Sed, si diceretur, *Hoc est caro*, vel, *Hoc est os*, videretur esse fictio ponere terminum conversionis esse tantummodo materiam sub modo quantitativo, vel mate-

---

(α) *corpus.* — Om. Pr.

riam sine forma substantiali. Ergo multo magis est in proposito, accipiendo corpus ut est quoddam includens omnia illa, ut hic accipitur.

Sexto. Quia ista via non solum non salvat sufficienter veritatem Eucharistiæ, sed nec salvat veritatem rei contentæ in Eucharistia, scilicet veritatem corporis Christi; quia, sicut in exsistentia naturali, ita et in Eucharistia erat idem corpus vivum et mortuum, ut probatur per multas auctoritates Sanctorum. Similiter, nec identitatem sanguinis effusi super terram de latere Christi mortui.

Septimo. Quia non potest regulariter idem effectus esse a quocumque et a quantumcumque diversis agentibus. Sed a quocumque et qualitercumque corrumpatur corpus vivum, dum tamen non resolvatur in elementa, semper producitur cadaver (α) idem et ejusdem rationis; patet ad sensum. Sed idem non potest esse proprius terminus actionis illius et istius agentis. Ergo non est noviter productum per actionem corruptivam ipsius (β) animati, sed est derelictum. Apparet in speciali : si bos per cultellum, vel submersionem, vel interfectionem, vel aliis modis corrumpatur, semper derelinquitur idem cadaver et ejusdem rationis. Corrumpentia autem hæc et illa, non sunt nata inducere eamdem formam, et hoc statim (γ), absque omni alteratione prævia; immo, si deberet eadem talis forma induci, et ab eodem agente, adhuc (δ) videtur uniformis alteratio necessario prævia. Sed hic, quantumcumque difformis alteratio præcedat ab alio et alio agente, semper sequitur idem terminus. Ergo in tali cadavere est aliqua forma, quæ prius fuerat simul cum anima, tam in homine quam in aliis.

Octavo. Quia contradictio est immediata ratio distinguendi plura sub ente : utpote, si hoc et illud recipiant contradictionem in essendo; quia, si hoc est et illud non est, non sunt idem ens in essendo. Sic in proposito : forma animæ non manente, corpus et forma corporeitatis manent; et ideo universaliter, in quolibet animato, necesse est ponere aliam formam qua corpus est corpus, ab illa qua est animatum. Non loquor de illa qua corpus est hoc animatum individuum corporis, quod est genus, et habens corporeitatem; sed loquor de altera parte compositi, quæ (ε) nec est hoc individuum, nec species in genere corporis, immo nec in genere substantiæ, sed tantummodo per reductionem. — Hæc Scotus, in forma.

III. Argumenta Aureoli. — Contra prædicta arguit Aureolus (dist. 34, q. 1, art. 2).

(α) *cadaver.* — Om. Pr.
(β) *ipsius.* — *istius* Pr.
(γ) *eamdem formam, et hoc statim.* — *formam statim* Pr.
(δ) *adhuc.* — *hoc* Pr.
(ε) *quæ.* — *quod* Pr.

Primo. Omnes, inquit, concedunt quod homo non creatur secundum carnem, sed solum secundum animam. Ergo homo secundum carnem generatur, et est ex traduce. Tunc sic : Aut secundum carnem est homo ex traduce materialiter, quia sola materia est ex traduce; et hoc non : quia tunc caro mea esset ex pisce, sicut ex patre meo, quia pater meus comedit piscem, qui conversus est in semen patris mei, quo me generavit. Aut intelligitur quod caro sit ex traduce secundum esse accidentale, quia accidentia carnis sunt ex traduce; et hoc non potes tu dicere : quia, si anima intellectiva uniretur immediate materiæ primæ, oportet quod in adventu ejus omnia accidentia corrumpantur; quia, secundum te, accidentia non habent materiam primam pro subjecto, sed mediante aliqua forma substantiali, quæ corrumpitur, per te, in adventu formæ quæ est anima. Confirmatur : quia accidentia consequuntur formam substantialem; igitur ab eodem agente a quo sunt accidentia ex traduce, est forma substantialis; ergo, si modo manent accidentia (α) quæ sunt ex traduce, igitur manet forma quæ est ex traduce, vel accidentia erunt sine subjecto. Aut tertio modo, caro est ex traduce, quia manet forma quæ erat secundum esse formale; et tunc : vel est caro per animam intellectivam, et sequitur quod non est ex traduce, cum anima intellectiva non sit ex traduce; vel est per aliam formam ab anima, et habetur propositum.

Confirmatur. Quia, si forma non est ex traduce, nec effectus formæ est ex traduce. Sed anima, secundum omnes, non est ex traduce; per te (β) autem, esse carneum est effectus formalis animæ. Igitur esse carneum, in homine, non est ex traduce. Non igitur debet dici quod homo secundum carnem sit a parentibus. Nec Christus ex Virgine, secundum quod homo; sed a Deo immediate : quia ab eodem est effectus formalis et forma; sed forma est a Deo immediate; igitur esse carneum et corporeum, in Christo, est immediate a Deo.

Secundo principaliter arguit sic : Materia et forma realiter distinguuntur, ita quod sunt realitates distinctæ, non in actu, sed in potentia, quia in actu sunt unum, sed in potentia plura. Sed anima et corpus, secundum Philosophum, se habent ut forma et materia. Igitur anima et corporeitas sunt realitates distinctæ. Major nota est per Philosophum et Commentatorem, in pluribus locis 7. et 12. *Metaphysicæ*. Sed minor habetur, 8. *Metaphysicæ* (comm. 16), ubi dicitur quod ex anima et corpore fit unum, sicut ex cera et figura. (Dices quod accipit ibi corpus pro toto composito. — Contra : Tunc propositio Philosophi esset falsa.) Item, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 7), ubi quærit utrum nomen significet materiam vel formam, exemplificat, sicut hoc nomen *homo*, animam

(α) a verbo *ex traduce* usque ad *accidentia*, om. Pr
(β) *per te.* — *ex parte* Pr.

vel corpus. Item, Philosophus, 2. *de Anima* (t. c. 4), dividit substantiam in potentiam et actum; et ibi dicit quod *anima* non est materia (α), quia *non est corpus, corpus autem est materia et subjectum.* Et Commentator, ibidem, comm. 4 : « Corpus est substantia, quæ est subjectum ; » et non loquitur ibi de toto, certum est, quia totum non est subjectum. Unde, secundum eum, anima respicit corpus, sicut albedo subjectum ; et sicut album non est subjectum, sed compositum, sic in proposito. Item, 8. *Metaphysicæ*, commento ultimo, dicit quod, « sicut non accidit quæstio in comparatione figuræ cum cupro, sic in compositione (β) animæ cum corpore ; anima enim sic se habet ad corpus, ut figura ad cuprum. » Item, 2. *de Anima,* comm. 7, dicit idem. Item, ad idem, ex diffinitione animæ, 2. *de Anima* (t. c. 6) : *Anima est actus corporis organici, physici*, etc. — Respondetur quod verum est conjunctim, scilicet ratione conjuncti, ita quod corpus accipitur ibi pro conjuncto; et hoc probant, quia sequitur infra (t. c. 10) : *Corpus autem non est abjiciens animam.* — Contra. Ibi investigatur duplex substantia, una quæ est materia, alia quæ est forma; et ibi dicit quod *corpus est materia et subjectum;* sed compositum non est materia et subjectum. Item, infra (ibid.), dicit quod *sicut se habet potentia visiva ad pupillam, sic anima ad corpus;* sed pupilla se habet ad potentiam, sicut et materia ; ergo et corpus respectu animæ. Item, Commentator dicit, ibidem (comm. 7), quod non est quærenda causa nec ratio quare ex anima et corpore fit unum, nisi quia hoc est perfectibile, et illud perfectio. — Ad illud vero quod dicit Aristoteles, quod *corpus non est abjiciens animam,* — verum est; sed tunc est fallacia consequentis : corpus non est abjiciens animam, ergo corpus est compositum. Infertur enim a pluribus causis veritatis ad unam : nam compositum non abjicit animam, nec corpus abjicit animam, licet aliter et aliter. Unde æquivocatio est in expositione Philosophi : nam Philosophus ibi dixerat quod corpus est substantia, quæ est potentia respectu animæ ; modo, quia posset sic intelligi, quod corpus sic esset potentia respectu animæ, sicut semen est potentia ipsum generabile, sic quod abjiciatur forma generabilis, stante forma seminis ; corpus autem non sic est potentia, quod abjiciat animam istam, dum est actu forma corporis; ideo, ad hoc designandum, dicit notabiliter, *corpus non abjicit animam,* hoc est, quod anima et forma corporis sunt simul, et non se abjiciunt. Ex quo patet quod auctoritas magis est ad oppositum quam ad propositum.

Tertio principaliter arguit sic : Si anima daret esse corporeum, et immediate uniretur materiæ primæ, vel immediate informaret primam materiam, sequitur quod anima esset actus substantiæ in pura potentia, scilicet (α) materiæ, non autem substantiæ in actu. Sed consequens est falsum, et contra Commentatorem, 5. *Metaphysicæ,* comm. 15, ubi dicit quod anima est forma entis in actu, ad differentiam aliarum formarum, quæ sunt forma entis in potentia; unde distinguit ibi formas corporum simplicium a forma hominis, quæ est anima, quia forma hominis est forma substantiæ in actu, aliæ vero sunt formæ substantiæ in potentia materiæ.

Quarto sic. Philosophus, 1. *de Anima* (t. c. 25, 54 et seq.), improbat opinionem Empedoclis, ponentis quod anima est forma mixti, conflata ex elementis. Aristoteles enim probat, ibidem, quod illa opinio non est vera, quod scilicet anima sit harmonia vel forma mixti, sicut aliæ formæ. Tunc sic : Caro hominis et os sunt formæ mixtæ, conflatæ ex elementis. Sed anima non est talis forma. Igitur, etc. Major probatur per Philosophum, 7. *Metaphysicæ,* et Commentatorem, in fine, dicentes quod caro et os sunt formæ conflatæ ex realitatibus elementorum. Unde, ibidem, dicit quod quædam sunt formæ mediæ ex realitatibus elementorum ; et tunc subdit : illæ formæ in quibusdam sunt caro, in quibusdam sunt os, etc. Et Commentator, ibidem, dicit, commento ultimo, quod sicut litteræ componunt syllabam, ita elementa carnem. Minor patet per Philosophum, ubi supra (1. *de Anima*), contra Empedoclem. Et habet Aristoteles contra eum tres rationes. Prima est : quia nullum compositum ex elementis, habet dominium super alia ; sed anima movet corpus, secundum plenum dominium ; igitur, etc. Secunda est : quia enim membra hominis sunt composita ex elementis, ideo operationes membrorum indigent elementis, ut auris aere, visus aqua, et sic de aliis ; sed operatio animæ non eget aliquo elemento ; igitur, etc. Tertia est : quia multæ sunt mixtiones in corpore, puta carnis, et ossis, et diversæ diversorum membrorum ; sed anima est una ; quare anima non est mixtio, nec forma mixta. Et Philosophus et Commentator dicunt, ibi, quod inter omnes opiniones de anima, illa Empedoclis est probabilior; et hoc non sine ratione, cum appareat quod ex corruptione animæ corrumpitur mixtio, et econtra. Et Commentator dicit, ibi, comm. 60 : « Si anima est aliud a forma carnis (arguit pro Empedocle), quare corrumpitur corruptione membrorum et harmoniæ corporis? » Et dicit quod hoc est quia corrumpitur corrupto quodam alio, scilicet debita dispositione corporis. Item, Commentator, 2. *de Anima,* comm. 14, probat quod anima non est mixta : quia omnis forma de genere mixtorum, de necessitate est gravis vel levis ; sed anima, secundum eum, non est hujusmodi ; quod probat, quia alias non esset principium augmenti in animali. Cujus ratio est : quia omnis

(α) *materia.* — *potentia* Pr.
(β) *compositione.* — *comparatione* Pr.

(α) *scilicet.* — Om. Pr.

talis forma habet motum ad unam dimensionem tantum, ut patet de gravi et levi; sed anima est principium motus ad omnem dimensionem, in longum, latum et profundum. Ex quo patet quod falsum est illud dictum, scilicet quod anima continet virtualiter formam mixti. Non enim potest esse principium talium operationum, nec subjectum qualitatum, puta gravitatis vel levitatis, quæ sequuntur formam mixti, sed elementum prædominans. Hinc est quod dicit Philosophus, 8. *Physicorum* (t. c. 17), quod in nobis est duplex motus, unus qui est ex anima, alius qui est ex elementis.

Quinto principaliter arguit. Quia idem non movet seipsum. Sed anima movet corpus. Ergo ejus realitas est alia a realitate corporis. Vel sic : Si eadem esset realitas animæ et corporis, impossibile esset quod anima moveret corpus. Cujus ratio est : quia tunc idem, ratione ejusdem realitatis, esset motor et motum; quod est impossibile, apud Philosophum. Sed anima movet corpus; est enim primus motor in corpore, secundum Philosophum, in *de Motu animalium,* et 8. *Physicorum* (t. c. 51). Et ista est ratio Commentatoris, 3. *Cœli et Mundi,* comm. 28, ubi dicit quod motor distinguitur essentialiter a moto, in animalibus. Hoc idem dicit, 8. *Physicorum,* comm. 18. Et comm. 30, magis expresse dicit quod anima, quæ est motor in animalibus, distinguitur a moto per essentiam. Et quia ex hoc dicit quod animal potest movere seipsum per formam suam, corpora autem simplicia non possunt se movere per formam suam; et ibi instat contra se, dicens quod in corporibus simplicibus forma differt realiter a materia, igitur ista possunt se movere ratione formæ, et moveri ratione materiæ, nec sequitur quod movens et motum sit idem; (α) tunc respondit, quod, licet materia differat a forma, tamen ista non potest esse motum per se, cum non sit ens actu, sed potentia; corpus autem, in animali, est ens actu. Ecce expresse quomodo ibi vult quod corpus motum, ut distinguitur ab anima, non est materia tantum, quia tunc ita parum posset moveri ab anima, sicut materia a forma. — Sed forte ad hoc dicetur, quod anima non movet corpus immediate, sed mediante potentia, ita quod potentia ejus est primus motor. Potentia autem est qualitas distincta. Et tunc dicitur quod corpus, quod dicit compositum ex materia prima et ex anima, est ens actu. Et hoc movetur non ab anima, quia tunc idem seipsum moveret primo, sed a potentia animæ. Ideo anima movet mediate et per accidens, sed est motum per se. — Contra. Nullum accidens movet ad utramque partem, nisi primum movens sit anima respectu accidentis. — Item : quia responsio contradicit expresse textui Aristotelis, qui dicit quod anima, quæ est forma, movet corpus, ideo animal movet se per formam suam. Item, in *de Causa motus animalium,* dicit quod anima est primum movens; et Commentator, in multis locis, dicit idem. — Item, hoc est contra sensum : quia videmus corpus animalis simul totum moveri usque ad indivisibile; unde musculus movetur a spiritu, et omnes spiritus moventur usque ad unum punctum. Et ex hoc arguit Philosophus sic : In hujusmodi motibus : aut movet ille punctus, qui apparet immobilis; aut movet totum compositum ex anima et corpore; aut anima, et non punctus. Non quidem punctus; quia motus physicus, est necessario a quanto. Nec a toto; quia illud est per se motum. Ergo movens, necessario est anima, cujus motus est ad punctum. Et quantum ad hoc, illa non movet corpus organice.

Sexto arguit sic : Si anima rationalis non diceret aliam realitatem a realitate corporis, tunc sequuntur duo inconvenientia, scilicet (α) : quod anima est extensa; vel quod pes meus est substantialiter idem cum oculo; (β) quia non differunt in materia, nec in forma (vel non differunt in anima), quia anima est tota in toto, et tota in qualibet parte. Etiam, si anima non esset aliud a corpore, non esset aliud esse animatum ab esse corporeo et carneo; et sic caro hominis erit vere tota in toto, et tota in parte, cum sit caro per solam animam. — Dices quod differunt per quantitatem. — Contra : aut quantitas ista extendet animam, et sic anima erit extensa; aut non, et ita effectus formalis ejus non est esse extensum, ita quod esse carneum non erit esse extensum.

Septimo. Si anima est sola forma in homine, quæro : quid est subjectum quantitatis? Aut sola materia; et tunc nihil extendetur in homine, nisi sola materia; et sic sequitur quod ens in pura potentia, erit subjectum accidentis, quod tu negas, et quantitatis terminatæ, quod Philosophus et Commentator habent pro inconvenienti; quælibet enim res prius est ens actu, quam tale accidentale ens. Aut subjectum quantitatis est totum compositum ex materia et forma; et tunc anima necessario erit extensa. Aut tertio, subjectum quantitatis erit materia cum aliqua alia forma substantiali; et tunc habetur propositum, quod in homine est alia forma ab anima. — Dices quod compositum ex anima et corpore est subjectum quantitatis; nec tamen propter hoc anima est extensa, sed compositum. — Sed contra. Impossibile est quod aliquid sit subjectum formæ, et non recipiat effectum formalem; non enim effectus formalis est aliud a forma, sive formam esse in subjecto, et subjectum recipere illam formam. Sed, in proposito, effectus formalis animæ non est aliud nisi animam corpus informare, et corpus ab anima informari; sed effectus quantitatis est esse quantum partibile, sive partitum. Igitur, si totum

---

(α) *et.* — Ad. Pr.

(α) *scilicet.* — *Primum est* Pr.
(β) *non.* — Ad. Pr.

compositum ratione cujuslibet partis est subjectum quantitatis, quælibet pars recipiet effectum formalem quantitatis. — Confirmatur. Quia impossibile est quod aliqua forma respiciat materiam mediantibus dimensionibus, et non sit extensa. Et hæc est ratio Commentatoris, in *de Substantia Orbis*.

Octavo arguit sic. Nutritio est (α) quædam partialis adgeneratio. Tunc quæro : aut nutritur anima; aut accidens; aut substantia exsistens actu per aliam formam ab anima; aut sola materia. Non primum : quia quod nutritur, per corruptionem potest deperdi et abjici; anima autem non est passibilis et transmutabilis transmutatione physica. Nec potest dari secundum, scilicet quod accidentia; quia, secundum Philosophum, 2. *de Generatione*, unumquodque nutritur, inquantum est quid. Nec potest dari quod sola materia, per hoc quod sola materia nutrimenti additur ad priorem formam. Restat igitur quod illud nutritur, quod potest in substantia sua perfici et deperdi, sicut compositum ex forma substantiali quæ est alia ab anima et ex materia.

Nono (dist. 30, q. 1, art. 1) arguit sic. Quia in nutritione hominis, aut alterius animalis, acquiritur nova forma, vel pars formæ. Ergo, cum non acquiratur aliqua pars animæ rationalis, sequitur quod in homine est alia forma substantialis ab anima rationali. Assumptum probatur. Quæro, inquit, de propria actione formæ rei nutriendæ : ad quid terminatur? Aut enim terminatur ad solam corruptionem formæ alimenti. Et hoc non potest dari, secundum physicam veritatem. Agens enim non est per se corrumpens : non enim corrumpit, nisi quia generat; unde agens non intendit negationes per se, 5. *Metaphysicæ,* comm. 3; unde repugnantia est dicere actionem esse tantummodo privativam. Aut *secundo,* illa actio terminatur ad copulationem prioris formæ cum materia. Et hoc non potest dici. Tum quia illa copulatio est relatio; generatio autem non per se terminatur ad relationem. Tum quia talis copulatio, quæ ponitur relatio, non cadit inter formam et materiam. Tum quia agens est extrahens de potentia in actum, 12. *Metaphysicæ* (comm. 18). Sed per hoc quod ageret istam copulationem, non esset vere extrahens de potentia ad actum : quia ibi nihil esset quod deduceretur de potentia ad actum, sed forte ibi esset eductio de potentia non unita ad potentiam unitam; unde nihil esset ibi eductum de potentia materiæ. Aut *tertio,* illa actio terminatur ad primam formam carnis de novo inductam. Sed hoc non potest dari; quia novæ actionis est novus terminus formalis. Unde restat quod per actionem nutritivæ educatur nova forma in actum.

Decimo arguit sic. Uniformiter fit nutritio in homine et in aliis animalibus. Sed non fit nutritio in aliis animalibus, sine acquisitione novæ formæ partialis. Quod patet. Quæro enim : aut tota forma præexsistens, et informans priorem materiam, informat noviter materiam alimenti; aut pars ejus. Si tota, hoc est impossibile : quia, secundum hoc, sensitiva bruti esset indivisibilis et inextensa, sicut anima intellectiva, et esset tota in toto, et tota in qualibet parte; quod Philosophus improbat, 1. *de Anima* (t. c. 93 et 94), ubi dicit quod hujusmodi forma est una in actu, et multæ in potentia, ad modum continui; et exemplum ad hoc manifestum est in animalibus anulosis. Nec potest dari secundum, scilicet quod aliqua pars formæ præcedentis informat materiam advenientem, scilicet alimenti : quia, in talibus formis extensis, sicut totum correspondet toti, ita pars correspondet parti adæquate; quia, sicut tota forma non potest esse forma alterius simul totius, sic nec pars partis. — Confirmatur. Quia ita impossibile est quod forma substantialis migret de subjecto in subjectum, sicut est impossibile de forma accidentali. Tu autem ponis quod migret; quia præexsistens informat noviter novam materiam. — Item : Secundum te, materia est causa distinctionis et multitudinis. Igitur alietas materiæ faciet alietatem formæ. Igitur oportet quod forma quæ inducitur in ista materia, sit distincta a forma quæ inducitur in aliam materiam, simpliciter, vel saltem secundum partem.

Hæc sunt argumenta Aureoli, in forma.

Multa alia argumenta fiunt; sed ex solutione præmissorum, patet solutio aliorum. Ideo in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

DANTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta aliquorum modernorum. — Quantum ad tertium articulum, restat, cum Dei adjutorio, ad objecta respondere. Et quidem,

Ad primum contra primam conclusionem, respondit Gregorius de Arimino (dist. 16, q. 2), qui in hac parte tenet cum sancto Thoma, quod « propter illam rationem fuerunt moti Manichæi ad ponendum duas animas in homine, *qui,* ut ait Augustinus, 10. *Super Genesim,* cap. 13, *cum viderent carnem sine anima non posse concupiscere, quamdam aliam animam, ex alia natura* (α) *Deo contraria, carnem habere putaverunt, unde concupiscat adversus spiritum.* Sed, ut in 12. capitulo ait, non oportet, propter hujusmodi carnis et spiritus repugnantiam, et concupiscentiarum (β) contra-

(α) *est.* — *et* Pr.

(α) *natura.* — *materia* Pr.
(β) *concupiscentiarum.* — *concupiscentiam* Pr.

riarum, diversas animas ponere. Similiter, in lib. 83. *Quæstionum*, q. 40 : *Ex diversis*, inquit, *visis, diversus appetitus animarum est;* et subdit : *Non itaque ob hoc putandum est esse diversas naturas animarum, quia diversæ sunt voluntates, cum etiam unius animæ voluntas pro temporum diversitate varietur*, etc. Et facit ad propositum tota illa quæstio. Item, *Contra Julianum*, lib. 6, ante medium (cap. 14) : *Motibus*, inquit, *suis anima quos habet secundum spiritum, adversatur aliis motibus suis quos habet secundum carnem; rursus, motibus suis quos habet secundum carnem, adversatur aliis motibus suis quos habet secundum spiritum* (α); *et ideo caro dicitur concupiscere adversus spiritum, et spiritus adversus carnem.* Ex quibus etiam patet quod unius et ejusdem animæ sunt plures motus sibi adversantes. Dicendum igitur quod actus appetendi aliquid, et actus renuendi illud idem, si uterque sit rationalis, vel uterque sensualis aut naturalis, sunt contrarii; nec unquam simul sunt in eodem homine. Sed actus appetendi rationalis, non est contrarius formaliter actui renuendi sensuali, etiam respectu ejusdem objecti, (β) licet virtualiter sint contrarii. Et istud patet : quoniam appetitioni rationali contrariatur renuitio rationalis de eodem objecto, et ista renuitio rationalis, alterius rationis est a renuitione sensuali ejusdem objecti; et quia uni tantummodo unum est contrarium, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 17), sequitur quod ista sensualis non sit illi appetitui rationali contraria formaliter, licet virtualiter, utpote quia in contrarios effectus est inclinativa. » — Hæc Gregorius, et bene, nisi quia non ponit tales appetitus habere diversa subjecta, puta diversas potentias animæ, cum neget potentias animæ distingui ab anima.

Dicitur igitur, consequenter ad principia sancti Thomæ, quod non est inconveniens, appetitus contrarios formaliter vel virtualiter, esse in eodem homine, et in eadem anima, secundum diversas potentias, ut puta appetitum sensitivum et intellectivum; sicut eadem superficies potest esse subjectum albedinis et nigredinis, secundum aliam et aliam sui partem. Et potissime, quia appetitus sensitivus non habet pro subjecto adæquato animam, sicut intellectivus, cum appetitus sensitivus sit actus totius conjuncti. Unde argumentum non concludit in homine esse diversas animas, sed diversos appetitus, et diversas animæ potentias.

Ad secundum et tertium respondit Gregorius, quod « non apparet ulla impossibilitas quod eadem anima, circa idem objectum, habeat unum actum appetendi mere naturaliter receptum, mediante sensatione illius objecti et transmutatione alicujus organi corporalis, et alium spontaneum et liberum, prævia (α) deliberatione causatum ». — Hæc ille. — Sanctus Thomas diceret quod argumentum secundum concludit quod in homine sunt duæ potentiæ appetitivæ, non autem duæ animæ, quia eadem anima potest simul habere duos actus appetitivos, secundum duas potentias appetitivas. Et ad tertium, diceret similiter.

Ad quartum dicitur quod sensationes sunt subjective, non in anima sensitiva, nec intellectiva, nec in aliqua potentia animæ, tanquam in subjecto proximo et totali; sed proximum et totale subjectum sensationis est illa pars conjuncti composita ex materia et forma, quæ est subjectum potentiæ sensitivæ. Ex quo patet quod neutrum consequens ibidem illatum sequitur, scilicet quod sensatio sit subjective in anima intellectiva, nec quod anima separata possit sentire; cum tales actus sint totius conjuncti, sicut subjecti, et sicut agentis.

Ad quintum dicit Gregorius, et bene, quod « anima sensitiva in homine non est extensa, nec materialis, sicut nec intellectiva, cum ipsa intellectiva sit sensitiva ».

Ad sextum dicit quod « per idem argumentum posset probari quod homo, in generando, produceret animam intellectivam; quia alias, quoad continuationem suæ speciei, esset ignobilioris conditionis aliis animalibus : nam anima intellectiva, est forma specifica hominis; nec alicujus alterius formæ generatio sufficit ad continuationem humanæ speciei ». Respondendo autem ad argumentum, dicit primo, quod « concedendum est quod homo, in generatione hominis, producit aliquam animam sensitivam, sicut multi et magni concedunt. Sed ex hoc non sequitur quod in homine sint duæ animæ distinctæ, quarum una sit sensitiva, et alia intellectiva; nam sensitiva prius introducitur; et, facta ulteriori dispositione ad animam intellectivam, simul corrumpitur sensitiva, et infunditur intellectiva; sicut dicendum est de aliis formis substantialibus quæ præcedunt animam intellectivam, et similiter sensitivam et vegetativam, in materia quæ disponitur ad intellectivam; simul enim cum posterior generatur, prior corrumpitur ». — Hæc ille. — Et concordat cum sancto Thoma, qui hanc responsionem sententialiter ponit, 1 p., q. 76, art. 3, in solutione tertii; et *de Potentia Dei*, q. 3, art. 9, in solutione noni; et in *de Anima*, q. 11, in solutione principali.

Sed contra istam solutionem arguitur multipliciter.

Primo sic : Si forma educta per agens naturale de potentia materiæ, corrumpitur adveniente anima, ita quod sola anima manet; — Contra. Quia illa forma non potest corrumpi, nisi ab aliquo agente naturali. Sed agens naturale non corrumpit unam

(α) a verbo *rursus* usque ad *spiritum*, om. Pr.
(β) *et.* — Ad. Pr.

(α) *prævia.* — *prima* Pr.

formam, nisi inducendo aliam; cum intentio naturæ magis sit ad esse formæ inducendæ, quam ad non esse formæ abjiciendæ. Ergo in instanti introductionis animæ, in quo, secundum te, corrumpitur prima forma, inducitur alia ab agente naturali. Sed illa non est anima, cum a solo Deo creetur. Igitur alia forma substantialis, præter animam, simul inducitur cum anima. Quod autem ab agente naturali corrumpatur præcedens forma, patet : quia quod generatur naturaliter, habet naturaliter corrumpi; sed prima forma fuit naturaliter genita; igitur naturaliter corrumpitur; ergo ab agente naturali.

Secundo. Quia nullus potest dici generare solum corrumpendo, sed inducendo. Sed homo generat hominem. Ergo hoc est inducendo aliquam formam exsistentem de essentia hominis jam generati. Sed non potest esse quod virtus seminis hominis inducat animam rationalem, quæ a solo Deo creatur. Igitur inducit aliquam aliam. — Nec valet si dicatur quod virtus seminis inducit dispositionem accidentalem, et non aliquam formam substantialem. Quia agens naturale non transmutat materiam generando, nisi inquantum (α) est in potentia ad esse substantiale; immo non transmutat secundum esse accidentale, nisi natum esset ulterius transmutare ad esse substantiale. Sed transmutans materiam secundum quod est in potentia ad esse substantiale, prius transmutat ad formam substantialem. Ergo oportet quod virtus seminis hominis inducat non solum dispositionem accidentalem, sed formam substantialem.

Tertio sic. Terminus alicujus productionis est duplex, scilicet forma et compositum. Sed impossibile est esse eumdem terminum generationis et creationis in homine, accipiendo terminum pro composito, quod est homo : quia, si ita esset, tunc totus homo diceretur creatus, sicut totus dicitur generatus; quod est falsum. Nec similiter, accipiendo pro forma : quia tunc sequeretur quod agens naturale cooperaretur Deo in creatione; et per consequens, quod simul cum Deo crearet. Ergo, præter animam, quæ est terminus creationis, oportet ponere aliam formam, quæ sit terminus generationis.

Quarto. Duæ mutationes non terminantur ad eamdem formam. Sed in productione hominis est duplex transmutatio, scilicet creatio et generatio. Igitur est ibi duplex terminus, et sic duplex forma. Quod autem ibi sint duæ mutationes, patet : quia est ibi generatio hominis, et creatio animæ, quæ non sunt eadem mutatio; quia agens naturale non agit nisi educendo de potentia materiæ, anima autem non educitur de potentia materiæ.

Quinto. Quia diversa agentia agunt ad diversas formas. Sed Deus et virtus seminis sunt diversa agentia. Igitur, etc.

(α) *inquantum.* — *quantum* Pr.

Sexto. Quia creans non agit ex supposita materia. Sed generans agit ex supposita materia. Ergo impossibile est actionem creantis et generantis terminari ad eamdem formam.

Item, arguitur secundo loco (α), quod sensitiva præcedens intellectivam non corrumpatur adveniente intellectiva.

Primo. Quia talis sensitiva se habet ad intellectivam, sicut imperfectum ad perfectum, et non ut repugnans; sicut patet de materia et de forma, et de potentia et actu. Ergo illa sensitiva præcedens non repugnat intellectivæ, sed est dispositio ad eam; et sic non videtur quod corrumpatur. Nec similiter vegetativa, in adventu sensitivæ.

Secundo. Omnis corruptio naturalis, est terminus alicujus motus ordinati ad ipsam. Sed nullus motus præcessit infusionem animæ rationalis, qui esset ordinatus ad corruptionem sensitivæ præcedentis continue; immo, prædicta sensitiva promovebatur usque ad infusionem animæ. Ergo in instanti infusionis non corrumpitur, sed potius perficitur, et manet cum ea. Quod autem nullus motus præcesserit ordinatus ad corruptionem sensitivæ, probatur : quia, cum inter introductionem illius sensitivæ et illius intellectivæ fuerit multum tempus intermedium, si aliquis motus fuisset ordinatus ad corruptionem illius sensitivæ ante infusionem rationalis, tunc ille motus statim incepisset, quando sensitiva fuit introducta; sed hoc est inconveniens, quia ex hoc sequitur quod illa sensitiva, statim cum fuit, incepit corrumpi.

Tertio. Quia, si forma inducta virtute seminis postea corrumpitur, quæritur : a quo corrumpitur effective? Non enim ab anima rationali; quia corrumpens effective, non est forma inducenda, sed agens inducens formam. Nec similiter formaliter; quia forma corrumpens formaliter aliam, habet contrarium; anima autem non habet contrarium, nec aliqua forma substantialis. Similiter nec corrumpitur a se ipsa; quia nihil corrumpit seipsum, saltem per se, sed potius nititur salvare se. Nec corrumpitur ab influentia cœli : quia nec ab eadem influentia cum illa qua inducta est illa forma, quia illa influentia magis conservaret eam quam corrumperet; nec a contraria influentia, quia non potest assignari ratio quare influentia cœli sit contraria præcedenti formæ in instanti infusionis animæ plus quam ante vel post. Nec per virtutem generantis particularis, per quam fuit educta; quia agens naturale semper promovet et conservat suum effectum, nec unquam per se corrumpit ipsum. Ergo illa forma a nullo corrumpitur; et sic manet cum anima. — Nec valet, si dicatur quod agens particulare corrumpit eam per accidens. — Contra. Quia quod fit per accidens, non semper fit, sed ut in paucioribus; igitur, si dicta

(α) *Item, arguitur secundo loco.* — *septimo* Pr.

forma per accidens corrumpitur ab agente particulari, hoc non erit semper.

Quarto. Si talis forma in adventu animæ corrumperetur, frustra induceretur. Sed natura nihil agit frustra. Igitur forma non corrumpitur. Quod autem (α) frustra introduceretur, patet (β) : quia, si nihil eorum quæ erant in materia, remansit in ea, in adventu animæ rationalis, ita quod sola materia prima remanet cum anima, frustra videretur alia introduci. — Nec valet, si dicatur quod non frustra introducitur, quia oportet materiam transire per illam ad animam rationalem, licet non maneat; sicut non frustra aliquis transit per viam ad terminum, licet, habito termino, non maneat in via. Contra hoc enim arguitur. Quia, si natura potest deducere materiam ad illam dispositionem quæ requiritur ad introductionem intellectivæ per viam breviorem, frustra deduceret eam per viam longiorem. Sed, si in infusione animæ fit resolutio usque ad primam materiam, natura potest deducere materiam ad dispositionem necessariam ad introductionem animæ intellectivæ brevius quam inducendo formam aliquam de menstruo vel semine. Ergo frustra induceret illam formam. Major nota est. Minor probatur : quia, si fiat resolutio usque ad primam materiam in infusione animæ, dispositio necessaria ad infusionem animæ est denudatio materiæ ab omni forma; sed in corpore seminis vel menstrui fit talis resolutio et denudatio, absque introductione alterius formæ; ergo, si in infusione animæ fiat resolutio usque ad primam materiam, natura potest brevius deducere materiam ad dispositionem necessariam infusioni animæ, quam educendo talem formam de potentia materiæ.

Item, arguitur tertio loco, quod in generatione hominis non fiat resolutio usque ad materiam primam.

Primo sic (γ). Quia perfecte leprosus generat leprosum, semper vel frequenter. Sed hoc non esset verum, si fieret resolutio usque ad primam materiam, in adventu animæ rationalis. Igitur non fit talis resolutio. Minor probatur : Quia causa quare leprosus generat leprosum, non est casus; quia sic fieret raro; quod est falsum. Nec materia, quæ indifferens est ad quamcumque dispositionem. Nec anima; quia illa potest esse forma corporis sani, et est ut in pluribus. Nec accidentia naturaliter consequentia animam : quia tunc omnis habens animam, esset leprosus; quod est falsum. Nec influentia corporis; quia, si alius generasset in eodem loco, generasset sanum. Nec spiritus decisi cum semine : tum quia corrumpuntur; tum quia corrumpitur dispositio per quam materia erat eis proportionata, propter quam proportionem magis nati sunt agere in unam materiam quam in aliam, cum ponatur sola materia nuda remanere. Sed nihil aliud præter prædicta potest esse causa prædictæ infectionis, nisi hoc quod forma educta de potentia materiæ a patre, sive a virtute seminis patris, manet in adventu animæ; nec fit resolutio usque ad primam materiam. Ergo, si fiat talis resolutio, non posset reddi causa illius quod dictum est.

Secundo. Si fiat resolutio usque ad primam materiam, tunc dispositio materiæ ad recipiendum animam et quamcumque formam substantialem, esset denudatio ab omni forma. Sed, stante ista hypothesi, ista dispositio æqualiter invenitur in materia asini in instanti introductionis formæ ipsius, sicut in materia hominis; quia utrobique fit resolutio usque ad primam materiam. Ergo, secundum prædictam positionem, æqualiter in instanti in quo introducitur forma asini in materia asini, posset introduci anima intellectiva, sicut in materiam propriam hominis. Hoc autem est impossibile.

Tertio. Si non remaneret cum anima aliqua forma substantialis educta de potentia materiæ a virtute seminis, sequitur quod in homine non esset aliquid vere genitum. Sed hoc est falsum. Igitur. Major probatur : quia esse animæ, cum sit per creationem, non est genitum; nec esse materiæ primæ, similiter est genitum, cum sit ingenita, secundum Philosophum; igitur, nisi maneat aliqua alia forma, sequitur quod in homine non sit aliquid proprie genitum. — Si dicatur quod esse animæ est genitum, quia agens naturale disponit materiam ad recipiendum ipsam; — Contra hoc arguitur dupliciter. Primo : Quia, si ponitur fieri resolutio usque ad primam materiam, essentia materiæ, prout consideratur sine omni forma, est in maxima aptitudine ad recipiendum animam; sed talem aptitudinem non dat naturale agens materiæ; ergo naturale agens non disponit eam ad recipiendum animam. — Secundo, quia posset aliquis dicere quod immo disponit, corrumpendo formas impedientes receptionem animæ, arguo sic : Quia, si, propter hoc, dicitur quod esse animæ est genitum, hoc esset quia agens naturale disponit materiam ad ipsam animam; sed hoc est falsum.

Quarto. Si fiat talis resolutio usque ad primam materiam, nihil est in me a patre meo, nisi materia prima; nec illa est in me a patre meo, nisi quia prius fuit in corpore patris mei. Sed prædicta materia essentialius fuit in porco, vel in alia re comesta a patre meo, quam in patre meo : quia in patre meo non fuit sub propria forma, sed sub forma seminis; in porco autem fuit sub propria forma. Ergo, stante illa positione, nihil esset in me a patre meo.

Quinto. Quia, si nulla forma substantialis, quæ erat a patre in materia ante adventum animæ rationalis, remaneret in materia cum anima rationali in

(α) *Quod autem.* — *quia* Pr.
(β) *patet.* — Om. Pr.
(γ) a verbo *Item,* usque ad *Primo sic,* habet Pr. *Undecimo.*

sua infusione, tunc filius non contraheret a parentibus peccatum originale. Consequens est falsum. Probatur consequentia : Quia tale peccatum non causatur a materia prima, nec ab anima, nec a conjunctione utriusque; cum hoc totum fuerit in Christo, in quo tamen non fuit peccatum originale. Ergo hoc est ab aliqua dispositione causata in materia ante adventum animæ, et manente cum anima; et, si illa dispositio est forma substantialis, habetur statim propositum. Si etiam sit accidens, habetur propositum; quia illud accidens oportet fundari super aliquam formam substantialem, immediatius inhærentem materiæ quam inhæreant talia accidentia. — Si dicas quod illæ dispositiones simul introducuntur cum anima, et sequuntur ipsam; — Contra. Quia illud quod est contra dignitatem alicujus formæ substantialis et ejus naturalem inclinationem, non consequitur eam naturaliter. Sed dispositiones antecedentes tale peccatum, sunt contrariæ dignitati animæ, et contra ejus naturalem inclinationem; cum ejus inclinatio naturalis sit ad illud quod est bonum secundum rationem, in cujus contrarium tendit dispositio per quam trahitur peccatum originale. Ergo dictæ dispositiones non sequuntur exsistentiam animæ in materia; immo præcedunt; et consequenter, fundantur super aliam formam manentem cum anima. — Si dicas quod peccatum originale non est quid positivum, sed tantum est carentia originalis justitiæ cum debito habendi eam, et anima sic carens non potest tenere vires suas in perfecta obedientia rationis; — Contra hoc arguitur. Primo : quia ista positio ponit aliquam dispositionem virium inferiorum, per quam rebellant rationi; sed quod rebellat rationi, non consequitur animam rationalem; ergo talis dispositio non sequitur animam rationalem, sed magis antecedit. Secundo : quia illa solutio falsum supponit, scilicet quod peccatum originale non sit nisi talis carentia justitiæ originalis, et derelictio hominis in suis propriis naturalibus; quod est falsum : quia super illud, *Homo quidam descendebat ab Hierusalem,* etc. (Luc., cap. 10, v. 30), dicit Glossa, quod per illum significatur genus humanum, quod per peccatum originale fuit spoliatum gratuitis, et vulneratum in naturalibus; sed vulneratio naturalium videtur importare, ultra spoliationem a gratuitis, quamdam dispositionem positivam inficientem naturam; ergo originale non est sola carentia justitiæ originalis, etc.

Hæc et multa alia argumenta fiunt contra solutionem datam.

Ad quorum solutionem, prænoto quædam dicta sancti Thomæ, 3 quæst. *de Potentia Dei,* art. 9, in solutione sexti, ubi sic dicit : « Generans generat sibi simile in specie, in quantum generatum per actionem generantis perducitur ad participandum speciem ejus; quod quidem fit per hoc quod generatum consequitur formam similem generanti. Si ergo forma illa non sit subsistens, sed esse suum sit solum in hoc quod uniatur ei cujus est forma, oportebit quod generans sit causa (α) ipsius formæ, sicut accidit in omnibus formis materialibus. Si autem sit talis forma, quæ subsistentiam habeat, et esse suum non dependeat totaliter ex unione ad materiam, sicut est in anima rationali, tunc sufficit quod generans sit causa unionis talis formæ ad materiam, per hoc quod disponit materiam ad formam. » — Hæc ibi. — Item, in solutione deciminoni, sic dicit : « Licet anima rationalis non sit a generante, unio tamen corporis ad eam, est quodammodo a generante; et ideo dicitur homo generari. » Item, in solutione vigesimi, sic dicit : « Pro tanto in homine non est duplex esse, quia non est sic intelligendum corpus esse a generante, et animam a creante, quasi corpori acquiratur esse separatim a generante, et separatim esse animæ a creante; sed quia creans dat esse animæ in corpore, generans autem disponit corpus ad hoc quod sit particeps hujus esse per animam, etc. » Multa alia dicit ibi, utilia ad dissolutionem replicarum prius factarum. Unde,

Ad primam replicam, dicitur quod forma quæ præcessit in materia corporis humani animam intellectivam, corrumpitur vel destruitur per agens naturale, et per agens supernaturale. Per agens siquidem naturale corrumpitur, quia per virtutem seminis paterni. — Et ad hujus improbationem, dicitur quod tale agens destruit formam præcedentem, et inducit sequentem, instrumentaliter et dispositive. Licet enim non sit causa secundæ formæ quoad esse suum absolute, est tamen causa quod habeat esse in materia, et quod uniatur materiæ, ut dictum est. Deus etiam, qui est principalis causa introductionis animæ intellectivæ, est etiam causa expulsionis præcedentis formæ. Et quod homo agat instrumentaliter ad inductionem animæ, testatur sanctus Thomas, ubi supra, in solutione vigesimi primi.

Ad secundam replicam, dicitur quod virtus seminis non solum corrumpit formam præcedentem, immo est causa unionis animæ ad corpus; et sic non solum est causa dispositionis accidentalis, verum etiam formæ substantialis, modo prædicto. Nec oportet quod homo, generando hominem, tantam causalitatem habeat super formam sui geniti, sicut alia naturalia generantia; quia forma illa non habet esse a materia dependens, sicut aliæ formæ naturales.

Ad tertiam dicitur quod terminus alicujus productionis non solum est forma substantialis, aut compositum, immo etiam dispositio materiæ, vel unio formæ ad materiam. Ideo dicitur quod, in productione hominis, totum compositum est terminus creationis quantum ad unam sui partem, scilicet

(α) *causa*. — *causæ* Pr.

animam, et terminus generationis quoad aliam, scilicet quoad dispositiones corporis et unionem formæ cum materia. Similiter, dicitur quod anima est terminus generationis et creationis, aliter tamen et aliter : quia, quoad esse suum, est terminus creationis; sed quoad unionem sui cum materia, est terminus generationis. Nec sequitur quod homo, vel semen hominis concreet. De hoc sanctus Thomas, ubi supra, in solutione vigesimi primi, sic dicit : « Duo agentia disparata non possunt hoc modo se habere, quod actio unius terminetur ad materiam, et alterius ad formam. Hoc autem contingit in duobus agentibus ordinatis, quorum unum est instrumentum alterius; actio enim principalis agentis, quandoque se extendit ad aliquid ad quod non potest se extendere actio instrumenti. Homo autem est sicut instrumentum quoddam divinæ virtutis. Unde non est inconveniens, si virtus divina sola faciat animam rationalem, actione naturæ se extendente (α) solum ad disponendum corpus. » — Hæc ille.

Ad quartam dicitur quod duæ mutationes totaliter disparatæ, non habent eumdem terminum (β); sed duæ mutationes vel productiones ordinatæ ad invicem, possunt habere eumdem terminum, tamen diversimode (γ), sicut in proposito. Nam anima rationalis, est terminus creationis intrinsecus, generationis vero extrinsecus. Item, potest dici terminus creationis quoad esse, generationis vero quoad uniri materiæ, vel quoad hoc quod ex ipsa et ex materia fiat compositum, vel quoad hoc quod participetur a materia.

Ad quintam dicitur quod non oportet diversa agentia agere ad diversas formas substantiales. Possunt enim agere ad eamdem, sed ordine quodam, quia unum ut principale, aliud ut instrumentale, et aliis modis.

Ad sextam, negatur consequentia. Non enim sequitur quod, si creans et generans diversimode agant, quod eorum actiones nullo modo ad eamdem formam possint terminari; sed solum quod non eodem modo.

Ad primam secundo loco, dicitur quod, licet anima sensitiva præcedens, sit dispositio ad intellectivam quoad suum fieri, non autem quoad suum factum esse; ideo non oportet quod simul sint, sed potius factio unius præcedat factionem alterius. Nec oportet quod omne imperfectum stet cum perfecto ad quod disponit, potissime quando ex illis nullo modo potest fieri (δ) unum, nec per se, nec per accidens, utputa quia sunt duo actus unius generis perficientes eamdem proximam potentiam, ut in proposito.

Ad secundam, negatur minor; quia sicut alteratio præcedens inductionem animæ intellectivæ ordinabatur ad ejus inductionem, ita et ad sensitivæ præcedentis expulsionem. Nec est inconveniens quod illa sensitiva, statim cum fuit, inciperet corrumpi, vel potius compositum ex illa et materia; quia non ad hoc fuit inducta, ut quiesceret in materia, sed potius ut esset via ad ulteriorem perfectiorem, quasi minus repugnans ultimato termino generationis. Unde sanctus Thomas, ubi supra (*de Potentia Dei*, q. 3, art. 9), in solutione decimi, sic dicit : « Embrio, antequam habeat animam rationalem, non est ens perfectum, sed in via ad perfectionem; unde non est proprie in genere vel in specie, nisi per reductionem, sicut incompletum reducitur ad genus vel speciem completi. »

Ad tertiam dicitur ut ad primam. Talis enim forma corrumpitur a generante particulari. Et ad hujus improbationem, dicitur quod, licet generans intendat promovere et conservare suum effectum quem principaliter intendit inducere, tamen effectus non principaliter intentos, et qui sunt dispositiones ad effectum principalem quoad fieri incompossibiles illi, sæpe destruit; sicut apparet in blado, quia natura prius inducit formam herbæ, et postea destruit illam, adveniente forma grani vel floris. Unde sanctus Thomas, ubi supra, in solutione noni, sic dicit : « Aliter est in generatione hominis vel animalis, et aliter in generatione aeris vel aquæ. Nam generatio aeris est simplex, cum in tota generatione aeris non appareant nisi duæ formæ substantiales, una quæ abjicitur, et alia quæ inducitur : quod totum fit simul in uno instanti; unde ante introductionem formæ aeris, semper manet ibi forma aquæ; nec sunt ibi dispositiones ad formam aeris. In generatione autem hominis, apparent diversæ formæ substantiales, cum primo appareat sperma, postea sanguis, et sic deinceps, quousque sit forma hominis. Et sic oportet quod hujusmodi generatio non sit simplex, sed continens in se plures generationes et corruptiones. Non enim potest esse quod una et eadem forma substantialis gradatim educatur in actum. Sic igitur, per virtutem formativam quæ a principio est in semine, abjecta forma spermatis, inducitur alia forma; qua abjecta, inducitur alia. Et sic primo inducitur anima vegetabilis; deinde, illa abjecta, inducitur anima quæ est vegetabilis et sensibilis; qua abjecta, inducitur, non per virtutem prædictam, sed a creante, anima quæ simul est rationalis, sensibilis et vegetabilis. » — Hæc ille. — Similia dicit, in *de Anima,* quæst. 11, etc.

Ad quartam dicitur quod responsio ibidem data, bona est. — Et ad illius improbationem, dicitur negando minorem, scilicet quod natura posset materiam brevius ducere ad dispositionem convenientem animæ. Nec valet probatio ejus. Quia, licet denudatio materiæ ab omni alia forma, sit dispositio quædam ad inductionem animæ rationalis, tamen non est totalis, nec præcisa sufficiens; quia inter formas

(α) *extendente.* — *extendere* Pr.
(β) *diversimode.* — Ad. Pr.
(γ) *diversimode.* — Om. Pr.
(δ) *fieri.* — Om. Pr.

quibus materia spoliatur, est certus ordo, sic quod, post expulsionem unius, oportet advenire aliquam in certo gradu excedentem eam, et postea aliam magis excedentem, et sic paulatim procedere de imperfecto ad perfectum, et non saltare de imperfecto ad perfectissimum. Unde proxima dispositio ad inductionem animæ rationalis, est expulsio animæ sensitivæ, non autem expulsio formæ sanguinis, aut menstrui, vel animæ vegetabilis.

Ad primum tertio loco, dicitur quod causa quare leprosus, ut communiter, generat leprosum, est ultima quæ ibi tangitur. Quia agens agit simile, non solum quoad naturam speciei et accidentia consequentia illam, immo quantum ad accidentia consequentia individuum generans, si virtus sit fortis. Unde quia semen leprosi, et spiritus in eo conclusi, et virtus formativa, omnia ista decisa sunt a leproso, ideo agunt ad similem dispositionem in genito. Et ad hujus improbationem, dicitur quod, licet infectio impressa embrioni, dum esset sub forma sensitiva, destruatur adveniente anima rationali, tamen similis imprimitur virtute seminis in materia vel corpore cui infunditur anima intellectiva, quia virtus formativa non solum causat dispositiones præcedentes animam intellectivam, immo etiam dispositiones illam concomitantes.

Ad secundum patet per prædicta. Quia scilicet proxima dispositio ad animam intellectivam, non est sola spoliatio materiæ ab omni forma præcedente quocumque modo indifferenti, sed certo et determinato modo : puta, quod ante instans inductionis animæ rationalis, immediate præcesserit anima sensitiva in eadem materia, et quod in illo instanti expellatur. Non ergo sola spoliatio materiæ est dispositio ad animam intellectivam, sed etiam præcessio multarum formarum substantialium. Et sic patet quod consequentiæ illatæ ibidem non valent, scilicet quod materia essentialiter sit disposita ad formam hominis, et ad formam asini : tum quia præcessio aliarum formarum requiritur, tam ad inductionem animæ asini, quam ad inductionem animæ rationalis; tum quia, præter dispositiones præcedentes, requiruntur aliæ concomitantes. Et sic non sola spoliatio materiæ est sufficiens dispositio ad animam hanc vel illam.

Ad tertium, negatur antecedens illud conditionale. Nec valet ejus probatio; quia, licet materia hominis non possit proprie dici genita, nec ejus anima, tamen (α) compositum est et dicitur vere genitum, non quidem propter generationem alicujus suæ partis essentialis, sed quia generatio est causa unionis partium ad invicem. Et similiter, licet anima rationalis non sit proprie terminus generationis intrinsecus, quasi capiens esse per generationem, est tamen terminus quasi extrinsecus, quia unitus materiæ per generationem. Conceditur tamen quod aliter dicitur homo generari quam asinus; quia scilicet forma asini capit esse per generationem, forma vero hominis non accipit per generationem esse simpliciter, sed esse in materia. Et ideo responsio ibidem data, si valeat, debet intelligi quod esse animæ non est generatum, sed tamen per generationem est materiæ communicatum, qua generatione materia est disposita positive et privative ad hoc ut posset participare esse animæ rationalis. — Et ad primam hujus improbationem, dicitur quod spoliatio materiæ a forma, vel carentia omnis, vel habilitas ad formam, non est sufficiens dispositio materiæ ad formam intellectivam ut intellectiva est, quia, præter hoc, multa requiruntur præcedentia et concomitantia; licet materia nuda, sit sufficienter, sine alio, disposita ad formam intellectivam ut dat esse corporeum. Et de hoc alias dictum fuit. — Secunda vero improbatio procedit ex falso intellectu solutionis. Nec enim conceditur quod esse animæ sit generatum plus quam anima per agens naturale; sed tamen conceditur quod utrumque est communicatum materiæ per agens naturale.

Ad quartum, negatur consequentia, vel antecedens illud conditionale: quia, licet virtus seminis nullam formam substantialem manentem in homine produxerit, causavit tamen dispositiones concomitantes animam, et etiam præcedentes; et sic univit formam substantialem hominis ipsi materiæ. Et sic filius habet animam a patre : quia virtute patris facta est unio formæ ad materiam; et totum compositum, quod est tertia entitas a forma et materia distincta (α), est veraciter productum per actionem generantis. Isto modo intelligo illud quod dicit sanctus Thomas, ubi supra (*de Potentia Dei*, q. 3, art. 9), in solutione secundi : « Totus, inquit, homo egreditur de femore patris generantis, propter hoc quod virtus seminis de femore egredientis operatur ad unionem corporis et animæ, disponendo materiam ultima dispositione, quæ est necessitas ad formam; ex qua unione homo habet quod sit homo; non autem ita quod quælibet pars hominis per virtutem seminis causetur. »

Ad quintum, negatur consequentia. Nec valet probatio ejus. Quia peccatum originale nec causatur ab anima, nec a materia prima, nec ab aliqua forma substantiali distincta ab anima, nec ab aliquo accidente absoluto. Nec ex unione animæ ad corpus causatur effective. Sed dicitur quod illud peccatum consequitur naturam humanam, non absolute, sed naturam acceptam a primo parente per generationem factam virtute seminis ab illo mediate vel immediate decisi. Et ideo ab eodem causatur effective tale peccatum, a quo communicatur natura ipsi genito. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 81, art. 1, in solu-

(α) *tamen.* — *cum* Pr.

(α) *distincta.* — Om. Pr.

tione secundi : « Etsi, inquit, anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem, movet tamen ad ipsam dispositive. Unde per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et simul cum natura naturæ infectio : ex hoc enim fit iste qui nascitur consors culpæ primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quamdam generativam motionem. » Item, in solutione tertii, sic dicit : « Etsi culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute natura humana, quam concomitatur talis culpa. » Item, in solutione quarti : « Semen est principium generationis, quæ est proprius actus naturalis, ejus propagationi deserviens ; et ideo magis inficitur anima per semen quam per carnem jam perfectam, quæ jam determinata est ad personam. » — Hæc ille. — Similia dicit, *de Potentia Dei,* ubi supra (q. 3, art. 9), in solutione tertii, ubi sic : « Peccatum originale dicitur peccatum totius naturæ, sicut peccatum actuale dicitur peccatum personæ. Unde quæ est comparatio peccati actualis ad unam personam singularem, eadem est comparatio peccati originalis (α) ad totam naturam humanam traditam a primo parente, in quo fuit peccati (β) initium, per cujus voluntatem in omnibus peccatum originale (γ) quasi voluntarium reputatur. Sic ergo originale peccatum est in anima, inquantum pertinet ad humanam naturam. Humana autem natura traducitur a parente in filium per traductionem carnis, cui postmodum anima infunditur; et ex hoc infectionem incurrit, quia fuit cum carne traducta una natura. Si enim non uniretur corpori ad constituendam naturam, sicut unitur angelus corpori assumpto, infectionem non reciperet. » — Hæc ille. — Item, in solutione quarti, sic dicit : « Peccatum originale (δ) per se respicit naturam, animam vero ex consequenti. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, ad salvandum quod peccatum originale traducitur a parentibus in filios, non oportet fingere aliquam formam substantialem aliam ab anima intellectiva, concomitantem eam in homine; sed sufficit dicere quod, præter animam rationalem, quæ est forma partis, est in homine forma totius, id est, natura resultans ex materia et anima rationali, ad quam sequitur peccatum originale, dum communicatur per generationem naturalem filio a patre. Et cum hoc patet quid sit causa efficiens illius peccati, proxima quidem (ε) semen vel generatio seminalis ; prima vero, Adam vel ejus voluntas. — Utrum autem peccatum originale sit sola carentia, postea videbitur.

Et sic patet ad replicas contra solutionem sexti principalis contra primam conclusionem.

(α) *originalis.* — *instantis* Pr.
(β) *peccati.* — *primum* Pr.
(γ) *originale.* — *instans* Pr.
(δ) *originale.* — *instans* Pr.
(ε) *quidem.* — *quia* Pr.

Sed quia in prædictis frequenter dictum est quod virtus seminis, licet non causet animam rationalem, causat tamen dispositiones ad eam, non solum præcedentes, sed etiam concomitantes, ideo contra hoc arguitur sic a quibusdam.

Primo. Nullum agens potest causare accidentia consequentia aliquam formam, nisi causet illam formam ad quam illa accidentia consequuntur. Sed agens naturale non potest causare animam rationalem. Ergo nec accidentia consequentia ad illam. Sed, secundum te, omnia accidentia quæ sunt in homine, ordine naturæ sequuntur animam rationalem, quia non consequuntur aliam formam substantialem. Ergo nec semen, nec aliquod agens naturale, potest esse causa alicujus formæ aut dispositionis accidentalis exsistentis in homine ; et sic filius nihil habebit a patre, sicut a sua causa ; quod est falsum.

Secundo sic. Si semen est causa aliquarum dispositionum exsistentium in homine : aut illæ dispositiones sequuntur animam ordine naturæ ; aut præcedunt. Si (α) dicas quod sequuntur ; — Contra. Quia nec semen, nec virtus ejus, agit aliquid postquam reposuit fœtum in specie ; sed fœtus reponitur in specie per animam rationalem ; ergo nihil quod fit post infusionem animæ, fit a virtute seminis ; ergo semen non causat dispositiones sequentes animam. Si autem dicas quod causat dispositiones præcedentes animam ordine naturæ, habetur propositum, scilicet quod in homine sint plures formæ ; quia tales dispositiones non fundantur super animam, quia prius non fundatur super posterius, sed super aliquam aliam formam, quæ simul manet in homine cum anima rationali.

Tertio sic. Cujus remotio est causa remotionis alterius, ejus positio est causa positionis illius alterius ; quia, si negatio est causa negationis, et affirmatio affirmationis. Sed corruptio sive remotio convenientium dispositionum in materia, est causa separationis animæ a corpore. Ergo exsistentia talium dispositionum in materia, est causa exsistentiæ animæ in corpore vel materia ; et per consequens, præcedunt eam ordine naturæ in materia. Hoc autem non esset, nisi fundarentur super aliquam formam substantialem inhærentem materiæ simul cum anima. — Si dicatur quod illæ dispositiones præcedunt ordine naturæ animam secundum genus causæ efficientis, quia tenent formam in materia ; sed anima præcedit eas secundum genus causæ materialis subjecti ; — Contra. Quia illud quod præsupponit animam secundum genus causæ subjectivæ, afficit animam ut subjectum ; sed dispositiones accidentales corporales non afficiunt animam ut subjectum ; igitur non præsupponunt animam.

Quarto sic. Quidquid sequitur exsistentiam animæ intellectivæ in materia, potest per ipsam

(α) *Si.* — Om. Pr.

restaurari semper ad plenum; cum ipsa sit forma incorruptibilis, in natura sua nullum patiens detrimentum. Sed prædicta accidentia non semper restaurantur ad plenum, sicut patet de radicali. Ergo non consequuntur essentiam animæ, sed præcedunt; et sic fundantur in aliqua alia forma substantiali.

Quinto. Si talia accidentia consequerentur animam, non possent corrumpi ab intrinseco, nec ab extrinseco; et sic nunquam corrumperentur; quod est falsum. Ergo præcedunt eam; et sequitur illud quod prius. Antecedens probatur. Quia unumquodque illorum non corrumperetur a seipso, ut de se patet. Nec unum ab alio : quia effectus non agit contra naturalem inclinationem causæ; anima autem est causa omnium illorum accidentium, si omnia consequuntur illam, et nullum præcedit; ergo nullum illorum accidentium agit corrumpendo alterum, contra inclinationem animæ, quæ est omnium causa conservans. Nec etiam ab anima corrumpentur, quia habet ea conservare. Nec ab agente extrinseco : quia agens extrinsecum non corrumpit aliquid, nisi illud cujus materia habet annexam privationem; sed, si sola anima intellectiva in homine immediate informat materiam primam, materia non habet annexam privationem; quia anima, cum sit forma nobilissima, non relinquit in materia quam informat, privationem, sicut nec forma corporis cœlestis, propter nobilitatem suam. Ergo, si talia accidentia sequuntur animam, non poterunt corrumpi ab aliquo agente intrinseco, nec extrinseco.

Sexto. Quia unus puer ab instanti infusionis animæ habet aptitudinem ad longiorem vitam quam alius. Sed hoc non potest provenire ex parte animæ, quæ est essentialis in omnibus, cum non recipiat magis et minus; nec ex parte materiæ, quæ indifferens est respectu cujuscumque complexionis; nec ex parte aliquarum complexionum causatarum ab instanti infusionis animæ ab aliquo agente naturali, quia agens naturale nihil agit in instanti, nisi sit tale quid terminus alicujus motus, quod non videtur esse verum de talibus dispositionibus, si ponerentur. Relinquitur ergo quod hoc sit propter aliquas dispositiones exsistentes in materia ante infusionem animæ, quæ manent cum anima. Et, si illæ dispositiones sunt formæ substantiales, habetur propositum; et similiter, si sint accidentia, quia talia oporteret fundari super aliquam formam substantialem manentem cum eis.

Ad istas replicas dicitur. Et primo,

Ad primam dicitur quod major est falsa, potissime ubi in productione alicujus effectus concurrunt duæ causæ agentes, una principalis, et alia instrumentalis. Tunc enim possibile est formam substantialem produci a causa principali, accidentia vero consequentia formam, tanquam dispositiones sui subjecti, produci a causa instrumentali, in virtute principalis agentis. — Et ulterius, dicitur quod major est falsa in casu quo agens aliquod, licet non sit causa formæ quoad ejus esse, est tamen causa unionis formæ cum sua propria materia, tanquam approprians materiam tali formæ per dispositiones positivas et privativas, sicut est in proposito de virtute seminis. Verum est tamen quod, si accidentia consequentia formam sint subjective in ipsa forma, et non in subjecto formæ, nec in toto composito (sicut intellectus et voluntas sunt subjective in anima, et non in materia, nec in composito), tunc major est vera. Sed accidentia de quibus loquimur, non sunt hujusmodi; cum talia sint actus totius conjuncti, et non animæ, nec materiæ. Potest ulterius dici quod, sicut agens naturale, puta virtus seminis, producit talia accidentia, ita producit formam vel naturam ad quam sequuntur illa accidentia. Illa enim accidentia non consequuntur animam rationalem præcise, sed compositum ex materia et ex anima rationali ut dat esse corporeum, vel esse vivum, aut sensitivum, aut hujusmodi; semen autem est causa talis compositi et naturæ quæ dicitur forma totius, puta humanitatis, vel animalitatis, aut corporeitatis, licet non sit causa animæ quoad suum esse.

Ad secundam dicitur quod illæ dispositiones ordine naturæ sequuntur animam. Et ad hujus improbationem, dicitur quod semen, licet non agat in fœtum post repositionem fœtus in sua specie completa, agit tamen in instanti quo accipit speciem completam. Tali autem completo, insunt dispositiones (α) quædam, quæ ordine naturæ, licet non temporis, sequuntur inductionem formæ specificæ in materia; et potissime tales dispositiones, quæ secundum unam considerationem præcedunt formam, et secundum aliam consequuntur illam; cujusmodi est in proposito, sicut in aliis quæstionibus tactum fuit. Calidum enim et frigidum, et multæ aliæ dispositiones, præcedunt animam ut dat esse hominem; sequuntur autem eam ut dat esse corporeum, vel esse vivum, aut sensitivum. Cum autem dicitur quod, si præcedunt animam, ergo fundantur super aliam formam substantialem, etc.; — dicitur quod fundantur non super aliam formam, sed super eamdem ut dat primas perfectiones, puta esse corporeum, vel vivum, non autem super essentiam animæ ut est anima, et ut dat postremas perfectiones. Et de hoc satis dictum est in præcedentibus quæstionibus.

Ad tertiam dicitur quod responsio ibidem data, non valet. Sed debet dici totaliter per oppositum, scilicet quod tales dispositiones sunt priores ordine naturæ, secundum genus causæ materialis, ipsa anima, ut anima est dans postremas perfectiones; sunt vero posteriores anima, secundum genus causæ efficientis, tamquam effectus ejus. Et ideo nil mirum si, eis ablatis, anima separatur a corpore; quia cor-

(α) *Tali autem completo insunt dispositiones*. — Om. Pr.

pus, eis ablatis, non remanet in sufficienti dispositione ad animam ut anima est, licet tales dispositiones non sint mediæ inter materiam et animam ut dat esse corporeum. Unde, si anima daret præcise illam perfectionem, nulla dispositio accidentalis ad unionem animæ cum materia requireretur. Sed quia anima inseparabiliter dat esse corporeum, et esse vivum, et hujusmodi (α), ideo requiruntur ad talem unionem : ita quod anima ut dat esse corporeum, præcedit eas, et nullo modo ab eis præceditur, nec ordine durationis, nec naturæ; ut autem dat alias perfectiones, præceditur ab eis in genere causæ materialis, sed præcedit eas in genere causæ formalis, et aliquo modo in genere causæ efficientis et finis.

Ad quartam, negatur antecedens pro prima parte, nisi intelligatur de accidentibus sic sequentibus animam, quod nullo modo eam præcedunt, sicut sunt potentiæ animæ, et earum actus. Secus est de dispositionibus materialibus, quæ secundum unum ordinem naturæ præcedunt, licet secundum alium animam consequantur. — Potest tamen aliter dici, quod major habet veritatem, intellecta de accidentibus consequentibus animam rationalem immediate et de proximo, illo modo quo propria passio sequitur suum subjectum, ut sunt potentiæ animæ abstractæ a corpore, sicut intellectus et voluntas. Secus est de accidentibus consequentibus animam non immediate, sed compositum ex materia et anima ut dat esse corporeum, aut vivum, aut sensitivum. Unde apparet falsitas consequentis; quia, si valeret, utique probaret quod nullus homo posset perdere potentias sensitivas, puta visum, vel auditum, nec vitam, et multa alia (β), quæ consequuntur animam in materia.

Ad quintam, negatur antecedens illud conditionale. Et ad ejus probationem, dicitur quod una talium dispositionum corrumpitur ab alia, non quidem tanquam ab agente, sed tanquam a ratione agendi : sicut humiditas cerebri potest destrui a calore cordis; et in tali corruptione, agens corrumpens non est sola anima, nec solus calor, sed ipsum cor, quod est pars animalis composita ex materia et forma, substans calori; licet ratio agendi principalis sit anima, et secundaria ratio sit calor. Nec valet quod dicitur in oppositum. Quia, licet agens naturale non intendat principaliter destructionem sui effectus totalis, sed conservationem, quandoque tamen destruit unum particularem effectum, propter generationem alterius; sicut cœlum destruit aerem, ut generetur ignis. Sic in proposito : anima vegetativa quandoque destruit unam dispositionem animalis, ut generet contrariam ; tum quia, ut tactum est, in tali corruptione aliud est agens ad generationem, et aliud ad corruptionem ; tum quia, dato quod esset idem agens principale, agit tamen per diversa et contraria instrumenta. Consimiliter, non valet probatio qua arguitur quod tales dispositiones non possint destrui ab extrinseco. Dicitur enim quod anima rationalis compatitur secum privationem alterius formæ, licet forma cœli non compatiatur. Nec sequitur quod ideo forma cœlestis sit simpliciter nobilior anima rationali; sed secundum quid, scilicet in ratione formæ; quia perfectius informat materiam, et terminat ejus appetitum.

Ad sextam dicitur quod illius effectus de quo argumentum loquitur, vera causa est tertia quæ ibi assignatur, scilicet bonitas complexionis. Ulterius, dicitur quod illa complexio causatur ab agente naturali, in instanti infusionis animæ rationalis, tota simul. Nec hoc est inconveniens : quia, sicut anima infunditur in instanti, quia illa infusio est terminus præcedentis alterationis, licet extrinsecus, ita et inductio omnium qualitatum animam consequentium; ideo possunt causari in instanti, potissime cum omnis resistentia sublata sit in illo instanti. Et de hoc alias dictum est.

Sciendum tamen quod ad istas sex replicas respondet Hervæus, in suo tractatu *de Pluralitate formarum*.

Et *ad primam* dicit quod, « si aliqua accidentia consequantur aliquam formam substantialem ut causam effectivam completam, nullum agens posset causare illa accidentia sic consequentia, nisi creando formam illam. Sed agens quod causat aliqua accidentia consequentia formam substantialem, non ut causam effectivam, sed ut causam subjectivam (quia scilicet sustentantur per illam sicut per partem sui subjecti), non oportet quod causet vel producat illam formam substantialem. Nunc autem accidentia consequentia animam, consequuntur eam secundo modo, et non primo; quia ipsa est causa subjectiva illorum, non autem effectiva totalis. »

Ad secundam dicit quod « semen causat dispositiones ordine naturæ consequentes animam, secundum genus causæ materialis vel subjectivæ. » Et quando dicitur contra hoc : quia semen vel agens naturale nihil agit post repositionem, etc., — dicit quod, « licet habeat colorem, loquendo de post tempore; tamen, loquendo de post natura, falsum est : quia, licet illud quod causatur a semine, sit posterius (α) anima, vel esse animæ in materia, secundum genus causæ subjectivæ; tamen, secundum genus causæ efficientis conservantis et tenentis formam in materia, est prius ipso esse animæ in materia ».

Ad tertiam dicit quod (β) « tales dispositiones sequuntur secundum genus causæ subjectivæ, et sunt

(α) *et.* — Ad. Pr.
(β) *falsa.* — Ad. Pr.

(α) *posterius.* — *potius* Pr.
(β) *quod.* — *quia* Pr.

ejus effectus isto modo. Ipsæ autem econtra sunt (α) causa effectiva, tenens et conservans unionem animæ cum materia; ideo earum remotio potest esse causa remotionis animæ a materia ».

Ad quartam dicit quod « major est falsa. Non enim oportet quod accidentia quæ consequuntur exsistentiam animæ in materia, possint ad plenum semper restaurari, licet anima in sua essentia non patiatur detrimentum. Hoc enim falsum est, sive ponatur illa accidentia sequi animam ut subjectum, sive ut causam efficientem. Quia, si sequantur eam primo modo, planum est; quia conservatio effectus plus dependet a causa efficiente, quam a subjecto. Si etiam sequantur eam ut causam efficientem, adhuc falsum est : nam effectus causæ incorruptibilis, et non patientis detrimentum in essentia sua, potest impediri; sicut patet de effectibus solis ».

Ad quintam dicit quod « antecedens pro utraque parte falsum est ». Et ad probationem, dicit quod « unum illorum accidentium potest corrumpere aliud, præcipue de accidentibus quæ sunt in diversis partibus subjecti. Nec est inconveniens quod unus effectus alicujus causæ, et præcipue subjectivæ, agat contra alium effectum ejusdem causæ. Immo, unus effectus alicujus causæ agentis posset agere non solum contra alium effectum ejusdem, immo, per accidens, agere contra exsistentiam suæ causæ, puta animæ : quia anima, propter suam nobilitatem, et suarum operationum, requirit humidum, et subtile, et calidum satis competenter intensum ad vivificandum; et hoc intenditur per se; sed per accidens contingit unum evaporare aliud, vel perdere (6) aliud. Potest etiam dici quod anima, ut est forma diversarum operationum, nata est causare contrarias et diversas dispositiones in partibus corporis; et ideo contingit, ex consequenti, quod illæ partes in se mutuo agant, et se indispositas respectu animæ faciant ».

Ad sextam dicit quod « unus puer habet ab instanti infusionis animæ quod sit longioris vitæ quam alius, propter dispositiones quæ in instanti infusionis animæ inducuntur cum anima ab agente naturali, quod potuit eas producere in instanti, quia illud instans fuit terminus præcedentis alterationis quæ ordinabatur ad inductionem illarum dispositionum. Et illæ dispositiones sunt terminus illius alterationis, non quidem terminus intrinsecus, sed extrinsecus; quia illæ dispositiones sunt diversæ ab omni accidente quod prius erat acquisitum in materia, dum alterabatur ». — Hæc Hervæus, et bene, nisi quod videtur contradicere dictis et fundamentis sancti Thomæ, qui communiter in hac materia ponit animam intellectivam, et omnem formam substantialem, se habere ad dispositiones materiales in ratione causæ efficientis, sicut et ad materiam, inquantum dat esse actu materiæ et omnibus ad eam pertinentibus, et nullo modo in ratione subjecti; econtra vero, ubilibet, dicit talia accidentia disponentia materiam, sicut et materia quam disponunt, se habere ad formam substantialem in ratione causæ subjectivæ et materialis, et nullo modo in ratione causæ efficientis. Ideo responsio Hervæi in hac parte non videtur concordare sancto Thomæ.

Sic ergo patet ad argumenta contra solutionem inducta, et quomodo nulla ratio de prædictis concludit in homine plures esse animas.

Verum antiquitus fiebat, ad hoc probandum, tale argumentum : Ponatur enim quod sit unum monstrum, habens duo pectora, et duo capita, et totum duplex usque ad tibiam vel pedem. Ille pes animabitur, vel ab utraque anima, vel a nulla; quia non est dare a qua magis animetur quam ab alia. Non potest dici quod a nulla animetur, cum habeat operationes vitæ. Relinquitur ergo quod ab utraque; et sic in illo pede sunt duæ formæ substantiales, scilicet duæ animæ. Non ergo est inconveniens duas animas, vel duas formas substantiales, esse in eadem materia.

Ad hoc argumentum responsum est dudum, quod in tali casu ubi sunt duo capita et duo colla et duo pectora, ita quod membra principalia plurificantur, ad quæ sequitur animas plurificari, cæteris membris quæ sequuntur postea unitis, puta renibus et tibiis, illud provenit ex hoc quod partes materiæ quæ deserviunt reliquis membris quæ uniuntur ad invicem, conglutinantur in matrice. Nec renes etiam aut pes talis monstri, in quo fit unio, est ita unus sicut in uno homine; immo semper apparet unus radius vel linea in loco conjunctionis, in quo utraque pars materiæ quæ debebat sequi distinctionem illorum capitum et pectorum, conjungitur et conglutinatur. Et tunc dicitur quod anima quæ vivificat caput et pectus quæ sunt ad unam partem illius monstri, vivificat illam partem renum et pedis quæ nata erat sequi illud caput et pectus, et non totos renes, vel totos pedes. Et sic, alia anima quæ est in alio capite et pectore, vivificat aliam partem renum et pedis quæ nata erat sequi aliud caput et pectus, et non totum. Quando ergo quæritur : aut utraque anima vivificabit illum pedem, aut altera tantum, — dico quod utraque : non tamen ita quod quælibet earum vivificet totum pedem; sed una anima vivificabit unam partem illius pedis, illam scilicet quæ nata erat sequi ad illud caput et pectus quæ principialiter vivificantur ab illa anima; et similiter, alia anima aliam partem. Et sic non sequitur quod in eadem parte materiæ sint duæ formæ substantiales. Et sic ille pes erit unus continuitate, propter conglutinationem utriusque partis materiæ deservientis utrique animæ, sed non ex unitate formæ : sicut si fieret unus scyphus ex auro et argento, esset unus continuitate, sed non forma; sicut enim dicit Philoso-

---

(α) *Ipsæ autem econtra sunt.* — *sunt autem econtra* Pr.
(6) *perdere.* — *per* Pr.

plus, 5. *Metaphysicæ* (cap. *de Uno*), aliud est esse unum continuitate, et esse unum forma.[1]

§ 2. — AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra secundam conclusionem, respondit Gregorius de Arimino (dist. 15, q. 1, art. 2), negando antecedens. Et ad probationem, dicit quod « nec illæ partes aquæ sunt aqua quæ dicitur elementaris, nec illi cineres sunt terra, nec illi fumi sunt aer; et ideo in nullum trium elementorum resolvitur. Non resolvitur etiam in ignem, sed ignis ex eo generatur. Quomodo autem ignis possit ex ligno generare cineres, est alia quæstio, non pertinens ad propositum ». — Hæc ille. — Et hæc solutio est eadem cum solutione illa antiqua Hervæi, dicentis quod « mixtum dicitur resolvi in elementa, non tantum propter primam materiam elementorum remanentem in mixto, nec propter formas elementorum ibidem remanentes, sed propter qualitatem mediam, in qua, virtute dicuntur manere elementa sive qualitates elementorum simplices, et, qua (α) corrupta, iterum generantur. Ubi sciendum est quod mixtio non fit, nec mixtum, hoc modo quod scilicet formæ elementorum, una vel plures, remaneant in mixto, nec propter hoc quod qualitates simplices elementorum secundum suas essentias intense vel remisse remaneant in mixto; quia, dato quod tales qualitates sic remaneant, non tamen, propter hoc, illud cujus essent, esset (β) mixtum. Sed mixtum et mixtio propter hoc fit, quod ex elementis ad invicem conjunctis, et per mutuam actionem ad invicem corruptis, quantum ad esse substantiale, et quantum ad accidentale, resultat virtute alicujus agentis alterius ab elementis, per se intendentis generationem alicujus mixti, aliquod mixtum, et aliqua qualitas media inter extrema, differens ab eis, non sicut remissum ab intenso, sed specifice, sicut rubedo differt ab albedine et nigredine. Verbi gratia : mollities resultat ex humido et sicco commixtis, quæ differt specifice ab utroque; et utraque qualitas, scilicet humiditas et siccitas, dicuntur manere virtute in mollitie, non tamen secundum essentias suas intensas aut remissas, sed quia aliquid convenit mollitiei ex natura humidi, sicut facere illud cujus est cedere tangenti, et aliquid ratione sicci, scilicet quod illud non est fluidum, vel quod cedit absque divisione superficiei : ita quod in tali qualitate media non est compositio plurium partium secundum rem, sed solum secundum (γ) rationem; quia talis qualitas media habet aliquid inquantum convenit cum uno extremo, et aliud inquantum convenit cum alio. Et talis qualitas media, est propria dispositio mixti, et diversificatur in diversis mixtis ». — Hæc Hervæus. — Et sciendum quod nec Gregorius nec Hervæus concedunt mixtum proprie resolvi in elementa, hoc modo quod scilicet quatuor elementa, aut aliquod ex illis, mox possit extrahi de mixto sine nova generatione substantiali ipsius elementi et corruptione mixti, quasi forma elementi secundum suam essentiam, vel aliquid essentiæ suæ, præcesserit in mixto. Sed talis resolutio intelligenda est sic, quod scilicet quodlibet tale mixtum potest immediate corrumpi in unum vel plura elementa, et quodlibet elementum potest immediate generari ex tali mixto; quia est in potentia proxima actui in tali mixto, potius quam aliquod mixtum in alio. Et ideo talis generatio elementi non videtur ad sensum nova generatio, sed quasi extractio rei prius actu exsistentis de occulto ad publicum; cum tamen in rei veritate sit vera et propria generatio elementi.

Nunc igitur, ad formam argumenti, dicitur quod ideo mixtum potest resolvi in quatuor elementa, quia continentur virtualiter in mixto. Et ad hujus (α) improbationem, dicitur quod non (β) est simile de continentia qua intellectivum continet vegetativum et sensitivum, et de continentia qua mixtum continet elementa : quia intellectivum non continet vegetativum et sensitivum in potentia passiva, proxima vel remota, sed solum in potentia quasi activa, quia scilicet potest omnia quæ vegetativum et sensitivum possunt, et aliquid ultra; sed mixtum continet elementa in potentia non (γ) pure activa, sed magis passiva. Unde sanctus Thomas, in tractatu *de Natura materiæ* (cap. 8) : « Videmus, inquit, quod alio modo fit simplex ex mixto, et alio modo aliquid fit ex materia prima. In materia prima enim nihil est de actu formæ educendæ de ea : sicut nec in aere est aliquid de forma phialæ, antequam phiala fiat; et in ligno similiter nihil est de lecto, antequam fiat; sic enim se habet materia prima ad illa quæ fiunt ex ea, sicut argentum ad statuam, et lignum ad lectum, ut dicitur, 1. *Physicorum* (t. c. 69). In mixto vero formæ miscibilium manent secundum virtutem. Virtus autem ad actum pertinet. Et ideo in mixto est unde agatur ad generationem alterius miscibilium, secundum quod virtus unius miscibilium vincit super proportionem in qua salvatur forma mixti. Unde, corrupto mixto, generatur corpus simplex : in hac namque transmutatione fit spoliatio omnium quæ erant ipsius mixti, nec aliquid manet nisi materia prima tantum. Sed in generatione ipsius mixti non fit spoliatio simplicium usque ad materiam primam; aliter virtutes simpli-

(α) *qua.* — *contra* Pr.
(β) *esset.* — Om. Pr.
(γ) *secundum.* — Om. Pr.

(α) *hujus.* — *hujusmodi* Pr.
(β) *non.* — Om. Pr.
(γ) *non.* — *activa* Pr.

cium non manerent in mixto; nunc autem manent. Unde non est corruptio simpliciter, per quam fit generatio compositi, cum elementa non corrumpantur penitus : idem enim est de materia disposita per aliquam alterationem factam circa ipsum subjectum, et de mixto; tunc enim virtus formæ inducendæ est in ea. Unde potentia sua non est adeo remota ab actu formæ, sicut ante alterationem : ante namque alterationem ipsa materia erat in potentia remota ab actu; inchoata vero alteratione, incipit potentia appropinquare actui. Sic, vincente altero miscibilium, appropinquatur ad actum simplicis elementi. Cum vero alteratio magis et magis intenditur, plus et plus acceditur ad actum. Unde, completa alteratione, materia (α) in actu constituitur. Alia est igitur potentia materiæ nudæ et nondum alteratæ, a potentia mixti, in qua est virtus alterativa; unde hæc est propinquior actui quam illa, et perfectior, quia magis accidit ad actum suum. Si igitur esset in mixto essentia formæ elementi simplicis, quod est impossibile, statim unico actu virtutis suæ fieret per se exsistens : esse enim est propinquissimum essentiæ formæ (β), licet ab invicem differant. Ideo, licet propinquior sit potentia in qua miscibilia sunt in mixto actui suo, quam potentia materiæ nudæ, in qua nihil est de actu, alteratione tamen indiget ad hoc quod hæc potentia actui suo conjungatur. Unde miscibilia tunc (γ) sunt in mixto (δ) in potentia maxime propinqua actui, quando mixtum est in optima sui proportione; sed tunc maxime elongata sunt ab actu suo in tali genere; non tamen tantum distant sicut potentia materiæ nudæ. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod ideo ex mixto potest generari corpus simplex, quia est in eo non secundum suam formam substantialem, sed secundum suam virtutem. Et sic materia mixti est in potentia proxima ad formam elementi, licet non sit in potentia propinquissima.

Ad aliam improbationem hujus rationis, qua probatur quod continentia talium qualitatum elementarium non possit esse ratio resolutionis, etc.; et arguitur quod tunc ignis agens in lignum generaret aquam et aerem, si talis resolutio fiat ratione symboli, etc.; — dicitur primo, quod inter mixtum et elementa est plus quam symbolum : tum quia qualitas mixti continet in virtute totam virtutem elementi, non solum alteram qualitatem ejus; tum quia forma substantialis mixti continet in virtute formam substantialem elementi. Ideo argumentum non improbat integram responsionem nostram, sed capit eam imperfecte. — Secundo potest dici, ut prius, quod arguens supponit falsum, scilicet quod in combustione ligni fiat resolutio in aquam elementarem, vel quod, si fiat in aquam elementarem, quod illa resolutio fiat sine nova generatione aquæ; unde dicitur quod, dum ignis comburit ligna, potest utique separare per viam compressionis, vel alio modo, humores adhærentes ligno per viam contiguitatis. Sed hæc non est resolutio mixti in elementa; quia ille humor prius erat in actu, nec ullo modo erat pars ligni. Conceditur tamen quod ignis potest generare aliquem humorem ex ligno, licet humor ille sit contrarius igni in una qualitate. Et hoc de necessitate habet concedere arguens, immo quod potest generare aquam, vel producere aquam. Quod patet : quia ipse ponit quod in illo ligno de quo loquitur, est aliqua realitas formæ aquæ, non tamen completa; immo caret propria terminatione, ut ejus verbis utar, nec habet nomen, nec diffinitionem formæ aquæ; et post combustionem illius ligni, dicit quod est vera aqua. Tunc arguitur sic : Ante istam combustionem et resolutionem, per te, non est ibi vera aqua, et post illam combustionem et resolutionem est ibi vera aqua, et forma illa incompleta acquisivit suum complementum; ergo per actionem alicujus (α) agentis; non autem alterius quam ignis; igitur ignis dedit complementum formæ aquæ, et de aqua incompleta et in potentia, fecit aquam completam et in actu. Quanta igitur facilitate ipse ponit quod ignis potest facere de aqua incompleta aquam completam, ita potest alius concedere quod ignis propria virtute potest generare aquam ex ligno, vel alium humorem; sed hoc erit de per accidens.

Ad confirmationem ibidem factam, qua quæritur quomodo differt resolutio a corruptione, — dicitur quod, cum ex mixto fiunt elementa, utique est ibi vera generatio elementorum, et vera corruptio mixti; tamen talis corruptio dicitur resolutio potius quam corruptio qua (β) unum corpus simplex corrumpitur in aliud, vel unum mixtum in aliud mixtum, hac ratione, quia scilicet elementa præexsistebant in mixto in potentia proxima, non autem unum simplex in alio; nec unum mixtum in alio, modo prius exposito. Et sic patet quod corruptio et resolutio differunt sicut superius et inferius, quia scilicet omnis resolutio est corruptio, sed non omnis corruptio est resolutio, et hoc, loquendo de resolutione substantiali ipsius compositi. Cum autem dico quod nullum mixtum est in alio mixto in potentia ita proxima sicut elementa sunt in mixto, intelligo hoc de mixto quod natum est generari ex alio per viam alterationis præcedentis; quod dico, ad excludendum ea quæ generantur per solam divisionem totius continui in partes integrales. Item, intelligo de mixtis habentibus completam speciem, et non se habentibus per

(α) *materia.* — *materiæ* Pr.
(β) *formæ.* — Om. Pr.
(γ) *tunc.* — Om. Pr.
(δ) *non.* — Ad. Pr.

(α) *alicujus.* — *illius* Pr.
(β) *qua.* — *quia* Pr.

modum viæ ad aliud; quod dico, ad excludendum formas embryonum et cadaverum.

Ad secundam confirmationem, dicitur quod Aristoteles ponit mixtum componi ex elementis, et resolvi in illa, non eo modo quo arguens sibi imponit, sed alio modo superius exposito : quia scilicet aliqualiter manent in mixto, et nata sunt generari ex mixto, et extrahi (α) de illo, sicut de hoc in quo sunt in proxima potentia, licet non in actu substantiali.

Ad secundum principale respondet Gregorius (dist. 15, q. 1, art. 2), dicens quod « non omnia corpora mixta nutriuntur, ut patet de lapidibus et metallis. Item : non omnia quæ nutriuntur, nutriuntur ex igne, aqua, terra et aere; sed quædam ex aliis corporibus, quædam ex aliquo vel aliquibus horum ». Item, dicit quod « non est intelligendum ea quæ nutriuntur esse ex illis ex quibus nutriuntur, isto modo quod illa ex quibus nutriuntur, secundum suas formas ingrediantur constitutionem nutritorum; alias homines constarent ex vino, pane, herbis et aliis innumerabilibus quæ sumuntur in alimentum ; sed quia illa in substantias nutritorum convertuntur, et ex similibus, multis intervenientibus transmutationibus, generata sunt. Unde patet quod argumentum nullius est efficaciæ ». — Hæc Gregorius, et bene. — In idem redit illud Hervæi, dicentis quod « mixta nutriuntur ex elementis tanquam ex materia transeunte, et non permanente. Et illo modo etiam sunt ex elementis composita et facta ».

Ad tertium dicit Gregorius, quod « mixtio potest sumi tripliciter, et similiter mixtum. Nam ad generationem alicujus mixti plures concurrunt transmutationes : quoniam primo miscibilia dividuntur in partes, et illæ invicem congregantur, et juxtaponuntur; deinde mutuo alterantur, et inde continuantur; postremo ipsa corrumpuntur, et nova substantia generatur. Potest igitur mixtio primo modo accipi, pro congregatione et juxtapositione partium miscibilium præcise (β); et talis mixtio non est generatio. Secundo modo, pro alteratione miscibilium, et unione et continuatione eorum ; et nec sic est generatio simpliciter proprie dicta. Tertio modo, potest sumi pro generatione consequente prædictas mixtiones; et sic est proprie generatio. Differt tamen a generatione in communi : quia non omnis generatio præsupponit ejusmodi præcedentes mixtiones; et ideo non omnis generatio est mixtio, sed omnis mixtio sic dicta, est generatio ». Ulterius, dicit quod « nec in mixtione primo modo dicta, aut secundo modo, miscibilia simpliciter corrumpuntur; sed essentialiter sunt in tali mixto, seu aggregato. Sed non sic vertitur quæstio ista de mixto, sed de mixto mixtione tertio modo dicta; et in tali utique miscibilia simpliciter corrumpuntur. Quæ, si dicantur non corrumpi vel manere, improprie dictum est, vere tamen, ad sensum Philosophi, qui ideo dicit illa non corrumpi totaliter, quia quod generatur ex ipsis et manet, est medium inter illa, non per participationem, sed per convenientiam : convenit enim in propriis qualitatibus cum illis miscibilibus, plus quam illa inter se, et per consequens etiam in forma quam tales qualitates consequuntur, et similiter etiam in operationibus provenientibus ex qualitatibus illis; et quia potest per suas qualitates in operationes aliquo modo similes, ideo dicitur continere illa in virtute, et etiam illorum virtutem salvare ». — Hæc ille, et optime. — Et tunc, ad improbationem hujus responsionis, qua infertur quod simili modo, cum ex aere generatur ignis, posset dici quod aer non corrumpitur, quia manet qualitas symbola, etc., — negatur consequentia : quia forma aeris non manet in igne in potentia proxima, sed multum remota, ut dictum fuit; nam ignis habet in actu siccitatem repugnantem formaliter humiditati aeris, mixtum autem non habet qualitatem contrariam qualitati alicujus elementi, ita formaliter sicut duo elementa ad invicem. Item, quia non tota virtus ignis, nec ejus forma substantialis manet virtualiter in aere, sicut in mixto; ideo non est simile. Per idem patet quod non ita potest dici quod in illo casu aer remaneat in igne sicut elementa in mixto. Dicitur tamen quod, tam in primo casu quam in secundo, est vera generatio, et vera corruptio.

Ad confirmationem, dicit Gregorius quod « non ideo præcise gutta vini non miscetur mille amphoris aquæ quia corrumpitur, sed quia convertitur in aquam. In vera enim mixtione, nullum miscibilium manet, neque unum in aliud convertitur; sed omnia corrumpuntur, et convertuntur in quoddam medium commune. Et istud patet ex littera, si auctoritas plene allegetur. Ait enim sic : *Solvitur enim species, et transmutatur* (α) *in communem* (β) *aquam.* Et iterum, immediate sequitur (t. c. 89), ad propositum : *Cum autem potentiis æquantur, tunc transmutatur utrumque in dominans ex sui natura; non generatur autem alterum horum, sed medium* ». — Hæc ille.

Ad quartum patet ex solutione primi. Nam elementa non sic sunt in mixto, sicut in nuda potentia materiæ, sed sicut in materia proxima, non tamen propinquissima. Unde sanctus Thomas, ubi supra (*de Natura materiæ,* cap. 9), sic dicit : « Facile est videre triplicem potentiam in qua aliquid dicitur esse, scilicet : potentiam materiæ nudæ, in qua nihil est de isto quod de potentia educitur in actum ; potentiam mixti, vel materiæ quæ est in alteratione, in qua, licet essentia formæ non sit, virtus tamen ejus ibi est; potentiam totius, secundum quam par-

(α) *extrahi.* — *retrahi* Pr.
(β) *præcise.* — *præcipue* Pr.

(α) *esse.* — Ad. Pr.
(β) *communem.* — Om. Pr.

tes sunt in toto, quæ est maxime actui propinqua, etc. » — Hæc ille.

Ad quintum dicit Gregorius, quod « illa diffinitio mixtionis debet intelligi de mixtione secundi modi, non tertii. Potest etiam intelligi de tertia illud dictum ; et tunc debet exponi : mixtio est miscibilium alteratorum unio, unio, inquam, in (α) uno effectu communi medio et convenienti. Aliter, et non minus bene, potest dici quod mixtio ideo dicitur unio, quia præsupponit talem unionem ; ita quod illa prædicatio non intelligatur per essentiam, sed per concomitantiam. Advertendum tamen quod non omne quod dicimus mixtum, præsupponit talem mixtionem ; et ideo non omne mixtum dicitur mixtum (β) propter hujusmodi mixtionem, sed propter convenientiam et æquivalentiam ejus ». — Hæc ille. — Quare autem dicat hoc, ratio est, quia, secundum eum, et Augustinum, 3. *Super Gen.*, cap. 12, aliqui pisces ita generati sunt ex aqua, et non ex aliquo alio elemento. Quod utrum sit verum, non est ad propositum. — Tunc, ad improbationem hujus responsionis, qua quæritur, Utrum illa forma mixti quæ eminenter continet formas elementorum, etc., — dicitur quod formæ elementorum nullo modo manent secundum suas essentias in forma mixti. Cum hoc tamen stat quod illud sit vere mixtum : tum quia elementa conversa sunt in illud, et istud generatum est immediate post illorum corruptionem ; tum quia virtus eorum manet in mixto ; tum quia formæ elementorum remanent in mixto in potentia proxima, ut ex illo possint generari ; non sic est de vegetativo et sensitivo respectu intellectivi, nec de perfectionibus creaturarum respectu Dei.

Ad confirmationem, dicitur quod in mixtione tertii modi est vera corruptio elementorum, et vera generatio mixti, licet Philosophus distinguat inter mixtionem et generationem et corruptionem. Quod facit, tum quia triplex est mixtio, et solum in tertia est generatio et corruptio, non autem in prima nec secunda ; tum quia in generatione elementi ex elemento, vel mixti ex mixto, est generatio et corruptio, non tamen mixtio nec resolutio ; tum quia in tali mixtione elementa remanent in potentia proxima in illo quod ex eis generatur, ideo non dicuntur omnino corrumpi ; et similiter, quia in tali resolutione non educuntur de potentia multum remota, ideo non dicuntur omnino generari ; licet in primo casu veraciter corrumpantur, et in secundo veraciter generentur. Et ideo mixtio et resolutio distinguuntur a generatione et corruptione, quia non semper sese concomitantur ; et, si aliquando sint idem, hoc est per accidens, et non per se.

Ad sextum respondet Gregorius, dicens quod « nec ignis, nec aliquod aliorum trium corporum, est alicujus substantiæ quæ sit per se unum elementum, secundum illam diffinitionem elementi ; sed sic solæ causæ intrinsecæ rei, scilicet materia et forma, sunt elementa ipsius. Et si adhuc amplius contrahatur ad illud in quod etiam res resolvitur, sola materia rei est ejus elementum. Ista patent per Commentatorem, ibidem. Et si quæratur propter quid ista quatuor prima corpora vocantur elementa respectu aliorum, — dico quod propterea quia : vel ex eis alteratis prius et mixtis, et tandem corruptis, alia immediate generantur ; vel ex eis quæ sunt immediate ex illis sic genita : quamvis non omnia alia corpora ex eis sic generata sint ; et nec omnium isto modo dicuntur elementa, sed multorum ». — Hæc Gregorius, et bene. — Potest etiam dici quod, licet illa diffinitio conveniat quatuor corporibus simplicibus, ex hoc non sequitur quod elementa maneant in mixto sub formis propriis, licet aliqualiter maneant. Et hoc etiam habet arguens dicere, cum non ponat aliquam formam elementi retinentem nomen et diffinitionem et complementum formæ elementaris remanere in mixto, sed quamdam ejus partem. Et sic ipse, dum vult omnia elementa esse in mixto, nullum ponit in mixto, nec salvat diffinitionem elementi ad litteram.

Ad septimum dicit Gregorius, et ad confirmationem, quod propositio in qua fundatur, scilicet quod sicut se habent illæ duæ litteræ *b* et *a* ad hanc syllabam *ba*, quod ita se habeant formæ elementares ad formam mixti, etc., dicit, inquam, quod « illa falsa est. Nec illam unquam posuit Aristoteles in una translatione, nec in alia. Unde false allegatur ». Ulterius, dicit quod probatio arguentis ad illam propositionem adducta, « non valet, cum sit ex utraque affirmativa in secunda figura, » sic arguendo : Iste sonus *ba* est una qualitas ; forma mixti est una forma ; igitur. Ulterius, dicit quod « Philosophus, ibidem, ubi allegatur, non principaliter inquirit utrum elementa sint in mixto, vel non, nec ex principali intentione agit ibi de forma mixti ; sed principaliter intendit probare quod in rebus est præter materiam alia causa, quæ est forma. Gratia tamen exempli, loquitur specialiter de forma mixti, quam antiqui non ponebant esse distinctam ab elementis ; et probat quod ipsa est aliud quid ab eis, nec ex eis composita. Propter quod Philosophus est ex toto contrarius intentioni hujus opinantis ; quia non dicit nec intendit quod elementa sint in mixto, sed solum quod, etiamsi essent, adhuc, præter illa, oporteret ponere formam mixti ; et secundum hoc directe procedit ratio sua. Quamvis autem illa major superius negata non possit haberi a Philosopho, tamen Commentator videtur eam ponere, sed male. Nec mirum, cum expresse ponat elementa in mixto ; et in hoc errat. Nihilominus, cum hoc (α) est contrarius

(α) *in.* — Om. Pr.
(β) *dicitur mixtum.* — Om. Pr.

(α) *hoc.* — *tempore* Pr.

intentioni opinantis, qui nullam aliam formam ponit in mixto, nisi formas elementorum, vel saltem unam formam conflatam ex eis; quod nec Aristoteles, nec Commentator unquam sensit, sed totum oppositum, etc. ». Vide ibi rationes Gregorii contra Aureolum, in isto proposito; et similiter contra aliam phantasiam Aureoli, in eadem materia, ponentis formas elementares compositas intrinsece ex duabus realitatibus diversarum rationum, quarum una manet in mixto, alia non; et quomodo peroptime confutat illa duo falsa fundamenta.

Tunc, ad improbationem hujus responsionis ponentis formam mixti esse simpliciorem quam sit illa syllaba *ba*, vel *sta*, — dicitur quod forma substantialis non habet partes qualitativas, nec materiales unius rationis, nec diversarum rationum, ut arguens fingit, et ut Gregorius improbat. — Utrum autem hæc syllaba *ba*, vel *sta*, sit sonus indivisibilis vel divisibilis, et utrum sit forma simplex vel composita, et utrum prolatio illius syllabæ sit in instanti vel in tempore, non est ad propositum. Credo tamen quod non sit una qualitas per se, et quod non in instanti sed in tempore proferatur.

Ad octavum dicit Gregorius, quod « in mixtione omnia elementa corrumpuntur, et quod, præter illa, est aliquod extrinsecum agens corrumpens illa, et inducens formam mixti; et hoc, sive sit aliqua virtus exsistens in continente, sive calor aliquis, seu aliquid aliud. Et hoc satis patet in mixtione tyriacæ, et aliorum electuariorum : nam præter omnia illa miscibilia, necessaria est actio ignis, vel immediate calidi continentis ». — Hæc Gregorius. — Et tunc, ad hujus responsionis improbationem, qua dicitur quod ea quæ corrumpuntur secundum substantiam, non sunt; quæ autem non sunt, misceri non possunt; et sic nullum erit mixtum ex elementis, si elementa non sunt ad invicem commixta, etc.; — dicit Gregorius, quod, si loquamur de mixto vere genito, illud non debet intelligi esse mixtum ex elementis per essentiam, sed per convenientiam et æquivalentiam, vel virtualem continentiam, ut supra dictum est. Tu autem adde quod, licet ea quæ nullo modo remanent in mixto, vel aliquo composito generato, nec actu, nec potentia proxima, nec in se, nec in suo effectu, non possint dici commixta, nec illud in quo talia nullo modo remanent, possit dici mixtum ex illis; tamen illud quod est generatum ex aliquibus, et in quo talia remanent in proxima potentia, et in suo effectu, potest dici ex illis mixtum; sicut in proposito, ut dictum est sæpe.

Ad nonum, negatur minor, scilicet quod formæ elementorum sint tales, quod ab eis possit aliqua realitas tolli, alia remanente; nisi loquendo de partibus integralibus et quantitativis. Et alia quæ ibi finguntur, multum vana sunt (α). Nec valet probatio per similitudinem de syllaba : tum quia falsum est quod sonus ille sit una per se forma; tum quia, dato quod sic esset, non sequitur quod ita sit de aliqua forma substantiali. Unde arguit sic Gregorius (ibid., art. 1) contra istam imaginationem : « Quia, si forma elementaris habeat tales realitates partiales : aut una illarum est actus alterius; et sic forma elementaris erit essentialiter composita ex proprio actu et propria potentia; quod nullus diceret. Ulterius, sequitur quod ipsa erit compositum substantiale, per se generabile et corruptibile : generabile quidem, dum mixtum dissolvitur in elementa; quoniam tunc realitas quæ erat in mixto, recipit suam actualitatem, et tunc est verus et integer ignis in actu, et ipsa forma ignis, cujus pars præfuerat; quod est valde absurdum. Similiter, illa forma erit compositum corruptibile, dum venit ad mixtionem; quia tunc forma elementi perdit suam actualitatem propriam, remanente sola realitate potentiali et terminabili. Aut secundo modo, neutra illarum realitatum est actus alterius; et tunc, cum illæ non sint ejusdem rationis, secundum omnes, et sint in eodem subjecto primo, non constituunt unam formam, plus quam faciant grammatica et musica in anima, vel albedo et dulcedo in lacte. Præterea : Si neutra est alterius actus, utraque informat materiam immediate; et sic, cum ea, unum per se compositum constituit; et sic ex materia et ex una illarum realitatum resultat unum per se compositum, et ex eadem materia et alia realitate resultat compositum alterius rationis, aliud saltem partialiter a primo. — Confirmatur : Quia, si, per divinam potentiam, una illarum realitatum informaret unam partem materiæ, et alia aliam portionem distinctam et discretam ab alia, non est dubium quod ex eis cum suis materiis constituerentur duo composita diversarum rationum. Et sic sequitur quod ignis, et quodlibet elementum, non sit unum nisi per accidens, propter unitatem materiæ; sicut musicum et grammaticum sunt unum propter unitatem subjecti musicæ et grammaticæ. » Multa alia inconvenientia sequuntur ex illa opinione.

Ad decimum dicitur quod Commentatorem in hac parte non sequimur.

Et sic patet ad argumenta contra secundam conclusionem inducta per Aureolum. Ex quorum solutione solvi possunt omnia alia quæ contra eamdem fieri solent, utputa ista :

Primo (α). Una sola forma cum materia non facit mixtionem, nec forma per se accepta, nec materia per se accepta, nec duæ materiæ, nec duo accidentia. Relinquitur ergo quod mixtio sit secundum plures formas substantiales manentes in mixto.

Secundum est tale. Si elementa non manent in mixto nisi in virtute tantum, — Contra. Quia : aut

(α) *sunt.* — Om. Pr.

(α) *Primo.* — Om. Pr.

dicuntur manere, quia manent eorum virtutes propriæ; aut quia manent virtutes consimiles. Non primo modo : quia virtutes eorum non manent, illis corruptis, aliter accidens transiret de subjecto in subjectum. Nec secundo modo sufficit dicere : quia in igne remanet similis (α) virtus ei quæ erat in aere, quia communicant in calore; et tamen non dicitur ignis misceri ex aere.

Tertium est. Quia mixta sunt plus composita quam elementa. Sed hoc non esset verum, si utrobique non esset alia compositio, nisi ex una forma substantiali et prima materia. Ergo oportet dicere mixta esse composita ex pluribus formis substantialibus.

Quartum est. Mixtum fit ex miscibilibus, sicut ex principio materiali. Sed, si elementa tantum virtute maneant in mixto, sive in forma mixti, tunc elementa magis se tenent ex principio formali, vel ex parte principii formalis.

Quintum est. Quia, aut aliquid remanet de elementis in mixto præter materiam primam, ex quo mixtum fiat materialiter; aut non. Si non, ergo non plus fieret mixtum ex elementis materialiter, quam unum elementum ex alio. Si sic : aut illa est forma substantialis, et sic habetur propositum; aut est accidens, et tunc idem sequitur, quia forma accidentalis non manet nisi fundata super aliquam formam substantialem, præcedentem saltem ordine naturæ.

Ad primum horum (β) dicitur, secundum Hervæum, quod non ideo aliquod compositum dicitur substantialiter mixtum, quia forma elementaris in eo remaneat una vel plures, nec quia qualitates elementorum eædem numero intensæ vel remissæ remaneant, nec ideo quia similes qualitates in specie remanent; sed propter hoc quod quædam media qualitas, resultans ex illis corruptis, in qua elementa manent in virtute et in potentia proxima, remanet in mixto. Unde argumentum procedit ex insufficienti divisione.

Ad secundum dicitur quod non ideo dicuntur elementa manere in virtute, quia eorum propriæ qualitates remaneant eædem numero, vel similes specie; sed qualitates eorum manent virtute in quadam qualitate media, et in proxima potentia ad actum. Non sic est de igne generato ex aere.

Ad tertium dicitur quod mixta dicuntur magis composita quam elementa, inquantum remanent qualitates elementorum, quæ dicuntur simplices, in illa qualitate media mixtorum. Quæ quidem qualitas dicitur composita, non secundum partes realiter differentes, quæ sint materia et forma, vel partes quantitativæ, aut essentiales, sed secundum partes virtuales, differentes tantum sicut vegetativum et sensitivum differunt in homine, secundum rationem.

Ad quartum dicitur quod mixtum est ex miscibilibus, sicut ex materia transeunte, quantum ad suas formas substantiales; licet maneant quoad qualitates in illa qualitate media, aliquo modo, sicut expositum fuit. Nec tamen oportet quod pertineant tantummodo ad principium formale mixti; immo possunt, secundum quod manent in tali qualitate virtute, pertinere ad principium materiale, inquantum talis qualitas est dispositio materiæ ad formam mixti. Si autem ponantur formæ substantiales elementorum manere in forma substantiali mixti in virtute, sicut vegetativum in sensitivo, adhuc posset teneri mixtum fieri ex elementis materialiter; quia tale mixtum non potest fieri nisi ex elementis corruptis mediate, vel immediate, ita quod oportet elementa esse materiam transeuntem talis mixti, non autem (α) materiam permanentem.

Ad quintum dicitur quod nihil idem numero, quod fuerit in elementis, manet in mixto, nisi sola materia prima. Et tamen unum elementum magis dicitur manere in mixto quam unum elementum in alio : quia de novo ex elementis corruptis fit aliquid in mixto, in quo virtute manent qualitates elementorum; et forte consimili modo formæ substantiales elementorum manent in forma substantiali mixti virtute, sicut vegetativum in sensitivo. Argumentum autem procedit ac si aliquid idem numero, quod fuerit in elementis, præter materiam primam, remaneat in mixto.

Omnia ista quæ dicit Hervæus videntur concordare cum dictis sancti Thomæ, uno excepto. Quia sanctus Thomas videtur dicere, in multis locis (β), quod illa qualitas media, in qua dicuntur elementa virtualiter remanere, est realiter qualitas composita ex partibus diversarum rationum, et habere aliquid formaliter in se de calore, et aliquid de frigiditate, et sic de aliis : ita quod quandoque intenditur una ejus pars, et alia remittitur; et secundum hoc, mixtum magis appropinquat ad hoc elementum vel illud; ut patet in tractatu *de Natura materiæ*, superius allegato.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

I. Ad argumenta quorumdam. — Ad argumenta primo loco inducta contra tertiam conclusionem, dicitur. Et

Ad primum respondit Gregorius (dist. 16 et 17, q. 2, concl. 1), « concedendo consequentiam. Et cum ulterius assumitur, quod omne quod inest homini per formam per quam est animal, inest ei inquan-

(α) *similis*. — *simul* Pr.
(β) *horum*. — Om. Pr.

(α) *per*. — Ad. Pr.
(β) *locis*. — Om. Pr.

tum est animal; — dicendum quod hæc est falsa, sumendo ly *inquantum* reduplicative, ut sumit argumentum in ulteriori deductione. Nam habet multiplicem instantiam. Aliquod enim bicubitum, per eamdem formam est quantum, et est bicubitum; et per consequens, per formam per quam est quantum, est bicubitum; nec tamen est bicubitum inquantum quantum, quia non omne quantum, est bicubitum. Similiter, aliquod album, per formam per quam est album, est quale; nec tamen est album inquantum quale. Nec probatio valet : sive enim, in illa, propositio sumpta sit disjunctiva, sive de prædicato disjuncto, est falsa; et instantia potest haberi in simili, in exemplis positis, si quis advertat, et in multis aliis. » — Hæc Gregorius. — Et si contra hoc arguitur : Quia idem videtur esse dictu : Hoc convenit Socrati per formam per quam est animal, et, Hoc convenit Socrati inquantum est animal; — respondetur quod falsum est, quia plus importat secunda quam prima. Nam, ad veritatem secundæ, requiritur quod hoc conveniat Socrati per formam per quam est animal, et sub ratione qua dat esse animal : ita quod reduplicatio proprie dicta requirit quod forma reduplicata sit causa inhærentiæ prædicati ad subjectum, sub ratione illa qua reduplicatur, hoc est, ut fundat talem rationem, et non sub ratione communiori, nec minus communi, sed sub illa sub qua reduplicatur primo et adæquate; quorum altero deficiente, reduplicativa est falsa, ut patet de ista, Socrates est bicubitus inquantum quantus, vel, Socrates est albus inquantum qualis.

Ad secundum, negatur antecedens, et similiter assumptum in probatione illius. Dicitur enim quod nullum accidens idem numero, quod fuerit in corrupto, manet in generato. Et de hoc in præcedentibus satis habitum est.

Sed contra hoc potest multipliciter argui.

Primo. Quia, secundum Commentatorem, eadem quantitas numero manet in generato et corrupto.

Secundo. Quia in instanti in quo interficitur animal, cadaver est tantæ quantitatis, et consimilis organizationis, sicut erat vivum. Sed hoc non esset, nisi manerent accidentia eadem numero. Quod probatur : Quia agens naturale potius est in agendo quam corrumpens violentum. Sed agens naturale non potuit inducere tantam quantitatem, et talem organizationem, in instanti, sed per multum tempus. Ergo nec agens corrumpens (α) potest inducere in instanti talia accidentia; nec est dare aliud agens, a quo producantur in instanti.

Tertio. Quia sensus deprehendit eamdem quantitatem et similia accidentia in mortuo, quæ erant in vivo. Aut ergo remanent eadem accidentia in numero, ut apparet secundum sensum; aut non eadem. Si eadem, habetur propositum. Si non eadem, sed similia, quæritur : quid determinat cadaver ad talia accidentia similia prioribus? Quia : aut natura materiæ primæ determinat cadaver ad ista accidentia consimilia; aut anima; aut præcedentia accidentia in vivo; aut influentia cœli; aut agens particulare; aut spiritus qui erant in corpore animalis; aut naturalis ordo formæ ad formam; aut omnia ista simul. Sed nihil istorum potest determinare cadaver ad talia accidentia nova. Igitur non sunt noviter introducta; sed sunt eadem numero, quæ prius erant in vivo. Probatur assumptum quoad singulas partes : — Et *primo*, quod non materia prima : quia illa, quantum est de se, est indeterminata ad quamcumque formam, vel quodcumque accidens. — *Secundo*, quod nec anima : quia in illo instanti anima non est, vel saltem est separata a materia; et tunc non potest determinare materiam ad aliquod accidens. Item : quia, cum anima non determinet materiam ad formam substantialem sequentem, cum sit repugnans sibi; igitur nec ad accidentia consequentia illam, immo ad opposita. — Nec *tertio*, præcedens quantitas et alia accidentia. Tum quia, secundum te, in illo instanti non sunt; ergo tunc non causant. Tum quia non possunt determinare ad formam substantialem sequentem; igitur nec ad ejus accidentia. — Nec *quarto*, virtus cœli : quia si ita esset, tunc quodcumque animal moriens (α) in eodem loco et situ ad cœlum, haberet consimilia accidentia cum quocumque alio ibidem moriente; quod est falsum. — Nec *quinto*, agens particulare hoc facit : Quia hoc non posset facere, nisi per hoc quod contrapatitur ab eo in quod agit; et ideo in hoc assimilatur passo; et per consequens, inducit de novo similia accidentia accidentibus ejus quod corrumpitur. Sed hoc non potest esse. Tum quia corrumpens violentum, sicut est gladius, non contrapatitur a qualitatibus animalis occisi. Tum quia, cum agens contrapatiatur ab eo in quod agit secundum qualitates activas, magis assimilaretur cadaver noviter genitum viventi quod corrumpitur secundum qualitates activas, quam secundum passivas. Hoc autem est falsum : quia secundum istas maxime differunt mortuum et vivum; quia vita consistit in calido et humido, mors vero in frigido et sicco. Tum quia non est verisimile quod agens particulare, tam fortem impressionem recipiat a vivo ad ejus corruptionem, quod possit per illam impressionem ita in perfectum effectum animalis vivi, sicut poterat ipsum vivum; nunc autem ita perfectæ quantitatis et organizationis est mortuum sicut vivum. Tum quia magis determinaret ad qualitates dissimiles vivo, quam ad similes; sicut ignis generans ignem ex aqua, magis determinat effectum suum ad qualitates oppositas qualitatibus aquæ, quam ad similes. — Nec *sexto*, potest dici quod spiritus determinent ad talia acci-

(α) *corrumpens*. — *correspondens* Pr.

(α) *moriens*. — *movens* Pr.

dentia. Tum quia in illo instanti non sunt : pereunt enim pereunte corpore, secundum auctorem libri *de Differentia spiritus et animæ;* corpus autem, secundum te, tunc perit. Tum quia illi spiritus, cum agant naturaliter, non determinarent ad accidentia introducta violenter, sicut est cicatrix, quæ simul manet in vivo et mortuo. Tum quia illi spiritus, cum eorum operationes sint vitales, animales et naturales, non determinarent nisi ad formam cujus operationes possent esse vitales, cujusmodi non est forma cadaveris, immo ei (α) repugnant; et si non possunt determinare ad formam cadaveris, ergo nec ad accidentia consequentia illam. — Nec *septimo,* ista determinatio potest provenire propter ordinem naturalem formæ ad formam : quia quod aliqua forma determinata sequatur post aliam formam determinatam, oportet hoc provenire ex aliqua causa, et finite determinata; sed quod determinata forma cadaveris sequatur post talem determinatam, non potest reduci in aliquam causam effectivam determinatam, sicut patet, deducendo per singula prædicta; quia nec materia, nec anima, etc. — Nec *octavo*, omnia prædicta simul possunt causare prædictam determinationem : quia, si ita esset, quodlibet eorum faceret aliquam dispositionem, sive aliquid pertinens ad dictam determinationem; sed hoc non potest esse, ut patuit, discurrendo per singula prædicta, eo modo quo probatum est quod nullum eorum facit talem determinationem; quia, si facerent aliquam dispositionem ad hoc pertinentem, illa esset aliquod accidens manens post separationem animæ, et oporteret eam fundari super aliquam formam substantialem, quæ prius esset cum anima, et postea maneret cum forma cadaveris. — Nec *nono,* potest dici quod talis determinatio sit a casu, cum sit semper, vel frequenter. Unde relinquitur quod talis determinatio sit propter formam substantialem prius manentem cum anima et postea cum forma cadaveris, et quod eadem accidentia numero sint in vivo et mortuo.

Quarto contra eamdem solutionem quæritur. Quia ponatur quod bos cadat de aliquo loco alto, et quod moriatur in medio spatii. Tunc quæro : utrum motus factus in toto spatio sit unus, aut non? Non potest dari quod non sit unus : quia in toto spatio non potest dari quies interrumpens motum; quia manifeste videtur continue moveri. Si autem est unus numero, sequitur quod idem accidens manet in vivo et mortuo. Et ulterius, oportet quod idem corpus mobile maneat in toto motu; et consequenter, oportet quod habeat eamdem formam substantialem numero in toto tempore motus. Et sic eadem forma substantialis genita manet in vivo et mortuo, scilicet forma corporeitatis.

Ad primam replicam, dicitur quod opinio Commentatoris de dimensionibus interminatis, non est quoad illud quod tangitur vera, ut alias videbitur.

Ad secundam replicam, dicit Hervæus, et (α) alii, per hunc modum, quod scilicet minor est falsa. Et ad probationem, dicunt quod causa quare natura posuit tantum de tempore ad producendum animal, vel ad tantam quantitatem, nec tamen agens violentum posuit tantum de tempore ad generandum cadaver æqualis quantitatis, est quia animal generatur ex multo minori materia, ad quam oportuit fieri multam additionem per multas transmutationes alimenti, antequam perduceretur animal ad perfectam quantitatem quam habet in fine augmenti; sed cadaver generatur simul ex tanta materia, quanta erat in animali quod corrumpitur, quod habebat perfectam quantitatem; et ideo ex animali corrupto habente tantam quantitatem, potuit statim generari cadaver habens æqualem quantitatem cum animali corrupto; animal autem non potuit statim generari cum tanta quantitate, quia generabatur ex habente multo minus de materia, et multo minorem quantitatem, cui non erat nata succedere tanta quantitas. Alia etiam causa est, quia imperfecta citius generantur quam perfecta. Unde ex animali combusto posset generari satis cito ignis major animali combusto, non propter hoc quod in igne generato remaneret aliqua forma substantialis, quæ prius fuisset in animali, sed propter hoc quod ignis non requirit tantum tempus ad suam generationem et productionem ad debitam quantitatem, sicut animal, quod est ens perfectum. Nec sequitur quod agens quod inducit in instanti tantam quantitatem, sit perfectius aut virtuosius quam illud agens quod tardius producit animal ad æqualem quantitatem : quia, dato quod, quantum ad quantitatem molis, plus faceret, tamen, quantum ad quantitatem virtutis et perfectionis, plus facit virtus generativa animalis; quia plus perfectionis est in uno vivo et in ejus operatione, quam in mille cadaveribus et eorum operationibus.

Ad tertiam, dicitur quod, quidquid appareat sensui, nihil idem numero, vel quantum ad formam substantialem, aut accidentalem, manet in vivo et mortuo. Unde, mortuo animali, in instanti mortis introducuntur similia accidentia quantum ad quantitatem et figuram, et quædam talia qualia fuerant in vivo. Tamen satis probabile est quod non quantum ad omnia sint similia, licet non sit tam notabilis varietas, quod possit discerni. Et quando dicitur quod non potest reddi causa quæ determinet ad talia accidentia, — dicitur quod falsum est. — Et quando probatur quod non, quia materia non determinat, etc.; — dicitur quod alia a materia determinant. — *Secundo,* cum dicitur quod anima non determinat, verum est effective; sed non sequitur quin

(α) *ei.* — *eis* Pr.

(α) *quod.* — Ad. Pr.

ordinabiliter determinet, eo quod tali formæ nata est succedere talis forma cadaveris immediate. Et ad hujus improbationem, qua dicitur quod anima tunc non est, etc., — dicitur quod, licet forma quæ non est, non possit effective determinare materiam ad talia accidentia, ipsa efficiendo; tamen potest determinare ordinabiliter, quia determinans ordinabiliter non determinat ad formam cum qua est, sed ad formam quæ ei succedit. Et cum ulterius dicitur quod nihil determinat subjectum ad illud quod repugnat sibi; — dicitur quod falsum est (α) de determinante ordinabiliter : quia determinans isto modo, et illud ad quod determinat, debent esse talia, quorum unum natum sit formaliter excludere aliud; et talia sibi repugnant. — *Tertio,* dicitur quod accidentia præcedentia determinant ordinabiliter. Nec oportet ea simul esse cum eo ad quod determinant. Et cum dicitur quod illa accidentia præcedentia non possunt determinare materiam ad accidentia, nisi prædeterminando eam ad formam substantialem cadaveris, — potest concedi. Et cum dicitur quod non possunt determinare ad formam cadaveris; cum sit repugnans vitæ ad quam determinant; — dicitur quod non est inconveniens quod illud quod determinat ad vitam sicut dispositio manens cum vita, possit determinare ad formam oppositam vitæ ordinabiliter, dummodo sit nata ei succedere immediate; cum et ipsa forma vitæ determinet sic materiam ad formam oppositam. Ulterius, cum dicitur quod talia accidentia non deberent introduci cum forma cadaveris, immo opposita accidentia, cum forma cadaveris sit opposita formæ vitæ, — dicitur quod, licet accidentia per omnia similia non sint nata consequi oppositas formas, tamen accidentia vicina et modicum discrepantia, possunt consequi oppositas formas, quarum una nata est immediate consequi alteram. Et sic est hic; nam accidentia vivi et mortui aliquam discrepantiam habent, et variationem. — *Quarto,* dicitur quod virtus cœli determinat effective, una cum aliis prædictis et agente particulari concurrentibus. Et quod adducitur contra hoc, non probat, nisi quod sola virtus cœli, non concurrentibus aliis, ad hoc non sufficeret. — *Quinto,* dicitur quod agens particulare non per hoc solum agit ad talia accidentia, quia contrapatitur a vivo, etc. Et quod dicitur contra hoc, quia gladius corrumpens non contrapatitur, etc.; — dicitur quod, præter gladium, in tali morte, est aliud corrumpens, scilicet calor intensus in spiritibus et in humoribus corporis, qui non sunt adhuc partes corporis; et tale agens contrapatitur. Nec fit ita cito abscisio, quin fiat in tempore, quantumcumque parvo, in quo potest esse alteratio disponens ad aliam formam. Et cum dicitur ulterius, quod, cum agens assimiletur passo secundum quod contrapatitur ab eo secundum suas qualitates activas, tunc secundum hoc generans assimilaretur cadaveri vivo præcedenti, etc.; — dicitur quod, cum qualitates activæ non solum sint causæ aliarum qualitatum activarum, puta calor caloris, sed etiam passivarum, sicut calor est causa siccitatis, ideo, licet agens contrapatiatur ab eo in quod agit secundum qualitatem activam, et secundum eamdem agat postea, producendo suum effectum, non tamen oportet quod plus assimilet passum, seu effectum quem producit, rei quam corrumpit, in qualitate activa, quam in passiva. Quare autem plus assimilet in passiva, hoc ideo est, quia, licet utræque qualitates sequantur compositum ex materia et forma, tamen qualitates activæ magis se tenent ex parte formæ, passivæ autem ex parte materiæ; et ideo magis manet similitudo in passivis, cum diversitate formarum. Vel hoc ideo est, quia effectus non solum dependet ex agente particulari, sed ex dispositione quæ præcessit in materia, modo quo expositum est supra, et ex multis aliis, quæ magis ordinata sunt ad qualitates passivas quam ad activas. — Quod autem dicitur, quod vita consistit in humido et calido, etc., intelligendum est non absolute, sed comparative; quia carnes mortuæ sunt complexionis calidæ et humidæ, licet non ita sicut carnes vivæ. Nec oportet, ut ratio deducit ultra, quod vel cicatrix, vel quodcumque aliud accidens, sit ita perfecte in mortuo sicut erat in vivo, licet non fiat ita notabilis varietas, quod magna dissonantia appareat inter ea. — Ad illud quod ulterius additur, dicitur quod non oportet quod determinet ad qualitates oppositas, quæ sint omnino contrariæ, sed ad qualitates quæ opponantur sicut intensum et remissum. — Illud autem quod adducitur de igne et aqua, non valet : quia hoc est ratione materiæ in qua fit talis generatio, quod generatum habet qualitates omnino contrarias ipsi corrupto; quia, si generaretur ignis ex aere, non generaretur ex omnino contrario quoad qualitates. — Dicitur *sexto,* quod probabiliter potest dici quod spiritus determinant ad talia accidentia. Et ad hujus improbationem, dicitur quod ille liber non est authenticus. Vel potest dici quod auctoritas illa non loquitur de spiritu qui est corpus subtile, qui non est pars animalis, sed de spiritu qui est anima, quæ perit cum corpore animato, saltem quoad animas non rationales. Spiritus autem rationalis, licet in hora mortis non pereat, tamen separatur a corpore. — Quod autem ultra dicitur, quod, cum illi spiritus agant naturaliter, non determinant ad accidens violentum, cujusmodi est cicatrix; — dicitur quod hoc est satis rude : quia vulnus, licet fiat violenter, tamen cicatrix, quæ inducitur sanato vulnere, causatur naturaliter in corpore vivo; et ideo naturaliter succedit in mortuo. — Quod etiam ulterius sequitur, est valde rude : quia operatio spiritus, qua agit ad introductionem formæ cadaveris,

(α) *est.* — Om. Pr.

non oportet quod sit operatio formæ cadaveris, ut principii activi; quia forma cadaveris non comparatur ad illos spiritus ut ad instrumentum quo operatur, sed ut effectus ad causam. — *Septimo,* dicitur quod ordo formæ ad formam est causa hujus determinationis. Et ad hujus improbationem, dicitur quod, præter talem ordinem, est aliqua causa effectiva, scilicet virtus cœli, et continentis, et illi spiritus, et si quod est aliud concurrens. Quod autem objicitur contra hoc, supra solutum est. — *Octavo,* dicitur quod omnia prædicta simul sunt causa talis determinationis, ita quod diversa diversimode ad hoc faciunt. Et quod dicitur, quod tunc quodlibet faceret aliquam dispositionem, — non oportet, loquendo de facere active; quia alia concurrunt ad effectum, præter agens. Sed verum est quod quodlibet prædictorum aliquid aliquo modo confert ad effectum. Et ostensum est quod illud quod objicitur contra singula, non valet.

Ad quartam replicam, dicitur quod, in illo casu, totus motus, in cujus una parte ponitur bos vivus moveri, et in alia parte bos mortuus, non est unus numero, nec continuus; immo mobilia sunt diversa, et motus sunt discontinuati. Et quando dicitur quod immo, quia non intervenit quies media; — dicitur quod sicut ad hoc quod duo corpora sint discontinua, non requiritur quod sit spatium interjectum, cujus interpositione discontinuantur, quia ultima duorum corporum, quæ sunt discontinua, possunt esse simul; ita etiam duo motus possunt se habere consequenter, et esse discontinui, absque hoc quod interponatur quies media, vel tempus; sicut patet per Philosophum, 5. *Physicorum* (t. c. 40), ubi dicit quod febris potest se habere consequenter, et absque interpositione temporis, ad motum localem. Et 8. *Physicorum* (t. c. 72), dicit, in ultima ratione quam adducit ad probandum motum reflexum non esse unum, quod, dato quod in motu (α) reflexo non intercideret quies media, adhuc non sequeretur quod esset unus et continuus; immo una pars se haberet consequenter et absque interpolatione temporis ad aliam, ita quod motus ad A punctum, in quo fit reflexio, et motus ab eodem puncto A, adhuc essent discontinui, dato quod non interveniret quies media; quia in eodem instanti potest esse finis unius præcedentis (ϐ) motus, et initium sequentis. Et sic fieret, ut dicitur, si lapis molaris obviaret lapillo sursum projecto. Et quando dicitur quod non est ibi dare instans in actu, quia non est quies media; — dicitur quod, comparando *nunc* ad motum primi mobilis, in quo est tempus et instans sicut in subjecto, non est aliquod *nunc* in toto tempore in actu, sicut nec in toto motu primi mobilis est aliquod mutatum esse in actu, cum semper continuetur (γ).

(α) *motu.* — *moto* Pr.
(ϐ) *unius præcedentis.* — Om. Pr.
(γ) *continuetur.* — *continetur* Pr.

Dicitur tamen aliquis motus mobilium inferiorum uti aliquo *nunc* temporis in actu, inquantum aliquis motus finitur vel incipit in illo *nunc*. Et sic dico quod motus illius bovis utitur actu, illo instanti temporis in quo moritur bos; quia in illo instanti in quo bos fuit primo non ens, et in quo cadaver fuit primo ens, fuit finitus primus motus, et fuit initium indivisibile sequentis. Nec ex hoc sequitur quod idem *nunc* accipiatur bis proprie : quia bis accipi est duabus vicibus accipi; vicissitudo autem non potest proprie esse sine successione. Sed est ibi applicatio ejusdem *nunc* ad diversa indivisibilia actualia exsistentia diversorum motuum. Notandum tamen quod motus qui fuit in bove vivente, non dicitur terminari per se, per adeptionem alicujus termini positivi; sed dicitur tunc terminari, quia tunc primo non est. Et hoc ideo est, quia talis motus terminatur per accidens, inquantum suum primum non esse sequitur ad non esse alterius, scilicet subjecti. Et eodem modo dicendum est de omnibus alterationibus præcedentibus inductionem formæ substantialis in quacumque materia; nulla enim talis habet terminum intrinsecum simpliciter.

Et sic patet ad omnes replicas contra solutionem **secundi principalis** contra tertiam conclusionem.

Sciendum tamen est quod ad hoc argumentum brevius respondit Gregorius de Arimino (dist. 16 et 17, q. 2, concl. 1), negando antecedens. Et ejus probationem dicit non valere : « quia fundatur in falso, scilicet quod primum subjectum accidentium sit compositum ex materia et forma; » quia, secundum eum, prima materia est subjectum omnium accidentium corporalium. Et sic evadit omnes istas difficultates. Sed quia sanctus Thomas tenet quod nullum accidens corruptibile absolutum unitur materiæ primæ immediate, sed sola forma substantialis, ideo solutio Gregorii non potest a nobis sustineri in hoc. — Sciendum ulterius, quod in tractatu *de Natura materiæ,* qui ascribitur beato Thomæ, ponitur alia solutio ad argumentum et ad replicas prælibatas. Ibidem namque (cap. 7) fit talis distinctio : quod scilicet accidentium quædam sunt eadem in vivo et mortuo, vel in generato et corrupto, secundum speciem, non autem secundum numerum; quædam autem manent eadem numero quoad essentiam accidentis, licet non quoad idem esse; quædam autem nec sic nec sic; ita quod frequenter dicit in eodem tractatu, quod essentia quantitatis, et figuræ, et cicatricis, et coloris, quæ fuit in corrupto, remanet in generato, licet non eadem essentia sub eodem esse. Sed istud videtur repugnare dictis sancti Thomæ in *Summa,* et multis aliis locis. Ideo ista diffinitio non videtur tenenda, nisi cum prolixa glossa, de qua forte alias.

Ad tertium principale respondit Gregorius (ibidem), quod « illud dictum Philosophi, secundum vim vocis acceptum, intelligi oportet de diffinitione

data per terminos obliquos : verbi gratia, si dicatur quod homo est compositus ex corpore et anima rationali. Talis enim diffinitionis partes utique significant partes rei, una materiam, et alia formam. Nec ex hoc sequitur quod sint plures formæ substantiales in re diffinita. De diffinitione autem quæ datur per terminos rectos, genus et differentiam, non potest illud dictum proprie intelligi. Quoniam, secundum mentem Philosophi, genus non significat partem, sed totum; alias non plus prædicaretur in quid quam differentia. Potest tamen, proprie dici significare partem, pro eo quod significat rem imperfecte et confuse, et per hoc quasi partialiter. Et similiter differentia. Tota vero diffinitio significat explicite et perfecte. Et hoc bene docet Avicenna, 5. suæ *Metaphysicæ*, cap. 5, ubi movens quæstionem, quomodo partibus diffinitionis dicuntur respondere partes rei, et loquens de tali diffinitione, dicit talem multitudinem non esse in re, sed in intellectu, vel secundum intellectum, pro quanto res concipitur ut non terminata, conceptu communi, et etiam ut terminata; quæ terminatio et interminatio non est in re, sed in conceptu. Et propter hoc dicit ipse, quod, cum diffinimus hominem, dicentes quod est animal rationale, non intendimus quod sit compositum ex animali et rationali, sed quod ipse est animal rationale, ita quod primo significatur homo ut quoddam commune et non terminatum, deinde per differentiam quasi terminatur ». — Hæc Gregorius, et bene.

Ad quartum respondit, « negando consequentiam. Quoniam non ideo Philosophus volens illud probare, probat non esse processum in infinitum in prædicatis in quid, seu potius in diffinitionibus et partibus earum, quia secundum multitudinem talium sit in re multitudo formarum; sed, sicut etiam innuit Commentator, comm. 10, ideo quia, si essent infinitæ formæ in re, diffinitiones vel partes diffinitionis essent infinitæ; quod est falsum. Cum hoc autem bene stat quod non sint plures formæ in re quæ diffinitur. — Auctoritas autem Commentatoris non est contra : quia, qualitercumque intelligi debeat illa universalitas formarum, non dicit quod illæ formæ sint simul in materia; sed (α) quod unam recipit mediante alia, quia scilicet prius unam, deinde aliam. » — Hæc Gregorius.

Sed contra istas solutiones **ad tertium** et **ad quartum** potest replicari

Primo (β) sic. Ordini prædicabilium in prædicamento, debet natura rei respondere; alioquin talis ordo esset cassus et vanus, sicut est de chimæra et similibus. Sed natura rei tali ordini non responderet, nisi diversa prædicabilia exsistentia ordinate in eodem genere, dicerent diversas formas pertinentes ad illud genus. Ergo diversa prædicabilia exsistentia in genere substantiæ ordinate, puta corpus, animal (α), et similia, dicunt diversas formas substantiales. Sed de qualibet substantia particulari exsistente in genere substantiæ, prædicantur plura talia prædicabilia. Ergo in omni substantia exsistente in genere substantiæ, sunt plures formæ substantiales, saltem loquendo de substantiis materialibus. — Si dicatur quod ad hoc sufficit differentia rationis, — Contra. Quia : aut ista differentia rationis provenit ex parte rei; aut ex parte intellectus. Si ex parte rei, hoc non posset esse, nisi diversis rationibus responderent diversæ res; et sic habetur idem quod prius. Ex parte autem intellectus non potest provenire talis diversitas rationum; cum intellectus sit potentia passiva, et una exsistens respectu omnium intelligibilium; diversitas autem effectus non potest provenire ex parte subjecti, præcipue quando subjetum est unum, sed magis ex parte principii activi. — Si dicas quod talis ordo fundatur super eadem forma, prout dat diversas perfectiones, puta esse substantiam, esse corpus, et sic de aliis, — Contra. Istæ perfectiones, aut sunt diversæ re, aut tantum ratione. Si re, habetur propositum; quia tunc erit alia forma quæ dat esse hoc, et alia quæ dat esse illud. Si dicatur quod differunt ratione, sequitur inconveniens prius illatum; quia quæretur : unde provenit talis diversitas rationis?

Secundo sic. Diversa objecta intellectus sunt diversa *quod quid est*. Sed genus et differentia sunt diversa objecta intellectus, cum unum sine alio intelligi possit. Igitur, etc. Sed diversa *quod quid est* sunt a diversis formis; quia *quod quid est* est a forma. Igitur genus et differentia dicunt diversas formas.

Tertio. Quia idem non potest esse simile et dissimile eidem, secundum eamdem formam. Sed homo secundum quod est animal, est similis asino; secundum vero quod est homo, est ei dissimilis. Igitur alia forma est secundum quam est homo, et alia secundum quam est animal.

Quarto. Quia, si per eamdem formam asinus habet quod sit asinus et animal et corpus et substantia, tunc, intellecto corpore, intelligeretur asinus, animal, etc. Consequens est falsum. Probatur consequentia : quia unumquodque intelligitur, intellecta sua forma; sed, secundum te, forma qua asinus est asinus et animal et corpus, etiam substantia, est una et eadem; igitur.

Quinto. Quia, secundum Philosophum, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 22), simplex, aut totaliter cognoscitur, aut totaliter ignoratur. Ergo, per oppositum, illud quod nec totaliter ignoratur, nec totaliter attingitur, est compositum. Sed omne quod est in prædicamento substantiæ, potest sciri secundum suum

(α) *sed*. — *secundum* Pr.
(β) *Primo*. — Om. Pr.

(α) *animal*. — *animalis* Pr.

genus generalissimum, et ignorari secundum suam differentiam. Ergo omne tale est compositum ex pluribus formis.

Sexto. Secundum Philosophum, ibidem, in simplicibus non est quæstio. Sed de quidditate formali cujuslibet substantiæ potest formari quæstio, et quæri quid est, ut quid est homo, vel animal (α), et propter quid est, ut propter quid homo est animal, vel hujusmodi. Ergo quidditas cujuslibet substantiæ, etiam quantum ad illud quod se tenet ex parte formæ, est composita; quod non esset, nisi haberet plures formas.

Ad primam harum, secundum Hervæum, dicitur quod ordo prædicamentalis non fundatur immediate super rem extra, sed mediante operatione intellectus rationes rerum apprehendentis. Et ideo non oportet quod diversitas prædicatorum, in eadem linea prædicamentali, de eodem individuo prædicantium, fundetur super diversas formas ejusdem rei, sed super unam formam, quæ fit in una re, etsi (β) habens plures rationes. Ordo igitur prædicamentalis habet fundamentum in re, non immediatum, sed remotum. Pro immediato autem fundamento, habet esse quod res habet in anima, et ordinem qui rem sequitur secundum esse tale. Et ideo ordo prædicamentalis non requirit realem diversitatem in ipsis ordinatis, sed tantum ordinem rationis. Nec tamen est figmentum, sicut chimæra; cum habeat fundamentum remotum in re, non autem chimæra. Ideo prima responsio quæ ibi adducitur, fuit bona. — Et ad hujusmodi improbationem, dicitur quod ista diversitas rationum provenit ex parte rei, sicut ex parte ejus quod natum est esse fundamentum talium plurium rationum; ex parte autem intellectus, sicut ex parte subjecti quod natum est diversimode et ad diversos conceptus moveri ab eadem re. Cujus causa est : quia res, una cum intellectu agente, movet intellectum possibilem ad speciem intelligibilem, vel ad conceptum aliquem, sicut causa æquivoca; in causa autem æquivoca, non est inconveniens plura et differentia specie fieri, manente eodem principio activo et passivo, et præcipue quando fiunt quodam ordine; sicut de eadem re, intellectus, quodam ordine, habet diversas conceptiones magis et minus determinatas. Quando ergo dicitur quod non potest esse ex parte rei talis diversitas rationum, nisi sint diversæ formæ secundum rem in eodem, — negandum est; quia idem potest esse causa plurium, in causis æquivocis. Et si dicatur quod tunc res movens (γ) intellectum sic æquivoce, est nobilior ipso intellectu qui movetur; — ad hoc dicitur quod non sequitur; quia (δ) res materialis non movet intellectum in virtute propria, sed in virtute intellectus agentis, qui est nobilior intellectu possibili. Vel potest dici quod ista diversitas rationum provenit non ex pluribus causis exsistentibus in re, sed ex comparatione ejusdem secundum eamdem formam ad diversa, et prout dat diversas perfectiones, modo quo prius dicebatur. — Et ad hujus improbationem, dicitur quod esse corpus, et esse animatum, et sic de aliis, usque ad speciem specialissimam et individuum contentum sub ea, sunt idem secundum rem, et differunt ratione. Unde autem proveniat ista differentia rationis, dictum est.

Ad secundam replicam, dicitur quod non oportet (α) omnia quæ sunt diversa objecta intellectus, esse diversa *quod quid est* secundum rem; sed sufficit quod sint diversa secundum rationem. Et ideo possunt sumi ab una forma, habentes plures rationes.

Ad tertiam, dicitur quod, accipiendo similitudinem proprie dictam, homo et equus non sunt similes, etiam secundum quod sunt animalia : quia similitudo perfecta et proprie dicta, non est convenientia in genere, sed in specie specialissima; alioquin album et nigrum essent similia. Sed, accipiendo largo modo similitudinem, pro quacumque convenientia in aliquo generali, talis similitudo potest convenire eidem, et respectu ejusdem, cum dissimilitudine proprie dicta, quæ est secundum species specialissimas : sicut album et nigrum sunt proprie dissimilia, in eo quod album et nigrum; sunt autem largo modo similia, in eo quod colorata.

Ad quartam, dicitur quod, licet sit eadem forma qua asinus est asinus, et qua asinus est corpus, non tamen oportet quod, intellecto corpore, intelligatur asinus, nisi in universali, et in potentia : quia corpus non imponitur ad significandum determinate asinum, vel ejus formam, sed indeterminate; unde dicit aliquid quod indeterminate se habet ad asinum et multa alia; et contractum ad asinum, non dicit aliam formam, in asino, ab illa qua asinus est asinus.

Ad quintam, dicitur quod simplex, cognitione qua secundum suam essentiam cognoscitur, totaliter attingitur quantum ad essentiam, vel totaliter ignoratur, nihil sciendo isto modo de ejus essentia. Sed, loquendo de cognitione alicujus simplicis per effectum suum, sic potest quoad aliquid cognosci, et quoad aliquid ignorari; non quod sit in simplici secundum rem aliud et aliud, sed secundum rationem; et quandoque per effectum potest innotescere quoad aliquam rationem suam, puta quod sit substantia, et latere quoad aliam, scilicet quod sit talis substantia in speciali. Et sic etiam forma rei materialis, si in se posset videri ab intellectu, intelligeretur totaliter, saltem quantum ad totalitatem rei;

(α) *animal.* — *angelus* Pr.
(β) *etsi.* — *et sic* Pr.
(γ) *movens.* — *induens* Pr.
(δ) *quia.* — *quod* Pr.

(α) *quod non.* — Ad. Pr.

sed quia apprehenditur per effectum, potest quoad aliquid latere, et quoad aliquid cognosci. — Potest autem brevius dici, in summa, quod simplex totaliter attingitur, vel ex toto ignoratur, quoad totalitatem rei; quia non habet partes reales, quarum una possit cognosci, altera ignorata. Sed quoad totalitatem rationis, non oportet; quia quodlibet simplex potest habere plura secundum rationem.

Ad sextam, dicitur quod in simplicibus non est quæstio qua quæratur de una parte secundum rem, altera parte scita; tamen, secundum quod habent partes rationis, potest in eis esse quæstio; quia possunt in eis esse plura secundum rationem, quorum unum potest sciri, altero ignoto. — Aliter potest dici, quod in simplicibus, quando videntur in se, non est quæstio; sed bene potest in eis et de eis esse quæstio, quando cognoscuntur per effectum.

Istæ solutiones sunt Hervæi; et, si bene intelligantur, bonæ et sufficientes sunt. Sed sciendum quod, cum dicit quod ordo prædicabilium non habet proximum fundamentum in re, sed remotum, hoc potest tripliciter intelligi : utputa quod ista prædicabilia, *substantia, corpus, animal,* non fundentur immediate in re extra. Primo modo, quod natura significata per ista tria nomina, non sit immediate et formaliter in re extra, sed solum sit fabricata per intellectum; et iste sensus est falsus. Secundo modo, quod conceptus, vel ratio horum nominum, fundetur in re ut in fundamento remoto, ita quod nulla res immediate sibi respondeat, sed solum mediate; et iste sensus est falsus, quia illis conceptibus immediate respondet natura rei, sicut immediatum et proximum fundamentum suæ veritatis, ut signatum et repræsentatum suo signo et repræsentativo. Tertio modo, quod intentioni (α) generis vel speciei aut differentiæ, quam intellectus attribuit naturis rerum, nulla res extra immediate correspondeat, sed solum mediate; puta quod hæc natura *animal* dicatur genus, non secundum esse extra, sed ut est intellecta, et habet in intellectu esse objectivum vel intellectivum; et iste sensus est verus. Et de hoc pulchre loquitur sanctus Thomas, 1. *Sentent.,* dist. 2, q. 1, art. 3, per totum. Dicendum est ergo quod eadem res extra, immediate fundat conceptum substantiæ, et corporis, et animalis, et hominis; et intellectus inter hos conceptus ponit ordinem realem. Natura autem, ut intellecta sub istis conceptibus, et secundum esse quod in illis vel per illos habet in intellectu, distinguitur a seipsa, secundum rationem; et habet ordinem rationis ad seipsam, secundum quod diversimode concipitur alio et alio conceptu. Et sic ordo iste non immediate fundatur in re extra : quia ordo posterior est suis extremis; una autem res non potest habere vicem duorum extremorum, nisi plurificetur per intellectum. Et si ulterius quæritur : unde habet res quod possit immediate fundare conceptus tales plures; — dicitur quod hoc est non solum quia habet in se plures entitates essentiales aut accidentales realiter diversas, sed etiam quia continet in se eminenter et unite perfectiones alibi realiter dispersas : sicut quia perfectio corporeitatis reperitur alicubi sine perfectione vitæ, et vita sine cognitione, et cognitio sine intellectu, anima vero intellectiva continet unite omnes illas perfectiones, ideo potest fundare quatuor conceptus, ac si constitueretur ex quatuor formis realiter distinctis. Et quod dico de anima intellectiva, intellige de homine. Item, alio modo supra tacto per Hervæum : quia scilicet res potest in multos effectus, ideo, dum cognoscitur, non in se, sed per suos effectus, potest fundare multos hujusmodi conceptus. Quomodo autem conceptus generis et differentiæ non sumantur a diversis formis, ostendit sanctus Thomas, *de Spiritualibus creaturis,* q. 1, in solutione argumenti vigesimi quarti; item, 1 p., q. 76, art. 3, in solutione quarti; et q. 50, art. 2, in solutione primi. Et hoc in idem redit cum primo; quia ex hoc res, puta anima intellectiva, potest in multos effectus specie differentes, quia continet virtualiter plures formas inferiores. Sed de hoc nihil plus ad præsens.

Ad argumenta secundo loco contra tertiam conclusionem inducta, dicitur. Et

Ad primum quidem, dicit Gregorius (dist. 16 et 17, q. 2, concl. 4), quod « hoc nomen *corpus* æquivoce sumitur. Quandoque enim significat ipsam quantitatem, seu dimensiones, sicut apud Commentatorem, in *de Substantia Orbis,* cap. 1, et 1. *Physicorum,* comm. 63. Quandoque autem, omnem naturam seu substantiam quantam, ut apud Augustinum, 7. *Super Genesim,* cap. 21, ubi ait : *Nos dicimus corpus, naturam quantam longitudine, latitudine, altitudine, spatium loci occupantem;* et isto modo homo est corpus, et etiam materia ejus est corpus. Moderni autem doctores distinguunt corpus, in corpus quod est genus (et sic dicitur de omni substantia composita ex materia et forma substantiali), et corpus quod est altera pars compositi, vel significat alteram partem compositi, distinctam contra formam. Primo modo, concedo quod homo est corpus. Sciendum tamen quod, sicut (α) animal, esto quod significet totum compositum, quia tamen ejus differentia constitutiva, ut loquar modo consueto, significat determinate formam, scilicet animam, ideo animal dicitur esse animal principaliter per animam; sic, licet corpus quod est genus, significet substantiam compositam, et de illa solum secundum hunc modum accipiendi prædicetur, quia tamen ejus differentia constitutiva significat determinate materiam, sicut patet in diffinitione ejus,

(α) *ntentioni. — intentionem* Pr.

(α) *quia.* — Ad. Pr.

nam diffinitur quod est substantia materialis, ideo corpus dicitur esse corpus principaliter per materiam, id est, quia est ex materia compositum; et non est corpus per aliquam aliam formam ab anima intellectiva », nec per animam, sed per materiam.

Ad secundum dicit sic : « Corpus altera pars compositi, est sola materia. Verumtamen hoc potest dupliciter accipi. Primo modo, communiter; et sic quælibet materia est corpus. Quo modo etiam accipit Commentator, 1. *Physicorum,* comm. 63, ubi, posita distinctione de duplici alteratione, scilicet substantiali et accidentali, ait : « Et cum (α) consideraverunt istud quod defert utramque transmutationem, invenerunt ipsum idem numero, et corpus demonstratum; videmus enim idem corpus, in eodem loco, transferri de carneitate in terrestreitatem, et de terrestreitate in vegetabilitatem, etc. » Et in 12. *Metaphysicæ,* comm. 22, dicit quod elementa alterantur ad invicem in accidentibus et formis substantialibus, remanentibus illis in hac corporeitate singulari (β). Constat autem quod illud non potest intelligi nisi de materia sola, non autem de composito ex materia et forma substantiali quacumque : tum quia in nullo elementorum est plus quam una forma substantialis; tum quia sola materia, secundum ipsum, est subjectum generationis; sicut patet (γ) in eodem commento primi *Physicorum,* per eumdem, contra Avicennam; et infra, comm. 66. Nec est contra hoc, quod ibidem (comm. 63) dicit, quod qui ponit hanc materiam esse corpus, peccat; quoniam tunc accipit corpus pro ipsis dimensionibus, quas probat, ibidem, differre a materia. Et istud clarum est volenti aspicere. Sic autem accipiendo corpus, potest concedi quod ignis et quælibet substantia materialis, seu corpus primo modo dictum, est compositum ex corpore et forma. Alio modo, potest accipi specialiter corpus pro materia organizata; et sic sola animata consueta sunt dici composita ex corpore.

Ad tertium dicit quod « forma cadaveris de novo introducitur, non tamen semper ejusdem rationis, sicut assumit argumentum : sicut nec semper eodem modo dissolvitur harmonia et corrumpitur complexio animalis; sed aliquando per superabundantiam unius (δ) humoris, aliquando per superabundantiam (ε) contrarii; et quandoque per excessum unius qualitatis, aliquando per excessum unius qualitatis contrariæ; et interdum, tam variæ et tam diversæ complexiones generantur, quod eas etiam diversæ formæ cadaveris secundum speciem consequuntur; quod etiam aliquando apparet sensibiliter, ex diversitate accidentium ipsorum cadaverum, quamvis etiam exterioribus accidentibus non percipiatur talis diversitas. Non tamen nego quin etiam a diversis causis possit sequi forma cadaveris ejusdem rationis. Nec hoc est inconveniens : quoniam hoc etiam videmus in pluribus effectibus naturalibus; eumdem enim calorem secundum speciem causat sol et ignis, et sic de multis aliis ».

Ad quartum dicit, « concedendo quod frequenter multa accidentia manent eadem numero, et in eodem subjecto. » Et dicit quod « sola materia est subjectum ».

Ad quintum dicit quod « nulla de consequentiis ibi factis valet, si in eis capiatur corpus pro altera parte compositi. Nam, sicut eadem ipsa materia exsistens in sepulcro, fuerat pars essentialis naturæ humanæ in Christo; ita et idem corpus exsistens in sepulcro, fuerat pars naturæ humanæ in Christo. Et quod tunc erat mortuum, prius fuerat vivum : nam tale corpus Christi nihil aliud erat intrinsece quam ipsa materia; et iterum fuit unita Verbo, absque assumptione novæ rei. — Idem etiam dico de corporibus Sanctorum, loquendo præcise de eo quod est essentialiter corpus. Verumtamen in eis novæ formæ substantiales introductæ sunt; quod neminem puto debere negare; alioquin pulveres in quos resoluta sunt multa corpora Sanctorum, quos veneramur, fuissent partes essentiales illorum Sanctorum, dum viverent; quod est absurdum, et manifeste falsum. Et ideo quilibet habet concedere quod tales reliquias veneremur, non quia fuerunt ipsæ partes Sanctorum, sed quia pars earum fuit pars Sanctorum. Istam autem partem dico solam materiam ».

Hæ sunt solutiones Gregorii ad prima quinque argumenta. Verumtamen, quia in dictis solutionibus, licet plura vera dicat, tamen duo principaliter dicit contra mentem beati Thomæ et suorum sequacium; quorum primum est quod materia prima est corpus quod dicitur pars hominis, secundum est quod subjectum proximum et immediatum accidentium corporalium est materia prima; et consequenter dicit quod eadem accidentia numero, quæ fuerunt in vivo, remanent in mortuo; ideo, secundum principia beati Thomæ, oportet aliter respondere. Et ideo

Ad primum dicit Hervæus, negando minorem. Et ad probationem, dicit quod, « si esse sit idem re cum essentia, esse substantiale corporeum in homine, non est divisibile in partes quantitativas, nisi ratione materiæ, quæ est quanta per accidens. Et, licet anima sit indivisibilis, potest tamen esse causa talis divisibilitatis, sive quantitatis : quia, licet divisibile et indivisibile habeant oppositas rationes, ita quod esse unum non sit esse alterum; non tamen sunt ita opposita, quod unum non possit esse cum alio, et esse causa alterius, et esse pars ejus; sicut patet de unitate compositi ex materia et forma,

---

(α) *cum.* — *tamen* Pr.
(β) *singulari.* — *simplici* Pr.
(γ) *patet.* — Om. Pr.
(δ) *unius.* — Om. Pr.
(ε) *aliquando per superabundantiam.* — Om. Pr.

quæ (α) est indivisibilis in materiam et formam, et tamen est pars compositi ex materia et forma. Similiter, si esse differat ab essentia, non oportet quod esse substantiale corporeum hominis sit divisibile, cum tale esse sit in sola anima separata, in qua ponitur totum exsistere hominis remanere, ab illis qui ponunt esse et essentiam realiter differre; sed esse accidentale ejus est divisibile. Et similiter, ad illud quod dicitur de spirituali et corporali, — dicendum quod si spirituale dicitur illud cujus esse nullo modo potest communicari corpori, sicut est angelus, tale etiam spirituale et corpus non proprie opponuntur sicut opponuntur album et nigrum, quod habeant esse circa idem; sed sunt disparata, ita quod unum non potest esse alterum, nec stare cum altero in eodem subjecto vel supposito creato. Si autem forma spiritualis dicatur forma quæ non est quanta per se, nec per accidens, potest tamen esse forma corporis, talis forma spiritualis, licet non possit esse corpus, potest tamen esse pars corporis, nec ei opponitur proprie. Unde esse corporeum substantiale hominis, potest esse ab anima, sive esse differat ab essentia, sive non. » — Hæc Hervæus. — Item, ibidem, dicit : « Forma corporalis, vocando formam corporalem, formam quæ constituit substantiam corporalem in esse corporali, non oportet quod sit quanta per se, vel per accidens; sed bene est pars quanti per accidens. Et sic est hic : nam anima est pars hominis, qui, per accidens quod est quantitas, ratione materiæ est quantus. » — Hæc ille, et bene. — De dubio autem quod replicat de esse corporeo, etc., — dicendum quod esse corporeum hominis potest dupliciter accipi. Primo modo, prout dicit esse essentiæ rei corporeæ; et sic illud esse non est aliud quam essentia corporea. Et sic tale esse est quid quantum, per se, vel per accidens : per se quidem, loquendo de corporeitate substantiali; per accidens vero, loquendo de corporeitate quæ est de genere quantitatis. Secundo modo, potest sumi pro actuali exsistentia rei corporeæ; et tale esse est penitus incorporeum, cum principaliter sit actus animæ intellectivæ, et ex consequenti totius compositi, scilicet hominis.

Ad secundum respondet Hervæus, quod « corpus et anima non sunt partes viventium, secundum rem; immo, secundum rem, corpus nominat totum, et includit realiter animam, licet indeterminate, et anima nominat partem. Sed dicuntur partes secundum rationem; sicut si animal et rationale, vel magis anima rationalis, dicerentur partes. Nec per consequens distinguuntur contra se invicem secundum rem, sed tantum secundum rationem; hoc excepto, quod sic corpus dicit totum secundum rem, sed anima dicit partem secundum rem; et ideo nihil prohibet unum includere alterum secundum rem, saltem indeterminate. Verumtamen, licet ita sit, tamen (α) vivum magis dicitur componi ex corpore et anima, quam ignis vel quodcumque aliud inanimatum dicatur sic componi ex corpore et forma : quia anima plus elevatur super materiam, quam aliæ formæ materiales; quia, per ipsam, compositum habens eam, movet seipsum; et ideo magis dicitur vivum componi ex corpore et anima, quam ignis ex corpore et forma ignis. Vel hoc ideo est, quia (β) vulgus communiter credit animam esse aliud præter totum corpus, nec includi in corpore; ideo sic loquitur de animatis. Et similiter philosophi sic loquuntur, quia loquendum est ut plures ». — Hæc ille.

Ad tertium dicitur quod solutio Gregorii bona est ad hoc argumentum.

Ad quartum, negatur major; quia nullum accidens idem numero manet in generato et corrupto, licet similia sint in hoc et in illo.

Ad quintum, negantur consequentiæ ibidem factæ. Verum, quantum ad primum consequens ibidem illatum, dicit Hervæus, quod « corpus Christi vivum et mortuum, fuit idem numero, propter unitatem materiæ, et propter unitatem suppositi; tamen non dicitur idem numero simpliciter, propter unitatem materiæ, sed propter unitatem suppositi. Non autem dicitur idem numero, propter unitatem formæ vivi et mortui; quia nec una fuit forma vivi et mortui ». — Hæc ille. — Dicitur ergo ad illam primam consequentiam, quod corpus Christi in sepulcro exsistens, fuit pars essentialis naturæ humanæ in Christo, per synecdochen : quia scilicet pars illius corporis, scilicet materia prima, fuit pars naturæ humanæ in Christo; non autem totum illud corpus, quoad formam et materiam. Et similiter, conceditur quod corpus illud mortuum, fuit idem numero cum corpore Christi vivo, quantum ad materiam; et ultra hoc, quia eidem supposito uniebatur istud et illud. Ulterius, dicitur quod corpus illud mortuum, non fuit noviter assumptum a divinitate, quoad omnes ejus partes essentiales, scilicet materiam et formam, sed solum quoad ejus formam substantialem. — Et eodem modo dicitur de corporibus Sanctorum. Unde Hervæus de hoc sic dicit : « Licet in cadavere mortuo nihil remaneat nisi prima materia, de his quæ fuerunt in corpore vivo; tamen, quia communiter natum est post vivum succedere tale cadaver, et non aliud, nisi hoc fiat per combustionem, tale cadaver magis inducit in memoriam et venerationem Sanctorum, quam forma ignis. Et ideo Ecclesia, habendo cadavera et ossa Sanctorum, magis dicit se habere corpora eorum, quam habendo ignem vel vermem. Et propter eamdem causam, illa ossa possunt magis dici ossa Sanctorum, quam porcorum : quia talia non sunt nata descendere imme-

(α) *quæ.* — Om. Pr.

(α) *tamen.* — Om. Pr.
(β) *quia.* — *quod* Pr.

diate, sed per multas transmutationes, a porcis vel bobus; nec ita habent referri in porcos, sicut in Sanctos. Et eadem ratione, cadavera aliorum hominum dicuntur corpora eorum, etc. »

Ad sextum principale dicitur quod in Christo numquam fuit aliqua forma substantialis, nisi anima sua rationalis. Et tunc

Ad primam hujus improbationem, respondit Hervæus, quod Spiritus Sanctus causavit formam corporeitatis, quæ est anima, quia in homine non est alia forma corporeitatis præter animam; quam quidem non facit agens naturale, nisi disponendo materiam ad eam, per organizationem, et per alias dispositiones accidentales, quas facit in instanti infusionis animæ. Et sic dicitur Spiritus Sanctus formasse corpus Christi in instanti, modo quo format agens naturale, post alterationem præcedentem : quia scilicet, in instanti infusionis animæ, causavit organizationem, et alia accidentia disponentia ad animam, et manentia cum ea. Procedit ergo argumentum ex suppositione falsi, scilicet quod Spiritus Sanctus formaverit corpus Christi, causando in eo aliam formam corporeitatis substantialem, præter animam; quod est falsum.

Ad secundam improbationem dicitur quod Christus habuit corpus a matre sua, sicut præparante materiam transeuntem; sicut si aliquis diceretur habere panem a dante farinam (α). Non autem habuit corpus ab ea, sicut a dante formam substantialem corporeitatis manentem in eo, ut assumitur in minori, et falso.

Ad tertiam dicitur quod corpus et anima, nec in Christo, nec in alio vivente, sunt plures essentiæ omnino diversæ secundum rem, sed secundum rationem, et vulgi opinionem, qui credit corpus omnino diversum ab anima, sicut a parte secundum rem contra eam divisa. Nunc autem loquendum est ut plures, sed intelligendum ut pauci.

Ad quartam dicitur ut prius. Et de hoc Beatus Thomas, 3 p., q. 50, art. 5, sic dicit : « Hoc quod dico *simpliciter*, potest dupliciter accipi. Uno modo, prout *simpliciter* idem est quod *absolute; sicut simpliciter dicitur, quod nullo addito dicitur* (2. *Topic.*, cap. 4). Et hoc modo corpus Christi vivum et mortuum, simpliciter fuit idem numero : dicitur enim aliquid esse idem numero simpliciter, quia est supposito idem; corpus autem Christi vivum et mortuum, fuit supposito idem, quia non habuit aliam hypostasim vivum et mortuum, præter hypostasim Verbi Dei. Alio modo, *simpliciter* idem est quod *omnino* vel *totaliter*. Et sic corpus Christi non fuit simpliciter idem numero : quia non fuit totaliter idem, cum vita sit aliquid de essentia corporis viventis; est enim prædicatum essentiale, non accidentale; unde consequens est quod corpus quod desinit esse vivum, non totaliter idem remaneat. Si autem diceretur quod corpus Christi mortuum, totaliter idem remaneret, sequeretur quod non esset corruptum corruptione mortis; quod est hæresis Gaianitarum, ut Isidorus (lib. 8 *Etymol.*, cap. 5) dicit, et habetur in Decr., caus. 24, q. 3 (c. 39). Et Damascenus dicit, lib. 3, cap. 28 (*de Fid. Orth.*), quod corruptionis nomen duo significat : uno modo, separationem animæ a corpore, et alia hujusmodi; alio modo, perfectam dissolutionem in elementa. Ergo incorruptibile dicere corpus Domini, secundum Julianum et Gaianum, secundum primum modum corruptionis, ante resurrectionem, est impium; quia corpus Christi non esset consubstantiale nobis, nec in veritate mortuum esset, nec secundum veritatem salvati essemus. Secundo modo autem corpus Christi fuit incorruptum. » — Hæc ille. — Et ad id quod adducitur contra hanc solutionem, dicit Hervæus, quod « corpus non supponit pro natura corporea, sive pro corporeitate, sed pro supposito habente corporeitatem; et ideo, non obstante quod non fuerit simpliciter eadem corporeitas, propter diversitatem formæ, fuit tamen simpliciter idem corpus, propter identitatem suppositi pro quo supponit corpus. Nec est simile de corpore et de albedine; quia, licet corpus non sit adjectivum, nec dicatur denominative, sicut termini adjectivi, est tamen concretum substantivum, et stat pro supposito ». — Hæc ille. — Aliter potest dici, quod, dato quod corpus supponat pro natura corporea unita Filio Dei, adhuc tamen natura corporea viva, et natura corporea mortua, dicuntur idem corpus simpliciter, ratione identitatis suppositi; non sic intelligendo, quod hoc corpus aut illud esset suppositum, sed quia hoc et illud unitum fuit eidem supposito. Et ulterius, notandum est quod inter corpus Christi vivum et corpus Christi mortuum, non solum fuit illa unitas suppositi, immo fuit alia unitas, multum faciens ad propositum, scilicet unitas actualis exsistentiæ; quia per idem esse erat hoc corpus et illud, scilicet per esse divini suppositi. Has autem duas unitates, nunquam habuit corpus vivum et corpus mortuum alterius hominis, præter Christum. — Ad Glossam ibi adductam, dicit Hervæus, quod « Glossa illa sic intelligenda est, quod caro Christi non defecit in interitum corruptionis quæ est putrefactio; non autem quin, quantum ad esse carneum quod habebat in corpore vivo, fuerit corrupta, et (α) resolutio fuerit facta usque ad primam materiam, sicut in corruptione cujuslibet substantiæ. Et ad illud quod postea subjungitur, dicendum quod caro quandoque accipitur pro parte organici corporis, sicut pes et oculus vel nervus sunt partes organicæ; et caro sic dicta, non fuit eadem viva et mortua. Quandoque autem caro accipitur pro supposito habente naturam carneam,

(α) *farinam.* — *formam* Pr.

(α) *et.* — Om. Pr.

sicut in *Verbum caro factum est;* et sic, sicut fuit idem suppositum in morte et in vita, ita fuit eadem caro viva et mortua ». — Hæc ille. — Tu dic, ut prius, quod, accipiendo carnem non pro supposito, sed pro natura carnea, adhuc fuit eadem numero, tum propter unitatem materiæ, tum propter unitatem suppositi, tum propter unitatem exsistentiæ actualis. Et ista est intentio sancti Thomæ. — Et ad textum illum, *Non dabis Sanctum tuum,* etc., Hervæus dicit quod « intelligitur de corruptione quæ est putrefactio. Et non corrumpi tali corruptione, dicitur fuisse privilegium Christi, licet hoc fuerit communicatum Beatæ Virgini; quia hoc debebatur principaliter Christo. Sed fuit communicatum Beatæ Virgini, inquantum caro Christi erat quodammodo caro ejus, ut videtur Augustinus dicere ».

Ad confirmationem, dicit Hervæus, quod, « si loquamur de carne prout sumitur pro supposito habente carnem vel naturam carneam, leve erit solvere; quia Christus post resurrectionem ostendit discipulis suppositum carneam naturam habens, non quidem in se, sed in natura resurgente sibi unita, quod jacuerat in sepulcro, quamvis natura carnea resurgentis et jacentis non esset eadem quantum ad formam. » Si autem accipitur ibi caro pro parte organizata, tunc dicit quod « Augustinus, in illa auctoritate, loquitur secundum opinionem vulgi, qui non viget nisi cognitione sensitiva; vel loquitur de eadem carne secundum formam accidentalem, quæ est figura, non quantum ad identitatem numeralem, sed specificam ». Tu dic, ut prius, quod hæc caro et illa dicuntur eadem caro, propter prædictam triplicem unitatem.

Ad aliam confirmationem ex dicto Hilarii, dicit qui supra, quod « Hilarius vocat carnem spoliatam Christum; unde caro stat ibi non pro natura carnea, sed pro supposito habente carneitatem. Et sic caro sic dicta, fuit eadem viva et mortua. Sed ex hoc non sequitur quod remanserit aliqua forma prius exsistens. Vel potest dici quod caro spoliata et vestita, fuit eadem quantum ad materiam; et hoc sufficit ad hoc (α) quod possit dici nunc vestita, nunc spoliata ». — Hæc ille. — Tu dic quod caro mortua, erat spoliata anima, per synecdochen, quia scilicet pars ejus essentialis quandoque fuerat sub anima. Et hoc modo loquendi utuntur Sancti et vulgus; sicut cum dicunt, *hic, vel in hoc loco, est sepultus talis homo,* cum tamen in illo loco non sit totus ille homo, sed una pars ejus, id est, materia, quæ fuit pars ejus. Unde ex illis auctoritatibus nihil concluditur, quia sunt figurativæ et impropriæ.

Ad aliam confirmationem, dicit Hervæus, quod « privatio importata in hoc quod dico *spoliata,* non negat subjectum suum, immo ponit; sed subjectum illius privationis non est caro viva, sed caro mortua. Et sic stat quod caro corporis vivi fuerit corrupta ». Et si dicatur quod caro privata, et caro cum habitu, puta caro viva, debent esse una; — dicit quod « verum est quantum ad primam materiam, et non plus; quia caro viva non erat subjectum vitæ, quæ est anima, nisi quantum ad materiam primam ». — Hæc ille, et bene; et redit in idem cum eo quod dixi de synecdoche.

Ad quintam probationem principalis argumenti (α), dicit Hervæus, quod, « sicut, large loquendo, Sancti dicunt Filium Dei assumpsisse hominem, cum tamen non assumpserit proprie hominem, cum homo stet pro supposito, sed quia assumpsit humanitatem vel naturam humanam; ita dicitur assumpsisse corpus, quod stat pro supposito, proprie loquendo, quia assumpsit naturam corpoream. » — Hæc ille. — Tu dic, ut prius, quod, accipiendo corpus etiam pro natura corporea, Christus assumpsit corpus ex matre, per synecdochen, quia scilicet accepit ab ea partem corporis.

Ad primam confirmationem, dicit Hervæus, quod « nova forma fuit introducta in corpus Christi mortuum. Nec tamen propter hoc fuit illa nova assumptio novæ naturæ; sed fuit ibi adventus novæ formæ ex antiqua assumptione; sicut et (β) quando convertebatur in substantiam ejus materia nutrimenti, quæ non fuerat a principio assumpta, non erat proprie assumptio nova; sicut nec esset nova assumptio vestis, si vestis lanea alicujus converteretur in vestem lineam ». — Hæc Hervæus, et bene; dum tamen intelligatur sic, quod non fuit in morte Christi assumptio novæ naturæ totaliter distinctæ a priori natura. — Ad aliud quod tangitur in illa confirmatione, dicit idem, quod, « licet humana natura uniatur divino supposito una unione principali, quæ fundatur immediate super formam compositi, vel super naturam integram compositam ex materia et forma, tamen videtur probabiliter posse dici quod, præter principalem unionem, materia habet propriam unionem seu relationem unionis ad divinum suppositum, cujus ipsa est immediatum fundamentum; et illa unio materiæ mansit in morte. Et licet materia non possit esse nec assumi sine forma, tamen exsistens conjuncta formæ, potest esse immediatum fundamentum talis unionis sibi propriæ. Non obstante quod sit ibi nova relatio unionis, fundata super novam formam introductam in morte, tamen adhuc stat quod remansit unio præcedens, quæ erat sibi propria : ita quod, dato quod ponatur materia aliquo modo de novo uniri nova unione fundata supra novam formam, mediante illa forma, inquantum est pars novi compositi, tamen adhuc stat quod manet unita priore unione. Dato etiam quod totius naturæ humanæ compositæ ex materia et forma non

(α) *ad hoc.* — Om. Pr.

(α) *argumenti.* — *antecedentis* Pr.
(β) *et.* — *est* Pr.

sit nisi una unio, fundata immediate super formam quæ est anima, adhuc non sequitur quod prima unio, qua uniebatur materia cum anima divino supposito, in morte desierit esse; quia fundamentum ejus immediatum, scilicet anima rationalis, semper mansit unitum. Sed verum est, si materia non habeat propriam unionem, quod materia in morte desiit esse unita formaliter et actu in morte, illa unione prima, et uniebatur actu, mediante alia unione fundata super formam substantialem de novo introductam. Sed quia illa unio secunda, aliquo modo virtualiter sequebatur ex prima, quia ex unione prima quam habuerat unita animæ, fundata immediate super animam inquantum est forma compositi, debebatur sibi quod unita remaneret in morte, potest dici materiam manere unitam in morte, etiam priore unione, scilicet virtualiter, et etiam unitam (α) nova unione, propter conjunctionem compositi ex nova forma et materia cum divino supposito. » — Hæc ille, et bene. — Potest autem dici breviter, quod prima unio qua natura integra uniebatur divino supposito, erat una in actu, et duæ in potentia; quæ potentia reducta fuit in actum, Christo moriente; et sic tam anima quam materia prima remanserunt unitæ divino supposito prima unione, quia illa unio remansit in se, vel in suo effectu, vel in sibi æquivalenti. Potest etiam dici quod unio quæ dicit relationem, fuit alia post quam ante; non autem unio quæ dicit indivisionem actualis exsistentiæ, qua exsistebat suppositum divinum, et natura assumpta, et ejus partes; quia in Christo non fuit nisi unicum tale esse, ut ostendit sanctus Thomas, 3 p., q. 17, art. 2, et *Quodlibeto* 9, art. 3. Et talis identitas unionis sufficit in proposito.

Ad sextam, dicitur quod anima est vi sacramenti sub Sacramento, secundum quod dat esse corporeum, non autem secundum quod dat esse animatum, sive secundum quod est anima.

Ad confirmationem, dicitur similiter.

Illa autem solutio quæ datur in primo loco, scilicet quod corpus Christi dicit materiam cum dimensionibus, non valet. — Sed secunda quæ datur ibidem, bona est. Ad cujus evidentiam, dicit Hervæus, quod « quando in aliqua essentia simplici inveniuntur plures perfectiones, quæ, licet in aliis rebus realiter plurificentur, tamen in illa re simplici sunt unum realiter, et sola ratione differunt, inquantum illa realis essentia invenitur principium alicujus actus realis secundum alteram illarum perfectionum, tunc secundum illam dicitur per se requiri ad eliciendum actum, et secundum aliam non dicitur requiri, sed concomitative se habere : sicut eadem divina essentia est natura et voluntas, et realiter est natura, et realiter est voluntas, et natura et voluntas in ea non differunt nisi sola ratione, et tamen, in generatione Filii, essentia divina ut natura, est per se principium productivum, sed ut voluntas, se habet tantummodo concomitative, non quin essentia, quæ est realiter voluntas, vere et realiter sit illud quod est principium productivum Filii, sed quia, ad hoc quod talis essentia sit principium productivum Filii, non requiritur quod ipsa secundum quod est hujusmodi principium, sit voluntas ut voluntas. Et, sicut si eadem essentia esset calor et color, diceretur calefacere secundum quod calor, sed secundum quod color, concomitative se haberet; sic in proposito : licet illud in quod convertitur forma panis, sit realiter et essentialiter forma corporeitatis, et sit anima, tamen non est terminus conversionis, in eo quod anima, sed in eo quod forma corporeitatis; quia, dato quod illa essentia non esset anima, et esset forma corporeitatis, adhuc converteretur in eam forma panis, quia verba sacramenti efficiunt quod significant, et significant conversionem fieri in corpus. Sic ergo essentia in quam convertitur forma panis, et est forma corporeitatis, et est animal; sed tamen inquantum est anima, est ibi solum concomitative, quia accidit illi essentiæ quod sit anima, ad hoc quod fiat in eam conversio panis; sicut in generatione Filii, dicitur concomitative se habere voluntas ». — Hæc ille, et bene. — Et tunc, ad improbationem hujus responsionis, dicit quod « minor supponit falsum, scilicet quod esse corporeum et esse animatum, sive forma corporeitatis et anima, dicant intentiones logicas, vel ens rationis. Hoc enim est falsum; immo forma corporeitatis et anima dicunt res veras. Et ideo quando ponitur quod forma hominis, secundum quod dat esse corporeum, sit terminus conversionis, non ponitur terminus per accidens, immo ponitur terminus per se. Sed, si quæratur quare etiam ipsa anima, cum sit realiter eadem cum forma corporeitatis, non ponitur esse terminus hujus conversionis, secundum quod anima; dico quod causa hujus est, quia, dato quod illa essentia non esset anima, dum tamen esset forma corporeitatis, adhuc fieret in eam conversio, sed, si esset anima, et non forma corporeitatis, non fieret in eam conversio ». — Hæc ille, et bene.

Ad primam confirmationem, dicit quod « res quæ est anima, est ex vi sacramenti sub Sacramento, sed non secundum quod est anima; et ideo anima, secundum quod anima, dicitur esse ibi concomitative ». — Hæc ille. — Ubi sciendum quod, cum dicitur : *anima secundum quod est forma corporeitatis*, vel *anima secundum quod est anima, est terminus conversionis*, potest esse quadruplex sensus. Unus est, quod ly *secundum quod* reduplicet aliquem conceptum factum per intellectum. Secundus est, quod reduplicet rem cum conceptu. Tertius est, quod reduplicet diversas formas, aut formalitates, extra intellectum, in re formaliter exsistentes. Quartus est, quod reduplicet rem pro quanto

(α) *unitam*. — *unita* Pr.

nata est fundare talem conceptum, quod idem est, rem ut continet talem perfectionem, et non pro quanto continet aliam perfectionem, quæ alibi realiter distinguuntur : ita quod, quia continet hanc, est terminus, et non quia continet illam ; aut ex eo, quia fundat talem conceptum, et non quia fundat alium. Et iste sensus est verus ; tres alii sunt falsi.

Ad secundam confirmationem, dicit quod, « si est ita, ut quidam dicunt, quod (α) Sacramentum sic fuit institutum, ut non conficeretur nisi Christo vivente, argumentum supponit falsum. Si autem non est ita, potest dici quod, sicut est alia forma corporis Christi vivi, et alia forma corporis Christi mortui, ita non est inconveniens quod in aliam et aliam formam fiat conversio, Christo vivo et mortuo. » — Hæc ille. — Secunda responsio videtur probabilior. Ideo dico quod quantam unitatem habebat corpus Christi mortuum ad vivum, tantam habuisset terminus conversionis in Sacramento tunc et prius.

Ad tertiam confirmationem, dicit quod, « secundum quosdam, corpus Christi mortuum esset (β), stante illa hypothesi, sub Sacramento, solum quantum ad materiam. » Aliter potest dici, quod corpus mortuum potest dici illud quod per mortem est generatum. Et tale corpus mortuum, est cadaver : cadaver enim non corrumpitur per mortem, quia quod est corruptum, jam non est ; sed magis generatur. Et tale corpus mortuum, non esset sub Sacramento, stante hypothesi, nisi quantum ad solam primam materiam. Alio modo, dicitur corpus mortuum, quod fuit vivum, sed est per mortem corruptum. Et tale corpus mortuum, est idem realiter quod homo mortuus. Et tale corpus mortuum, stante hypothesi, fuisset sub Sacramento, quantum ad suas partes, quæ sunt anima rationalis et materia prima, quæ in morte cujuslibet hominis remanerent, licet divisim. — Et si dicatur contra hoc, quod non remanerent divisim, si conjungerentur in Sacramento, — dicit quod, « licet secundum esse sacramentale, quo sunt in Sacramento, unirentur, non tamen unum uniretur alteri ut forma materiæ. Prima autem unio non repugnat morti, sed secunda. Unde, quantum ad divisionem oppositam secundæ unioni, adhuc remanerent divisa in morte. » — Hæc ille. — Mihi videtur quod, in illo casu, in sabbato sequenti, esset in Sacramento corpus Christi mortuum, et non vivum. Nec anima esset tunc sub Sacramento, sed forma cadaveris, quia, licet forma cadaveris non esset in corpore Christi, tempore consecrationis, esset tamen in corpore Christi, sequenti sabbato, concomitative, licet non virtute sacramenti. Omnia enim absoluta accidentia, et omnes absolutas formas quas habet materia Christi extra Sacramentum, habet sub Sacramento ; secus de respectivis.

(α) *quod.* — Om. Pr.
(β) *esset.* — *esse* Pr.

Ad quartam confirmationem, dicit qui (α) prius, quod « plus dicitur cadaver hominis corpus hominis, quam ignis generatus ex aere dicatur corpus aeris. Primo, quia ex homine semper generatur cadaver, nisi homo combureretur, et non sic semper ex aere generatur ignis. Secundo, quia in pluribus accidentibus ejusdem speciei convenit homo cum cadavere suo, quam aer cum igne. Tertio, quia magis apparet vulgo, quod corpus quod fuit in vivo, sit in mortuo, quam quod corpus ignis fuerit corpus aeris. Et de Christo est adhuc alia specialis ratio, quia scilicet fuit idem suppositum vivi et mortui ». — Hæc ille. — Adde aliam rationem : quia cadaver illud et corpus Christi viventis habebant idem esse actualis exsistentiæ.

Ad quintam confirmationem, dicit quod « homo, bene, et consueto modo loquendi, potest dicere, *corpus meum,* et *substantiam meam,* corpus quod est ipse, et substantiam quæ est ipse, et suppositum quod prædicatur de ipso ; sicut vere potest dici suppositum Socratis, suppositum quod est Socrates. Sed verum est quod non ita consuevit dici communiter *animal meum* sicut *corpus meum :* quia corpus, secundum rationem intelligendi, videtur importare rationem partis magis quam animal, licet utrumque dicat totum ; vel quia non consuevit dici *animal meum,* nisi possessive ». — Hæc ille. — Adde quod utrumque potest dici per synecdochen ; et utrumque potest negari, proprie loquendo. Item, quod tales locutiones sunt introductæ a Sanctis, et a vulgo, ex dictis Platonis, ponentis animam uniri corpori solum ut motorem mobili, et non ut formam materiæ, et ulterius ponentis quod anima rationalis sola est verus homo, et non compositum ex anima et corpore ; homo autem sic dictus, potest dicere, *hoc est corpus meum,* sicut nauta potest dicere, *hæc est navis mea.*

Ad septimam probationem principalem sexti argumenti principalis, dicit qui (β) supra, quod « forma cadaveris non potest dici forma putredinis, hoc modo quod sit putredo, vel putrefaciat, sed quia per eam sequuntur dispositiones, per quas illud cujus est forma, est faciliter putrefactibile. Et talis decuit introduci in morte Christi (γ). Tum quia natura rei, supposita morte, aliud non patitur. Tum quia, si posset aliter fieri, magis decuit sic fieri : quia Christus, in pœnalitatibus, potissime corporalibus, consequentibus totam naturam usque ad mortem inclusive, debuit assimilari fratribus ; talis autem forma introducitur in instanti mortis ». Et ad probationem minoris, dicit quod « operatio formæ cadaveris non est putrefactio ; sed corpus cujus est forma, fit a calore continentis faciliter putrefactibile. Non autem oportet quod mobile quod faciliter potest

(α) *qui.* — *quæ* Pr.
(β) *qui.* — *quæ* Pr.
(γ) *Christi.* — Om. Pr.

moveri aliquo motu, semper moveatur illo motu. Unde non oportet quod corpus Christi inceperit putrefieri; immo potuit, vel propter frigiditatem temporis, vel propter unguenta, vel propter utrumque, impediri ne putresceret ». — Hæc ille. — Adde quod etiam, sicut in Christo patiente, multa mirabilia supra naturam, divina virtute, facta sunt; ita et in ejus sepulto cadavere fieri potuit, et factum est.

Ad primam confirmationem, dicit qui (α) supra, quod « major supponit duo falsa. Primum est, quod materia, quacumque virtute, possit esse sine quacumque forma; et hoc esse falsum, supponitur ad præsens; vel quod in Christo vivo fuerit alia forma præter animam. Secundum est, quod operatio formæ cadaveris sit putrefacere. Et ex his falsis, non mirum si concludit falsum ». — Hæc ille.

Ad secundam confirmationem, dicit quod « in instanti mortis Christi, fuit completum opus nostræ redemptionis; et in illo instanti, et non post, fuit introducta illa forma ». Et si dicatur quod ordine naturæ est post mortem, — dicit quod « est ut sic, et est ut non : quia ex parte agentis, quod non expellit animam nisi inducendo formam et incompossibilem, forma cadaveris præcessit in morte; sed ex parte materiæ, præcessit separatio animæ, quia prius intelligitur materia spoliata anima, quam recipiat formam et incompossibilem ». — Hæc ille. — Tu adde quod non omnes pœnalitates assumptæ a Christo, finitæ sunt in morte; nec sola pœna mortis fuit causa nostræ salutis, immo sepultura, et descensus ad inferos, aliquid contulit ad salutem, sicut et resurrectio. Primum patet per sanctum Thomam, 3 p., q. 49, art. 6, ubi dicit, quod « Christus in sua passione quadrupliciter seipsum humiliavit infra suam dignitatem. Primo quidem, quantum ad passionem et mortem, cujus debitor non erat. Secundo, quantum ad locum; quia corpus ejus positum est in sepulcro, et anima ejus in inferno, etc. ». Simile dicit, q. 51, art. 1; et q. 52, art. 1. Ex quo patet quod non omnes pœnalitates Christi finitæ sunt in instanti mortis. Quomodo autem sepultura et descensus ad inferos aliquid contulerit nostræ saluti, quære ibidem.

Ad tertiam confirmationem, dicit qui supra, quod « natura non sufficit, nec patitur quod aliqua forma exsistens cum anima, remaneat in morte, quia impossibile est talem formam esse. Nec etiam patitur quod materia possit esse sine forma. Et ideo oportet poni in morte Christi novam formam fuisse introductam naturaliter, et illam miraculose corruptam in resurrectione. Et dato etiam quod forma nova non fuisset introducta in morte, adhuc oporteret ponere miraculosam corruptionem dispositionum cadaveris, quibus constat repugnare qualitates et dispositiones corporis gloriosi ». — Hæc ille, et bene.

Ad argumenta tertio loco inducta contra tertiam conclusionem, respondit Hervæus, et Gregorius. Hervæus siquidem,

Ad primum sic dicit : « Diversitas in per se accidentibus et proprietatibus eorum quibus contingit simpliciter et in se esse, arguit in eis diversas species; sicut diversitas proprietatum ignis et aquæ, arguit quod sint diversarum formarum specie. Sed diversitas accidentium consequentium illud cui non competit in se esse, non oportet quod concludat diversas formas substantiales; quia proprietas aliqua per se consequitur formam aliquam, inquantum est illius quod habet simpliciter esse. Nunc autem pars non habet esse simpliciter et in se; sed totum, est illud quod simpliciter et in se est. Et ideo proprietas quæ invenitur in aliqua parte alicujus corporis, magis debet dici proprietas totius ex parte, quam proprietas partis in se. Unde et pars in toto potest habere aliquam operationem, quam in se non posset habere; sicut patet de oculo, qui habet aliquam operationem in animali, quam non posset habere separatus ab animali et erutus. Dicendum ergo quod pluralitas diversarum formarum vel proprietatum accidentalium exsistentium in diversis partibus viventium, non arguit plures formas substantiales in eis; sed arguit perfectionem formæ substantialis totius, quæ etiam est eadem forma partium; quæ, propter perfectionem suam qua potest in multas operationes, requirit talem diversitatem in partibus. Quod autem hoc argumentum manifeste concludat falsum, patet ex hoc quod, si multæ proprietates diversæ arguerent multas formas substantiales, necessario arguerent diversitatem in formis super quas immediate fundantur; constat autem quod audire, videre, gustare et hujusmodi, consequuntur animam sensitivam; ergo necessario oporteret in diversis organis sensitivis esse diversas animas sensitivas, in eodem animali; quod nullus dicit. » — Hæc ille, et bene, et conformiter dictis sancti Thomæ, *de Anima*, q. 9 : « Formæ, inquit, perfectiores habent plures operationes et magis diversas quam formæ minus perfectæ. Et inde est quod ad diversitatem operationum, in rebus minus perfectis, sufficit diversitas accidentium ; in rebus autem magis perfectis, requiritur ulterius diversitas partium, et tanto major, quanto forma fuerit perfectior. Unde videmus quod igni conveniunt diversæ operationes, secundum diversa accidentia : ut ferri sursum, secundum levitatem ; et calefacere, secundum calorem, etc. » Vide ibi multa ad propositum.

Ad primam confirmationem, dicit quod « immo idem numero, multiplex in virtute, potest causare contraria; et præcipue potest idem causare aliqua quæ sibi repugnant et contrariantur, quando alterum eorum per accidens repugnat alteri, vel per

(α) *qui.* — *quæ* Pr.

accidens sequitur ex eo quod est causa contrariorum, vel quando causantur in diversis partibus ad diversas operationes ordinatis. Et sic est in proposito. Nam appetitus delectabilis inclinans ad motum localem, non directe et per se repugnat gravitati, sed per accidens, inquantum contingit ipsum delectabile esse in loco cujus accessus est contra inclinationem gravis. Iterum etiam resolutio et indispositio membrorum, quæ sunt instrumenta motus, non sequitur per se ex appetitu movente, immo est præter intentionem appetitus inclinantis ad motum; sed provenit ex necessitate materiæ, quæ est in potentia ad tales passiones, quæ consequuntur motum localem in corporibus passibilibus, sicut sunt calor, et resolutio humidi, et laxatio membrorum. Quandoque etiam contraria fundantur in diversis partibus, sicut siccitas est in corde, humiditas in cerebro. Ad istam autem diversitatem cooperantur agentia extrinseca. Sicut autem eadem forma potest esse causa diversorum accidentium et contrariorum, ita et contrariarum operationum ».

Ad secundam confirmationem, dicit quod « eadem forma, prout est in una parte materiæ, potest per accidens corrumpere suam exsistentiam in alia parte ». Vel dicendum ad minorem, quod anima exsistens in una parte, non corrumpit seipsam, virtute propria, prout est in alia, nec suam exsistentiam in alia; sed hoc facit aliquod agens extrinsecum, quod facit motum cordis esse (α) vehementiorem quam natura sua requirit.

Ad tertiam confirmationem, dicit quod, « si caro et os abscidantur partim et non totaliter, remanet prima forma, scilicet anima. » Si autem totaliter abscidantur, dicit quod « non remanet eadem caro numero quæ prius, post abscisionem, nisi quantum ad primam materiam ». Et quando quæritur quare ita faciliter reuniuntur, — dicit quod « causa est, quia dispositiones quæ introducuntur in carnem abscisam, et dispositiones carnis reliquæ, a qua est abscisa, sunt vicinæ; quia etiam sunt vicinæ dispositionibus quæ præcesserant in carne abscisa, et propter hoc, ita faciliter reuniuntur. Causa ergo talis reunionis, non est identitas alicujus formæ remanentis in carne abscisa et conjuncta, sed vicinitas dispositionum ». — Sed est hic bona difficultas (β). Quia, si talis caro abscisa inveniatur postea vivere et exercere operationes vitæ, sequitur quod a privatione in habitum possit aliquid per naturam redire : quia constat quod illa caro abscisa, quamdiu erat separata a reliqua carne, erat privata anima; quia nullus ponit quod in tali carne, quamdiu est separata a reliqua carne, sit anima. — Respondet qui supra, quod, « si talis caro reunita inveniatur habere opera vitæ, potest dici quod ex hoc non sequitur quod naturaliter fiat regressus a privatione in habitum, quantum ad illud cui primo et per se convenit privari vita et habere vitam, quia hoc est totum, vel saltem partes principales a quibus dependet anima secundum quod est unita materiæ, sicut est caput, vel cor; sed quoad (α) illas partes quarum non est principaliter talis habitus, scilicet vita, nisi ex habitudine ad totum, et sine quibus potest esse habitus qui est vita, dicendum quod non est inconveniens quin tale carens vita, possit recuperare vitam. Si autem talis caro reunita inveniatur non habere opera vitæ, tunc dicendum est quod talis caro semper est distincta secundum formam a reliqua carne, licet fiat unum cum ea, continuitate; et dicitur quod forma quæ fuit introducta, facta abscisione, remanet in ea. » — Hæc ille.

Ad quartam confirmationem, dicit quod « sanguis non est pars hominis in actu. Et ideo nec forma hominis est in sanguine, nec forma sanguinis in homine, nisi sicut in loco, et hoc per accidens, ratione totius quod est in homine, non sicut pars in toto, sed sicut in loco vel in vase. Forma ergo sanguinis et forma hominis non stant simul in eodem, sed in diversis. Et ideo non sequitur quod plures formæ substantiales sint in eodem, ita quod sint in eo sicut in illo quod informant et cui dant esse ». — Hæc ille.

Ad quintam, dicitur quod « nutritio fit non per hoc quod forma nutriti educatur de potentia materiæ nutrimenti, sed per hoc quod materia spoliata forma sua, efficitur sub forma nutriti. Nec propter hoc sequitur quod illud quod plus habet de materia, plus nutriat; quia illud quod nutritur, requirit, ad restaurationem deperditi, materiam secundum determinatam quantitatem. Nec similiter sequitur quod illud melius nutriat, quod citius spoliatur forma sua, nisi forma sua sit talis quod habeat immediatum ordinem ut ab ea fiat immediate transitus ad formam nutriti. Unde non oportet, propter nutritionem, ponere in homine aliquam formam eductam de potentia materiæ ». Ad illud autem quod ibi additur, dicit quod « responsio illa non est necessaria ad solvendum argumentum præmissum, quia, ut dictum est, in tali nutritione nulla forma educitur de potentia materiæ ». — Hæc ille.

Istæ sunt responsiones Hervæi.

Gregorius (dist. 16 et 17, q. 2) vero præcise tangit **primum**. Et respondet sic : « Concedo, inquit, consequens ibidem illatum. Et dico quod talis diversitas accidentium et operationum non provenit ex diversitate formarum substantialium, sed ex conditione unius formæ, quæ requirit suum proprium et debitum subjectum taliter organizatum, et talibus accidentibus diversas partes materiæ informantibus et perficientibus dispositum; et eadem ipsa, in

(α) *esse. — habere* Pr.
(β) *difficultas. — diffinibilitas* Pr.

(α) *sed quoad. — secundum quod ad* Pr.

hujusmodi diversis organis et partibus, est diversarum operationum primum principium. Et omnia hæc, quilibet ponens animam formam corporis, habet concedere. Nec præter illam, pro hujusmodi diversitate accidentium et operationum, oportet alias formas substantiales in illis partibus fingere. — Quod autem dicitur, quod, secundum hoc, non posset probari quod aliqua differant specie, in genere substantiæ; — dico quod immo. Nam, licet ex hujusmodi diversitate in partibus unius totalis perfectibilis, quod est proprium et debitum formæ susceptivum, non possit argui (α) diversitas formarum substantialium; quando tamen in propriis susceptivis (β) et perfectibilibus talis accidentium et operationum diversitas reperitur, bene (γ) arguitur diversitas specifica substantialis. Unde, quia in corpore cervi, quod totum comparatur ad suam animam ut proprium perfectibile, et in corpore leonis, quod est etiam unum perfectibile suæ animæ proprium, videmus hujusmodi diversitatem actuum, bene arguimus (δ) in eis diversitatem specificam animarum; nec tamen in diversis partibus ejusdem corporis dicimus animas specie diversas exsistere, non obstante quod in eis sit diversitas specifica accidentium et operationum, quia nulla istarum partium per se est proprium animæ susceptivum. » — Hæc ille.

Ad alia argumenta nihil dicit.

II. Ad argumenta Scoti. — Ad argumenta Scoti penultimo inducta, nunc restat dicere. Et ideo

Ad primum dicitur, negando minorem, si intelligatur de re primo contenta sub specie panis: quia, sicut corpus Christi vivum et mortuum, non fuit totaliter aut omnino, sed quantum ad aliqua, idem numero; ita nec contentum primo sub specie panis in hostia consecrata in nocte cœnæ, fuisset omnino idem numero. Tamen primo contenta in eadem hostia in sabbato, fuissent eadem numero (ε); nisi, secundum modum loquendi Gregorii, vocemus corpus Christi materiam organizatam; quia, secundum illum modum loquendi, diceretur quod primo contentum sub hostia est materia organizata.

Ad secundum, negatur minor; quia anima intellectiva, secundum quod dat esse corporeum, est quid reale, licet distinctio inter illa esse, vel animæ ut dat illa esse, sit per rationem. Nec tamen nos dicimus quod anima cum tali distinctione vel negatione, sit terminus conversionis; sed solum quod compositum ex materia et forma dante esse corporeum, est per se terminus conversionis; non autem compositum ex materia et forma dante esse animatum (α) est per se terminus conversionis. Et ideo argumentum procedit ex falso intellectu dictorum sancti Thomæ; quia nec ipse, nec ipsum sequentes, ponunt quod aliquod abstractum per intellectum, sit terminus conversionis, aut aliquod universale vel commune, sed quod terminus conversionis de per se est quid corporeum (β), non autem de per se est quid animatum.

Ad tertium dicitur quod primus et per se terminus conversionis est corpus physicum per formam naturalem et substantialem dantem esse corporeum corporeitate substantiali, sic quod de ratione primi (γ) et per se termini non est forma dans ulteriorem perfectionem. Nec tamen primus et per se terminus excludit ulteriorem perfectionem, sed compatitur. Utrum autem qualitas aut quantitas sit de ratione primi et per se termini conversionis panis, dicitur quod sic, illo modo quo est de ratione corporis physici, vel corporis Christi, et non aliter. Nec sequitur quod ille terminus sit ens per accidens, nisi corpus Christi sit ens per accidens. Non enim omne illud est ens per accidens, distinctum contra ens per se, quod in sua ratione includit accidens, nisi includat illud tanquam partem sui, per modum aggregati ex duobus nullum per se ordinem inter se habentibus. — Quod si dicatur quod quantitas non est in Sacramento nisi per concomitantiam; — dicitur quod hoc est verum, loquendo de quantitate ut est quantitas; sed oppositum est verum, loquendo de quantitate prout est determinativa entis physici.

Ad quartum dicitur quod argumentum non plus concludit, nisi quod verba prolata super panem habent efficaciam convertendi panem in aliquod compositum ex materia et forma substantiali, et non solum in compositum ex materia et quantitate, vel in materiam sub modo quantitativo; licet Gregorius oppositum diceret. Ex hoc autem non sequitur quod forma corporeitatis necessario sit aliud ab anima, nec quod de necessitate sit anima; quia tam forma quæ est anima, quam forma quæ est aliud ab anima, est vel esse potest forma corporeitatis. Et ideo utraque potest esse pars primi termini conversionis.

Ad quintum dicitur quod in hac propositione, *Hoc est corpus meum*, ly *corpus* in suo principali et per se significato non includit carnem ut caro est, nec ossa inquantum hujusmodi; nec talia excludit; quia caro non est proprie caro nisi per animam, similiter nec os, nisi æquivoce. Dicitur autem quod includit de per se compositum ex materia et forma dante esse corporeum, physicum, organicum, proportionabile animæ humanæ. Non dico quod actu habeat animam, sed omnes dispositiones prævias animationi. Nec oportet quod illas habeat per aliquam

(α) *argui.* — *autem* Pr.
(β) *susceptivis.* — *susceptibilibus* Pr.
(γ) *bene.* — *unde* Pr.
(δ) *bene arguimus.* — *inde arguis* Pr.
(ε) *fuissent eadem numero.* — Om. Pr.

(α) *animatum.* — Ad. Pr.
(β) *corporeum.* — *corruptum* Pr.
(γ) *primi.* — *primo* Pr.

formam substantialem aliam ab anima, sed a forma quacumque, sive sit anima, sive non anima; quia, ut prius dictum est, anima continet in se perfectionem formarum quæ non sunt animæ, et ultra. Et ut continet alias, est pars per se termini conversionis, non autem ex hoc quod est anima.

Ad sextum dicitur primo, quod ista via salvat veritatem Eucharistiæ; quia, secundum eam, Eucharistia conservata in casu primi argumenti, veraciter continebat, et nunc continet verum corpus Christi et verum sanguinem, quantum ad illa quæ de per se pertinent ad terminum conversionis. — Secundo, dicitur quod ista via sufficienter salvat veritatem corporis et sanguinis Christi, et eorum identitatem in vita et morte et post mortem Christi, quanta et qualis est necessaria, sicut diffusius patuit ex prædictis. Sed, secundum viam (α) quam arguens prosequitur, non potest salvari quod Christus in vita sua fuerit veraciter homo, vel, ut verius loquamur, quod Filius Dei fuerit veraciter homo. Quia, cum in corpore assumpto esset alia forma substantialis, quæ non erat anima, secundum sic opinantem, tale corpus non potuit esse veraciter animatum; quia, secundum philosophiam et veritatem, nec anima, nec aliqua alia forma substantialis informat subjectum exsistens actu, præter talem formam. Et sic corpus illud non erat animatum; nec ex anima et corpore constituebatur aliqua natura per se una, qua Filius Dei posset dici homo. Et si Filius Dei non fuit homo, ergo nec fuit filius Mariæ, nec redemit genus humanum. Et multa alia falsa sequuntur in fide, et erronea.

Ad septimum, negatur minor. Licet enim cadaver remanens post mortem animalis, appareat frequenter ejusdem rationis, a quocumque animal occidatur, tamen non semper sic est. Item, dato quod minor esset vera in aliquo sensu, non sequitur quod forma cadaveris præfuerit animali, ut superius diffusius est ostensum; quia ab agentibus diversarum rationum potest produci idem effectus secundum speciem. Causa autem quare cadaver assimilatur sic et tam multipliciter animali vivo, et non est statim dissimile, est, ut reor, quia, sicut materia per multas transmutationes producta est ad actum animalis, sic non per unam statim, sed per multas, recedit ab organizatione et accidentibus animalis : ita quod nil retineat idem in numero, sed consimile; sed paulative discedit ab animalis similitudine (β).

III. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli, dicitur quod caro hominis potius dicitur ex traduce quam anima hominis, quia caro accipit esse substantiale et simpliciter in actu per actionem et virtutem humani seminis, non autem anima humana, sicut superius diffusius est ostensum. Et ideo divisio argumenti est insufficiens.

Ad confirmationem, negatur major; quia, licet forma, quæ est anima rationalis, non sit ex traduce, tamen ipsum uniri materiæ, et informare materiam, et communicare suum esse materiæ, est per actionem agentis physici, ad quæ sequitur iste effectus formalis qui est esse animatum, esse hominem, esse carnem, vel esse carneum. Et patet manifeste falsitas hujus majoris; quia anima humana non producitur absolute ab aliquo agente physico, et tamen ejus effectus formalis qui est animatio, vel vivificatio, et humanatio, est ab agente physico, alias homo ut homo, et ejus vita, non esset ab agente physico.

Et quia arguens loquitur de traduce, videndum est quid sit traductio. De hoc sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 18, q. 2, art. 1 : « Traductio, inquit, duo importat, scilicet originem et decisionem (α). Non enim ignis generatus ab igne generante, proprie traduci dicitur; similiter, nec lignum divisum in partes, dicitur quod una pars ejus traducatur ab alia. Unde traductio proprie est in generatione animatorum, quæ est per decisionem seminis. Et ideo non potest dici (β) traduci ab aliquo, illud quod ab eo originem non habet, nec divisionem recipit. Dividitur autem aliquid dupliciter : scilicet per se, ut corpus; et per accidens, ut forma corporalis materiæ impressa. Anima autem rationalis, nec corpus est, nec virtus corporalis, etc. » Item, eadem quæstione, art. 3, in solutione quarti, sic dicit : « Modus traductionis seminis est similis in homine et in aliis animalibus; quia in semine hominis etiam virtus formativa est, sicut in aliis animalibus. Sed quia actio illius virtutis est materialis, non potest ejus actio pertingere ad essentiam immaterialem; sed tamen, per actionem hujus virtutis, primo conceptus consequitur vitam nutritivam, et postea vitam sensitivam. Sed quia, ut Avicenna dicit, in hoc processu sunt plures generationes et corruptiones, sicut quod semen convertitur in sanguinem, et deinceps, quando venitur ad secundam perfectionem, prima perfectio non manet eadem numero, sed acquiritur simul cum acquisitione secundæ. Et sic patet quod, in infusione animæ rationalis, simul consequitur (γ) in una essentia animæ animam sensitivam et vegetativam; et priores perfectiones non manent eædem numero. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo caro humana est ex traduce : quia per virtutem seminis decisi a parentibus generata est, mediate vel immediate; et non quod habeat eamdem formam substantialem, quam habebat in patre vel matre.

(α) *secundum viam.* — *via* Pr.
(β) Responsio **ad octavum** Scoti omittitur in variis editionibus Auctoris.

(α) *decisionem.* — *divisionem* Pr.
(β) *dici.* — Om. Pr.
(γ) *consequitur.* — *conceditur* Pr.

Ad secundum dicitur, juxta prædicta, quod anima et corpus non se habent, proprie loquendo, sicut materia et forma. Sed est ibi quædam similitudo formæ et materiæ, inquantum corpus dicit quoddam compositum potentiale, vel per modum potentialis se habens ad ultimam perfectionem quam dat anima, scilicet esse animatum, vel animal, vel homo; sicut dicimus quod natura generis se habet ut materia respectu differentiarum, quamvis genus et differentia non dicant diversas realitates. Tunc, ad auctoritates ibidem allegatas, dicitur quod in illis accipitur corpus pro materia organizata, ut dicit Gregorius; vel, si accipiatur ibi corpus pro composito ex materia et forma corporeitatis, illud dicitur materia, modo prædicto, respectu animæ, quia includit in sua ratione animam in potentia, et non in actu, licet secundum rem includat animam. Nec de exemplis Aristotelis est multum curandum; quia exempla ponimus sæpe non ut ita fit (α), et sæpe secundum opinionem vulgi ponuntur exempla. — Sed specialiter ad auctoritatem 2. *de Anima,* qua dicitur quod *anima est actus corporis*, etc., dicitur quod (β) responsio ibidem facta, bona est. Et illam ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 76, art. 4, in solutione primi, ubi sic dicit: « Aristoteles non dicit animam esse *actum corporis* tantum, *sed actum corporis organici, physici, potentia vitam habentis;* et infra, dicit quod talis potentia *non abjicit animam.* Unde manifestum fit quod in eo cujus anima dicitur actus, etiam anima includitur, eo modo loquendi quo dicitur quod calor est actus calidi, lumen est actus lucidi, non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter, dicitur quod anima est *actus corporis,* etc., quia per animam est corpus, et est organizatum, et est physicum, et est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur, respectu actus secundi, qui est operatio. Talis enim potentia est *non abjiciens,* id est, non excludens animam. » — Hæc ille. — Tunc, ad improbationem hujus responsionis, dicitur quod per illa verba nihil aliud habetur, nisi quod corpus est materia animæ. Quod qualiter debet intelligi, ostensum est. Nam primo modo, potest dici quod corpus, quod dicit materiam sub trina dimensione, est materia respectu animæ; secundo modo, potest dici quod Aristoteles et Commentator dicunt subjectum animæ esse corpus, sequentes modum loquendi vulgi; tertio modo, potest dici quod anima inquantum dat ultimas perfectiones, se habet ad corpus, cujus ipsa est pars, per modum formæ. Unde Bernardus de Gannato, pertractans octavam quæstionem noni *Quodlibeti* Henrici, in responsione quadam, sic dicit : « Propria materia animæ rationalis dicitur corpus, quia anima secundum quod dat esse corporeum, origine et ratione præcedit seipsam inquantum dat esse rationale, sicut et corpus prius est quam rationale. Et ideo dicendum (α) quod anima inquantum habet virtutem formæ corporeitatis et dat esse corporeum, disponit materiam suam, ut sit organizata, et propria ejusdem inquantum est rationalis. Et secundum hoc, proprie homo dicitur compositus ex anima et corpore, non quod corpus habeat esse corpus, nisi per animam, modo prædicto. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo anima, secundum unam considerationem, potest dici se habere ad corpus sicut forma ad materiam, et secundum aliam, sicut pars ad totum. Ad hoc autem quod dicit arguens, quod in solutione sancti Thomæ est fallacia consequentis, etc., — dicitur quod falsum est, immo arguens illo modo decipitur. Mens enim Aristotelis est quod illud corpus, cujus anima dicitur actus, est corpus physicum, et organicum, et habens primum actum vitæ, sed in potentia ad secundum. Constat autem quod corpus isto modo sumptum, includit animam, sicut totum suam partem; quia nulla forma præcedens animam, potest dare illa tria, potissime tertium.

Ad tertium principale dicitur quod anima potest considerari ut est anima, et ut est forma corporeitatis, vel continens formas inferiores : primo modo, est forma entis in actu; sed secundo modo, est forma entis in potentia. Ulterius, dicitur quod Commentator in hac materia non est multum sequendus : tum quia ponit formas elementorum remanere cum anima; tum quia animam hominis non posuit esse proprie informativam alicujus materiæ, nec esse univoce animam cum aliis, sed uniri corpori quadam phantastica unione et continuatione, scilicet per phantasmata.

Ad quartum dicitur quod major est falsa; quia nec in homine, nec in quocumque mixto, est aliqua forma carnis, vel ossis, conflata ex formis elementorum. Nec auctoritas Commentatoris in hoc est recipienda, ut supra patuit.

Ad quintum respondet sanctus Thomas, 1 p., ubi supra (q. 76, art. 4), in solutione secundi, ubi sic : « Anima, inquit, non movet corpus per esse suum, secundum quod unitur corpori ut forma, sed per potentiam motivam, cujus actus supponit jam corpus effectum in actu per animam; ut sic anima secundum vim motivam sit pars movens, et corpus animatum sit pars mota. » — Hæc ille. — Tunc, cum arguens impugnat istam responsionem, dicitur ad primam impugnationem, quod sanctus Thomas non dicit quod solum accidens sit primum movens, sed potius anima cum sua potentia. — Ad secundam, dicitur quod sanctus Thomas non negat quin anima moveat corpus; sed potius dicit quod movet per potentiam motivam, movetur autem ut est forma corporis.

(α) *fit.* — *sit* Pr.
(β) *quod.* — Om. Pr.

(α) *dicendum.* — *secundum* Pr.

Unde idem potest esse movens per se, et pars moti per se; licet non sit motum per se. — Et per idem patet ad alia ibidem adducta.

Verumtamen ad hoc argumentum respondet diffusius, in quæstionibus *de Anima*, q. 9, in solutione sexti, ubi sic dicit : « Ratio, inquit, illa concludit quod animal dividitur in duas partes, quarum una sit corpus mobile, et alia sit motor; quod verum est. Sed oportet intelligere quod anima movet corpus secundum apprehensionem et appetitum. Apprehensio autem et appetitus, duplex est in homine : una quidem, quæ est animæ tantum, non per organum corporale, quæ est partis intellectivæ; alia, quæ est conjuncti, et est partis sensitivæ. Illa autem quæ est partis intellectivæ, non movet corpus, nisi mediante ea quæ est partis sensitivæ; quia, cum motus sit circa aliquod singulare, apprehensio universalis, quæ est intellectus, non movet, nisi mediante particulari, quæ est sensus. Sic ergo homo vel animal, cum dividitur in partem moventem et partem motam, non est hæc divisio in solam animam et solum corpus, sed in unam partem corporis animati et animam; nam illa pars corporis (α) animati, cujus operatio est apprehendere et appetere, movet totum corpus. Sed, si supponatur quod pars intellectiva immediate moveat, ita quod pars movens in homine sit anima tantum, adhuc remanebit responsio, secundum præhabita. Nam anima humana erit movens secundum illud quod est supremum in ea, scilicet partem intellectivam; motum autem, erit non materia prima tantum, sed materia prima secundum quod constituta est in esse corporali vitali (ϐ), non per aliam formam, nisi per eamdem animam. Unde non erit necessarium ponere formam substantialem mediam inter materiam primam et animam. Sed quia est in animali quidam motus qui non est per apprehensionem et appetitum, scilicet motus cordis, et etiam motus augmenti, et motus alimenti diffusi per totum corpus, quod est etiam commune plantis, dicendum est quod, cum anima det animali non solum illud quod est proprium sibi, sed etiam id quod est inferiorum formarum, sicut inferiores formæ sunt principia motus naturalis in corporibus naturalibus, ita etiam anima in corpore animalis. Unde Philosophus dicit, 2. *de Anima* (t. c. 8), quod anima est natura talis corporis. Et propter hoc, operationes animæ distinguuntur in animales et naturales : ut illæ dicantur animales, quæ sunt ab anima secundum illud quod est proprium sibi; naturales autem, secundum quod facit effectum inferiorum formarum naturalium. Secundum hoc ergo, dicendum quod, sicut ignis per suam formam naturalem habet naturalem motum quo tendit sursum, ita aliqua pars corporis animati, in qua primo invenitur motus qui non est per (α) apprehensionem, habet hunc motum naturaliter per animam. Sicut enim ignis naturaliter movetur sursum, ita sanguis naturaliter movetur ad loca propria et determinata. Et similiter, cor movetur naturaliter motu sibi proprio, licet etiam ad hoc operetur resolutio spirituum facta ex sanguine, quibus cor dilatatur et constringitur, ut dicit Aristoteles, ubi agit de aspiratione et respiratione. Sic igitur prima pars in qua talis motus invenitur, non est movens seipsam, sed movetur naturaliter, sicut ignis; sed ista pars movet aliam; et sic totum animal est movens seipsum, cum una pars ejus sit movens, et alia mota. » — Hæc ille.

Ad sextum, negatur utraque consequentia ibi facta : nec enim anima rationalis, est extensa, nec divisibilis; et tamen cum hoc stat (ϐ) quod oculus et pes differunt substantialiter et essentialiter. Et ad probationem, dicitur quod oculus et pes differunt non in forma substantiali, sed in materia, quia alia est materia utriusque; secundo, differunt in quantitate, quia alia pars quantitatis est in hoc quam in illo; tertio, in complexione et qualitatibus propriis huic et illi. Ulterius, dicitur quod, licet non differant in forma substantiali, quasi habentia aliam et aliam formam substantialem, tamen differunt per formam substantialem, quia anima est talis forma, quæ requirit talem diversitatem partium in suo proprio et adæquato susceptibili. Unde sanctus Thomas, ubi supra (*de Anima*, q. 9), in solutione decimi quarti, sic dicit : « Licet anima sit forma simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute, secundum quod est principium diversarum operationum. Et quia forma perficit materiam non solum ad esse, sed ad operandum, ideo oportet quod anima sit una forma per quam partes corporis diversimode perficiantur, ab ipsa tamen unaquæque secundum quod competit ejus operationi. Et secundum hoc, oportet ordinem esse in partibus, secundum ordinem operationum; sed ille ordo est secundum comparationem corporis ad animam, ut est motor. » — Hæc ille. — Cum vero ulterius dicitur quod esse carneum erit esse animatum, etc.; — dico quod, si loquamur de esse actualis exsistentiæ, conceditur quod esse carneum, et osseum, et animatum, sunt idem esse; quia per idem esse est caro, et os, et anima, et homo, illo modo quo eis competit esse. Si autem loquamur de esse essentiæ, tunc negandum est quod esse carneum sit esse animatum, vel esse hominem; quia hæc essentia est aliud ab illa, illo modo quo eis convenit ratio essentiæ. — Nec valent consequentiæ ibi factæ, in sensu quo talis propositio conceditur; sed solum in illo in quo negatur. De hoc sanctus Thomas, 3 p., q. 17, art. 2, sic dicit : « Esse

(α) *corporis*. — Om. Pr.
(ϐ) *vitali*. — *et in tali* Pr.

(α) *per*. — *propter* Pr.
(ϐ) *stat*. — *fiat* Pr.

capitatum, esse corporeum, et esse animatum, totum pertinet ad unam personam Socratis. Et ideo ex omnibus his non fit nisi unum esse Socratis. Et si contingeret quod, post constitutionem personæ Socratis, adveniret Socrati manus, vel pes, vel oculi, sicut accidit in cæco nato, ex his non accresceret Socrati aliquod esse; sed solum relatio quædam ad hujusmodi, quia scilicet diceretur esse non solum secundum ea quæ prius habebat, sed etiam secundum ea quæ postmodum sibi adveniunt, etc. » — Hæc ille.

Ad septimum dicitur quod responsio ibi data sufficit. Et ad ejus improbationem, dicitur primo, quod assumit unum falsum, scilicet quod effectus formalis non sit ab ipsa forma, cujus est effectus. Et de hoc erit specialis quæstio. Secundo, dicitur quod effectus formalis animæ non solum est informatio vel animatio, immo totum compositum. Tertio, dicitur quod non valet consequentia, Totum compositum ex anima et materia est subjectum quantitatis, igitur quælibet ejus pars est subjectum quantitatis; quia compositum nec est materia, nec forma, nec utrumque, sed tertium resultans ex illis. — Ad confirmationem, dicitur quod propositio ibidem assumpta, falsa est, et erronea. Nec est in hoc standum dictis Commentatoris; quia ex illo fundamento vult inferre quod anima intellectiva nullo modo est forma alicujus materiæ extensæ.

Ad octavum dicitur quod divisio est insufficiens; quia, dum homo nutritur, vel asinus, ibi nec nutritur anima, nec materia, nec accidens, nec compositum ex materia et ex alia forma præcedente animam, sed solum compositum ex anima et materia. Nec valet consequentia, Tale compositum nutritur, ergo quælibet ejus pars essentialis nutritur. Nec ista, Tale compositum nutritur, ergo quælibet ejus pars potest deperdi et acquiri.

Ad nonum, negatur antecedens assumptum. Et ad ejus probationem, dicitur quod divisio est insufficiens; quia actio nutritivæ humanæ non terminatur ad solam corruptionem formæ alimenti, nec solum ad relationem, nec solum ad primam formam. Sed dico quod illa actio primo terminatur ad corruptionem formæ alimenti; secundo, ad generationem et introductionem aliquarum formarum substantialium intermediarum inter formam alimenti et formam aliti, vel animæ humanæ; tertio, ad dispositiones prævias (α) inductioni animæ, vel eam concomitantes; quarto, ad unionem et copulationem animæ cum materia. — Et cum istud ultimum improbatur, dicitur ad primam improbationem, quod, licet generatio non terminetur ad relationem solitarie et præcise sumptam, potest tamen terminari ad eam ratione alicujus absoluti fundantis vel terminantis relationem, et sic secundario, licet non primo, per aliud, licet non per se. — Ad secundam improbationem, negatur antecedens, et conceditur oppositum, scilicet quod inter materiam et formam cadit relatio media : non quidem sic media, quod prius informet materiam quam forma absoluta; sed sic, quod fundatur in uno, et terminatur ad aliud; sicut similitudo vel æqualitas est media inter duo qualia vel quanta, non mediatione prioritatis respectu alicujus extremi, sed mediatione sequelæ. — Ad tertiam improbationem, dicitur quod procedit ex falsa imaginatione, scilicet quod humana nutritio (α) producat talem respectum, non producendo aliquod absolutum fundans aut terminans respectum; cujus oppositum nos dicimus. Et ideo consequentia non valet; quia in tali nutritione aliquid vere educitur de potentia in actum, scilicet formæ intermediæ inter formam nutrimenti et formam animati. Ulterius, dicitur quod illa nutritio terminatur ad formam præexsistentem, tanquam ad terminum extrinsecum actionis nutritivæ; et talis terminus potest præcedere actionem, sicut locus, qui terminat motum localem, præcedit ipsum motum.

Ad decimum dicitur primo, quod sicut non uniformiter quoad omnia homo generat sibi simile, sicut brutum generat sibi simile; ita non oportet quod nutritio hominis per omnia sit similis nutritioni brutorum. Secundo, dicitur quod sicut in nutritione bruti acquiritur nova forma media inter formam alimenti et formam quæ est anima, et ibi sunt multæ generationes et corruptiones intermediæ, utputa quod alimentum convertitur in gluten, sanguinem, rorem, cambium; sic in nutritione hominis. Tertio, dicitur quod, licet in nutritione bruti acquiratur nova pars animæ bruti, cum præcedenti anima constituens unum totum noviter constitutum, hoc tamen non oportet in nutritione hominis, sed sufficit quod acquiratur nova participatio formæ humanæ in materia alimenti, et nova animatio ejus. Hanc enim acquisitionem nullus potest negare in nutritione humana, nisi sit averroista, negans animam intellectivam animare materiam hominis, et eam informare; de qua opinione forte arguens erat. — Ad primam confirmationem, dicitur quod forma non subsistens non potest naturaliter informare simul, nec successive, duas materias totales, aut partiales, plus quam accidens, nisi, sicut crescit materia, ita crescat et forma. Sed secus est de anima rationali, quæ est forma subsistens. Et quicumque negat hoc, negat animam humanam animare materiam additam per alimenta; et est averroista, et forte hæreticus. — Ad secundam confirmationem, dicitur quod materia cui primo imprimitur forma, est causa individuationis vel distinctionis formarum. Non sic est de sequentibus materiis partialibus, advenientibus formæ jam individuatæ.

(α) *prævias*. — *primas* Pr.

(α) *nutritio*. — *nutritiva* Pr.

Ad argumentum factum in pede quæstionis, patet solutio per superius dicta.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XVI.

QUÆSTIO I.

UTRUM ANIMA HUMANA, VEL ALIQUA ALIA FORMA SUBSTANTIALIS, SIT ALIQUA ENTITAS REALITER A MATERIA DISTINCTA.

Circa decimamsextam 2. *Sententiarum* distinctionem, quæritur : Utrum anima humana, vel aliqua alia forma substantialis, sit aliqua entitas realiter a materia distincta.

Et arguitur quod non. Substantia corporalis est una entitas per se in actu; igitur ejus materia non est entitas actu distincta a forma ejus. Antecedens est certum. Et consequentia probatur ex dictis Philosophi, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 49). Ait enim quod *impossibile est substantiam esse ex substantiis inexsistentibus sic ut actu : duo namque sic actu, nunquam sunt unum actu; sed, si potestate duo fuerint, erunt unum.* Et mox subdit probationem, dicens : *actus enim separat.*

In oppositum arguitur sic : Substantia corporalis est ens actu; igitur materia et forma ejus sunt in actu. Sed sequitur : materia est in actu, et forma est in actu; materia prima non est forma; igitur materia est actu distincta a forma.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponetur determinatio sancti Thomæ per unicam conclusionem. In secundo recitabuntur objectiones. In tertio ponentur solutiones.

ARTICULUS I.

PONITUR DETERMINATIO SANCTI THOMÆ

Quantum ad primum articulum, advertendum est quod ista quæstio non est principaliter mota ad inquirendum : Utrum materia prima sit de se et per suam essentiam formaliter ens actu; quia, de hoc, alias (dist. 13) visum est quod non est actus, nec composita intrinsece ex actu, nec est suum esse, nec est per se subjectum actus essendi. Sed principaliter ad hoc introducta est, ad videndum : Utrum materia rei corporalis sit entitas distincta a forma, per quam actuatur; ita quod possit veraciter dici quod hæc distinguitur ab illa, et nullo modo est illa, nec pars nec aliquid ejus. Et circa hoc pono talem

Conclusionem : Quod materia rei corporalis essentialiter distinguitur a qualibet forma substantiali.

Probatur ista conclusio, secundum mentem beati Thomæ, — Primo sic. Quidquid potest stare cum aliquibus essentialiter distinctis successive, non est idem alicui illorum, sed a quolibet illorum distinguitur. Sed materia prima potest stare cum formis essentialiter distinctis, puta cum forma ignis et terræ, cum forma elementi et mixti, cum forma animati et inanimati. Igitur a qualibet illarum distinguitur. — Secundo sic. Quidquid est indifferens ad aliquam formam et ejus privationem, essentialiter distinguitur a quolibet illorum. Materia prima est hujusmodi, circa formam substantialem et ejus privationem. Igitur, etc. — Tertio. Quidquid componit cum alio essentialiter, est aliud essentialiter ab illo. Sed materia prima componit cum forma substantiali essentialiter, scilicet compositum substantiale. Igitur est aliud essentialiter a forma. — Quarto sic. Ens in pura potentia, non est idem nec potest identificari illi quod secundum suam essentiam est actus. Sed materia, secundum suam essentiam, est ens in pura potentia; forma vero, secundum suam essentiam, est actus. Igitur unum nullo modo potest alteri identificari. Igitur, si quodlibet illorum aliquo modo est actus, per se vel per aliud, oportet quod actu distinguantur, etsi non ut duo actus, saltem ut potentia et actus, vel potentia sub actu. — Quinto. Causa et effectus realiter distinguuntur. Materia et forma se habent hujusmodi. Igitur distinguuntur. — Sexto. Quæcumque sunt duo principia, sunt duo distincta. Materia et forma sunt hujusmodi. Igitur. — Septimo. Quidquid præcedit aliud duratione, distinguitur ab eo. Materia prima præcedit formam duratione. Igitur. — Octavo. Quidquid subjicitur alteri, distinguitur ab illo. Materia subjicitur formæ. Igitur. — Nono. Omne quod est per se ingenerabile et incorruptibile (α), distinguitur ab omni generabili et corruptibili. Sed materia prima est per se ingenerabilis et incorruptibilis, tanquam terminus generationis et corruptionis; forma vero est generabilis et corruptibilis, saltem tanquam terminus generationis et corruptionis. Igitur materia distinguitur a forma essentialiter. Et cum utrumque sit aliquo modo actu, per se vel aliud, quodlibet distinguitur ab alio actu. Omnes istæ rationes sunt de mente beati Thomæ, ut patet ex præcedentibus quæstionibus.

Et in hoc primus articulus terminatur.

(α) *incorruptibile. — corruptibile* Pr.

ARTICULUS II.

RECITANTUR OBJECTIONES

Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum arguitur contra conclusionem, per dicta Aureoli (dist. 12, q. 2, art. 1).

Primo sic. Suppono, inquit, quod forma dat esse materiæ et participatur a materia quæ denominatur a forma. Tunc sic : Esse quod dat forma materiæ et participatio formæ a materia, aut est ipsamet forma, aut aliquid impressum a forma et derelictum in materia. Non potest dari secundum ; ergo necessario dabitur primum. Quod enim secundum non possit dari, arguitur sic. Quia, si esse, seu entificatio, quam dat forma materiæ, vel quam materia recipit a forma, sit aliud ab ipsa forma, aut erit respectus et relatio quædam, aut erit aliquid absolutum.

Non potest dici quod sit relatio aut respectus. — Tum *quia* sequitur quod relatio erit de essentia absoluti. Nam ignis non dicit materiam et formam separatam ; sed dicit materiam per formam actuatam, et materiam et formam ad invicem unitas. Si ergo actuatio materiæ sit respectus, sequitur quod relatio erit de essentia absoluti, et accidens mediabit inter materiam et formam. — Tum *secundo,* quia tunc vita corporis, qua corpus formaliter vivit, esset quædam relatio. Hoc enim modo corpus dicetur vivens formaliter, non per animam, sed per relationem animæ ad ipsum, quam terminat, vel ipsius ad animam, quam fundat ; ut sic corpus vivere formaliter, non sit aliud quam hujusmodi habitudinem terminare, licet talis habitudo immediate oriatur a natura animæ. — Tum *tertio,* quia sequitur quod esse album, sit esse relatum (α). Non enim dicit pure albedinem, aut superficiem, per te ; sed dicit inhærentiam albedinis ad superficiem.

Similiter probatur quod hujusmodi entificatio non dicat quid absolutum derelictum a forma. — Tum *primo,* quia tunc in composito essent tres realitates, scilicet : materia et forma, et ille modus a forma derelictus. Et si sic, tunc materia et forma non perfecte (β) diffinirent compositum ; cujus contrarium dicit Commentator, 8. *Metaphysicæ,* comm. 6. — Tum *secundo,* quia ex hoc sequitur quod compositum posset remanere absque omni forma : poterit enim Deus illum modum conservare absque forma, si realiter differant ; et cum esse compositi plene finiatur per hoc quod materia capit esse : puta per hoc (γ) quod accipit esse igneum, habetur essentia ignis, et sic de aliis ; igitur poterit esse ignis sine forma substantiali ipsius ignis. — Tum *tertio,* quia tunc causalitas formæ non esset causalitas intrinseca et formalis ; sed erit causalitas efficientiæ : habebit enim se forma respectu materiæ, sicut se habet sigillum in figuratione ceræ. — Tum *quarto,* quia tunc Deus poterit facere effectum formalem sine forma, ut figuram sine sigillo, ex quo ille effectus formalis est aliquid absolutum aliud a forma.

Secundo arguit sic. Si forma diceret propriam rationem et aliquam naturam determinatam in entibus, sequitur quod igneitas non importabit unam naturam ; similiter, hic ignis demonstratus non erit una entitas. Consequens est impossibile. Igitur et antecedens ; quia consequentia est bona. Probatur consequentia. Primo, quantum ad primum membrum. Aristoteles enim, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 11), dat rationem quare composita accidentium non habent rationem et diffinitionem proprie dictam. Assignat autem istam rationem : quia diffinitio, quidditas et ratio proprie dicta non includunt duo quorum quodlibet habeat rationem, sicut est in compositis accidentium. Unde Commentator, comm. 11, dicit quod « illa quæ diffiniuntur per aliquod extrinsecum, non sunt diffinitiones ; quoniam alias accidentia essent ejusdem naturæ, vel quædam naturæ : diffinitio enim declarat substantiam rei, et illud quod congregatur ex eis, est unum essentialiter ; si igitur accidentia diversa declarant substantiam rei, erunt ejusdem naturæ ». Et infra : « Diffinitio est sermo, quæ, cum completur, non remanebit in eo aliquod ens in actu de quo interrogetur per quid, cum in eo sit tota quidditas quæ est in esse illius, et non est in eo ens additum suo enti. Et ista est differentia inter diffinitiones substantiarum et accidentium, quia sermo in quo non invenitur ens de quo interrogetur per quid, est diffinitio perfecta, quæ dat causam rei, quæ est quidditas in re una. » Et infra : « Et si aliquis posuerit quod quidditas superficiei est albedo, aut quidditas albedinis est superficies, quæ disponitur per dispositiones diversas, continget ut omnes illæ dispositiones sint eædem, et quod congregatum ex eis sit idem. » Et infra (comm. 12) : « Partes sermonis diffiniti sunt ejusdem naturæ. » Et commento 13, dicit quod « formæ substantiales habent tantummodo genus, subjectum ex natura illarum ; quia æstimatur quod non inveniuntur per communicantiam (α) cum aliis, sicut habent accidentia ». Hæc autem omnino falsa essent, si igneitas non diceret unam simplicem rationem, sed esset in ea materia et forma, quorum quodlibet haberet propriam naturam. Sequitur etiam quod, cum fit lapis, non fieret ens simpliciter ; sed ex tali ente fieret tale ens. Et sic patet consequentia quoad primam partem.

Secundo, probatur quoad secundam partem, scilicet quoad unitatem exsistentiæ individui determinati. Arguo enim sic. Ex materia et forma fit una res determinata in numero, nec est quærenda causa

(α) *relatum.* — *relativum* Pr.
(β) *perfecte.* — *per se* Pr.
(γ) *per hoc.* — Om. Pr.

(α) *communicantiam.* — *concomitantiam* Pr.

quare unum fiat ex eis. Sed si forma diceret entitatem et naturam determinatam, et materia similiter, esset utique causa quærenda illius unitatis. Igitur, etc. — Dices forte, quod ideo non est causa quærenda, quia unum est in actu, et aliud in potentia : et hoc dicitur a Philosopho, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 15); nec est quærenda causa alia, dato quod sint duæ rationes distinguibiles. — Contra istam responsionem, arguo. — Primo, quia illa non est de mente Philosophi, nec Commentatoris. Octavo enim *Metaphysicæ*, dicit Philosophus, et similiter Commentator, quod causa quare ex materia et forma fit unum, est quia unum est in actu, aliud in potentia; et hoc ideo, quia illud quod fuit in potentia fit in actu. Ubi Commentator dicit quod causa istius unitatis (α) est, quia « illud quod est ab agente, non est causatum aliud ab eo in quod agit ». — Item, Commentator, eodem libro, comm. 16, dicit quod « omnes qui ponunt quod anima et corpus sunt duo diversa, contingit eis dicere quid sit colligamenti causa animæ cum corpore. Qui autem dicit quod anima est perfectio corporis, et quod corpus non exsistit sine anima, non sunt apud eum duo diversa, nec accidit ei quæstio hæc ». Et infra : « Anima se habet ad corpus, sicut figura ad cuprum et albedo ad superficiem ; omnia enim (ϐ) hujusmodi sunt perfectiones et formæ Et causa deceptionis hominum est, quia ponunt idem, quando est in actu, et quando est in potentia, esse diversa; et in rei veritate est unum. Illud enim quod fuit (γ) in potentia est in actu, et non sunt diversa. Anima enim et corpus sunt unum, sicut dicimus quod materia cum forma sunt unum. » — Hæc Commentator. Item, Philosophus dicit, 2. *de Anima* (t. c. 7), quod non est perscrutandum quare anima et corpus faciunt unum, etc. Ubi dicit Commentator, commento 7, quod « materia non habet esse nisi per formam ». Et subdit quod « materia non differt a forma in composito, nisi potentia : et compositum non est ens actu, nisi per formam; nec unum, nisi quia sua forma est una ». Et paulo ante dicit quod « non est dubitandum quare anima et corpus, cum sint duo, fiunt idem, sicut non est dubitandum in cera aut in ferro cum figura exsistente in eis ». Et idem, 12. *Metaphysicæ*, commento 18, dicit quod « agens, apud Aristotelem, non est congregans inter duo in rei veritate, sed congregat inter potentiam et actum, materiam et formam ». Et 8. *Metaphysicæ*, commento 15, dicit quod « qui concedit rem componi ex pluribus simpliciter, et non distinxerit pluralitatem quæ est in potentia, ab ea quæ est in actu, non poterit unquam solvere quæstionem, quomodo res sit una ». — Item, 3. *Cœli*, commento 29, ait quod « esse in potentia est esse in alio, non distinctum ab eo; et hoc intendimus de materia prima, quod non (α) est ens in actu, et est ens in ente actu, non distinctum ab eo. Et hæc est intentio nostri sermonis, quod est in eo in potentia ». — Ex quibus omnibus apparet quod potentialitas quæ est in materia ad faciendum unum cum forma, nihil aliud est quam indistinctio et imprecisibilitas unius ab alio. Non igitur possent constituere unum, si dicerent rationes præcisas et determinatas, quantumcumque alterum esset potentia, aliud vero actus; immo utrumque esset actus, licet materia esset actus imperfectus.

Tertio principaliter arguit sic. Forma in materia non creatur; ergo forma non dicit propriam rationem aliquam determinatam, vel determinabilem et signabilem. Antecedens patet. Probatur consequentia sic. Omnis forma de novo producta, cujus nulla pars omnino præcessit, dicitur vere creari (ϐ). Sed res quæ dicit rationem determinatam præcisibilem, sic de novo est quod nulla pars ejus præfuit; quia suppono (γ) quod ejus realitas præscindatur ab omni alia realitate. Ergo omnis talis res, si de novo exeat ad esse, de necessitate creatur. — Dicetur forte quod forma non fit, sed compositum, cujus vere aliqua pars præfuit, scilicet materia; forma vero non fit per se, sed per accidens, ideo non creatur; et ista solutio videtur haberi a Philosopho, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 31). — Sed contra. Ista solutio confirmat propositum. Ex hoc enim quod forma non fit per se, sed compositum, sequitur quod compositum solum dicit naturam terminatam, et rationem propriam præcisibilem. Forma vero nullam in se dicit naturam talem; sed est realitas quædam impræcisibilis talis naturæ; et per consequens, fit per accidens, facta tali natura. Et hoc apparet ex duobus. Sicut enim se habet aliquid ad entitatem, ita se habet ad distinctionem et unitatem. Ergo, si terminus sit unus simpliciter, et in realitate præcisa, necesse est ut ejus productio sit ab omni alia productione præcisa; cum productio non sit aliud, nisi via in entitatem, ut dicit Commentator, 4. *Metaphysicæ* et 1. *Cœli*. Habens igitur distinctionem et præcisionem in sua realitate, necesse est quod habeat distinctam viam in suam realitatem. Igitur, a destructione consequentis, si non habet distinctam viam et productionem, necesse est quod non habeat distinctam et præcisam realitatem. Confirmatur per Philosophum, ibidem, ubi ista solutio se fundat. Intendit enim ibidem Philosophus quod forma non fit, sed compositum. Et motivum est, quia forma se habet ad materiam ut sphæra ad cuprum. Sphæra autem in se non est aliquid causatum in cupro; sed, cum sit modus et dispositio cupri, non fit sphæra, sed compositum.

(α) *causa istius unitatis*. — *causatum unius virtutis* Pr.
(ϐ) *enim*. — Om. Pr.
(γ) *fuit*. — *fit* Pr.

(α) *non*. — Om. Pr.
(ϐ) *creari*. — *causari* Pr.
(γ) *suppono*. — *supposito* Pr.

Sic in proposito, non fit forma, sed formatum. Et Commentator dicit, ibidem, quod per generationem non acquiritur multitudo rerum, sed ejusdem rei perfectio. Et 7. *Metaphysicæ,* dicit quod, si materia fieret ab uno agente, et forma ab alio, tunc unum actum, inquantum unum actum, produceretur duplici productione; quod non valeret, nisi sua consequentia fundaretur in hoc quod materia et forma, licet sint realitates, sunt tamen impræcisæ et interminatæ, ut unum non possit sine altero acquiri. Confirmatur ista ratio per Commentatorem, 12. *Metaphysicæ,* comm. 18; cujus verba sunt ista : « Apparet, inquit, quod Themistius non intelligit quomodo fiat generatio, et quid est dictu, quod generatum fit de novo ab agente conveniente in diffinitione et substantia. Cum enim intelligit quod generatum hoc modo fit de novo, quia generans causat formam ejus et ponit eam in materia, quasi (α) esset aliud in materia, fuit necesse apud eum, ut in rebus naturalibus sint formæ creantes animalia et plantas. » Et infra : « Intentio autem Aristotelis est, quod conveniens non agit per se formam convenientis, sed extrahit formam ex potentia in actum; et non est agens quod inducit in illam materiam aliquid extrinsecum; et sic est de substantia in homine, sicut in aliis accidentibus : calidum enim non inducit in corpore calido calorem extrinsecum. » Et infra : « Similiter motus localis non advenit ab extrinseco. » Et infra : « Generans animal non est dicere quod ponat animam in materia. » Et infra : « Aristoteles sustentatus est super hoc quod agens non invenit formam, creando eam; quoniam forma apud Aristotelem non habet generationem et corruptionem, nisi accidentaliter per generationem et corruptionem compositi. Et cum homo consideraverit hoc fundamentum, nullus error accidit sibi. Imaginatio ergo creationis formarum inducit homines ad ponendum formas creantes esse. » — Patet igitur quod non aliter potest tolli creatio, secundum viam Commentatoris, nisi quia forma, etsi sit aliud a materia, non tamen est aliquid præcisum, per se attingibile aliqua actione, etiam intellectus, secundum eum, alibi. Et ideo deducit Themistium, ponentem formam esse aliud in materia, ad hoc inconveniens, quod habet ponere formas creantes, ac per hoc formam creari. Confirmatur secundo. Nam, 7. *Metaphysicæ,* commento 27, dicit sic : « Necesse est, cum declaratum sit quod ex forma simplici non est generatio, nec materia habet generationem, ut omne generabile sit divisibile in duas partes ratione, non tamen actu, scilicet in (β) materiam et formam. » Ubi clare dicit quod materia et forma sunt duæ partes non habentes realitates in actu, hoc est, præcisas; actus enim dividit et separat. Item, comm. 31, dicit : « Si illud quod generat subjectum formæ, esset aliud a generante formam, tunc subjectum et sua forma essent duo in actu; quod est impossibile. » — Hæc ille. — Ubi clare dicit propositum.

(α) *quasi.* — *quod* Pr.
(β) *in.* — Om. Pr.

Quarto arguit. Si materia et forma sunt duæ res diversæ, et una non est terminatio et entificatio alterius, sequitur necessario quod : vel una quantitas necessario erit in duobus subjectis, scilicet materia et forma; vel, si quælibet habet propriam quantitatem, unum et idem compositum erit duo quanta et duo corpora. Nec valet dicere quod forma intime illabitur materiæ : nam corpus gloriosum illabitur alteri corpori glorioso vel non glorioso; et tamen sunt corpora diversa.

Quinto adducit alias auctoritates Philosophi et Commentatoris. Prima est Philosophi, 12. *Metaphysicæ* (t. c. 14), ubi ait quod *materia non habet esse nisi secundum quod videtur* (α); *quoniam illud quod est secundum contactum et non* (β) *secundum ordinem, est materia et subjectum,* etc.; quod Commentator exponit, commento 14, dicens quod « essentia materiæ non est nisi ex continuatione ejus cum forma ut perficiatur ». Et infra dicit : « Materia non est ens per naturam intellectam de ea, sed per continuationem cum forma. » Nec accipit Commentator, ut dicit, continuationem quantitativam, sed entitativam, quæ non est aliud quam mutua indivisio relativa. Alia auctoritas est Commentatoris, 2. *de Anima,* comm. 7 : « Materia, inquit, non est nisi per formam. Et si materia et forma essent in composito exsistentes in actu, tunc compositum non diceretur unum, nisi sicut dicitur de rebus quæ sunt secundum contactum et ligamentum. Modo autem, quia materia non differt a forma in composito, nisi in potentia; et compositum non est ens in actu, nisi per formam; tunc compositum non dicetur unum, nisi quia sua forma est una. »

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

Ad argumenta Aureoli. — Quantum ad tertium articulum, dicitur ad rationes. Et

Ad primam quidem, dicitur quod esse quod forma dat materiæ vel potius toti composito, est aliud ab ipsa forma, et aliquid absolutum, distinctum realiter a materia et forma, et a composito, sicut frequenter dicit beatus Thomas, specialiter 2. *Contra Gentiles,* cap. 54, ubi sic dicit : « Non est autem ejusdem rationis compositio ex materia et

(α) *videtur.* — *unitur* Pr.
(β) *non.* — Om. Pr.

forma, et ex substantia et esse, quamvis utraque sit ex actu et potentia. Primo quidem, quia materia non est ipsa substantia rei : nam sequeretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui naturales opinabantur; sed materia est pars substantiæ. Secundo autem, quia ipsum esse non est proprius actus materiæ, sed substantiæ totius. Esse enim est actus illius de quo possumus dicere quod sit. Esse autem non dicitur de materia, sed de toto. Unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod est. Tertio, quia nec forma est ipsum esse, sed se habet ad esse sicut lux ad lucere et albedo ad album esse. Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma, forma dicitur esse essendi principium, quia est complementum substantiæ, cujus actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subjectum luminis. Unde in compositis ex materia et forma, nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse; forma tamen potest dici quo est, secundum (α) quod est essendi principium; ipsa autem tota substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo denominatur substantia ens. In substantiis autem intellectualibus, quæ non sunt ex materia et forma compositæ, sed in eis (β) ipsa forma est (γ) substantia subsistens, forma est quod est; ipsum autem esse est actus et quo est. Et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiæ, quæ scilicet est ex substantia et esse, quæ a quibusdam dicitur ex quod est et quo est, vel ex quod est et esse. In substantiis autem compositis ex materia et forma, est duplex compositio actus et potentiæ : prima quidem, ipsius substantiæ, quæ componitur ex materia et forma; secunda vero, ex ipsa substantia jam composita et esse, quæ etiam potest dici ex quod est et esse, vel ex quod est et quo est. Sic igitur patet quod compositio actus et potentiæ est in plus quam compositio materiæ et formæ. Unde materia et forma dividunt substantiam materialem; potentia autem et actus dividunt ens commune, etc. » Similia dicit, 1 p., q. 50, art. 2, in solutione tertii, et in multis aliis locis; specialiter in tractatu *de Natura accidentis*, sicut allegatum fuit superius, dist. 13, ubi agebatur de inseparabilitate materiæ a forma : ibidem enim dicit quod esse de quo loquimur, primo est actus compositi, secundo formæ, denique materiæ.

Istis præsuppositis, dicitur ad improbationes hujus responsionis, pro quanto tangunt propositum. — Et *ad primam*, dicitur quod in composito actualiter exsistenti, sunt tres realitates, scilicet materia, et forma, et esse. Sed negatur consequentia ibidem facta, qua infertur quod illæ tres deberent diffinire compositum. Et causa est, quia illud esse accidit composito et cuilibet creaturæ subsistenti, tanquam exsistens extra rationem ejus; et ideo non ponitur in diffinitione alicujus creaturæ, cum non sit pars essentiæ creatæ. — *Ad secundam*, negatur consequentia : quia esse præsupponit formam tanquam priorem naturaliter in genere causæ materialis vel subjecti, licet sit prius forma in genere causæ formalis vel actus; et ideo impossibile est quod detur alicui esse, et non forma, vel quod non habeat formam. — *Ad tertiam*, similiter negatur consequentia; quia forma se habet ad illud esse, non sicut causa efficiens, sed potius sicut susceptivum vel pars susceptivi, illo modo quo diceretur quod diaphaneitas dat lucere vel esse lucens, quia est ultima dispositio ad suscipiendum actum illum. Conceditur tamen quod forma aliquo modo potest dici ratio causandi esse, quia causa efficiens non dat esse nisi dando formam, ad quam sequitur esse per modum naturalis sequelæ. — *Ad quartam*, negatur consequentia; quia posterius non potest absolvi a priori. Nec valet similitudo de sigillo et figura per sigillum impressa; quia figura illa non præsupponit sigillum, illa naturali præsuppositione qua esse præsupponit formam. Sigillum enim se habet ad figuram solum in genere causæ efficientis, non autem in genere subjecti vel formæ. Forma vero se habet ad esse de quo loquimur, primo, ut susceptivum, vel dispositio susceptivi; non quidem sicut subjectum accidentis communis, sed sicut accidentis proprii, in cujus diffinitione ponitur : nam si esse diffiniretur, in ejus diffinitione poneretur forma, cum esse nihil aliud sit quam actus, quem forma dat suæ materiæ vel subjecto. Et sic esse sequitur formam, sicut propria passio suum subjectum, licet esse non sit proprie accidens, sed habet modum accidentis. Hoc ergo modo se habet forma ad ipsum esse in creatis, scilicet sicut susceptivum actus essendi, vel sicut dispositio et ratio susceptivi; quia impossibile est aliquid (α) capere esse, nisi sit forma vel habens formam. Secundo, forma se habet ad esse, sicut forma et (β) illativum formale, ad quod sequitur esse naturali consequentia, sicut ad suum naturale et necessarium antecedens, et sicut proprius effectus ad suam causam, non quidem effectivam, sed formalem; ad quam semper sequitur, nisi forte impediatur per hoc quod forma continetur in alio, sicut pars in toto vel in supposito perfectiori : tunc enim a tali forma non flueret esse, sed tam forma quam sua materia essent per esse totius vel suppositi in quo sunt; cujus exemplum est duplex : primum est de anima humana in Christo; secundum est de forma

(α) *nec etiam ipsum esse; forma tamen potest dici quo est, secundum.* — *sed* Pr.
(β) *est.* — Ad. Pr.
(γ) *est.* — *et* Pr.

(α) *aliquid.* — *aliquod* Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.

partis nondum divisæ a toto. Et de hoc forte alias dicetur. Et ideo tam impossibile est tale esse causari sine forma, sicut hominem sine anima. Tanta enim necessitate forma antecedit ad esse, sicut ad compositum vel essentiam ex materia et forma compositam. Sciendum tamen est quod compositi esse dupliciter solet capi. Primo modo, pro esse essentiæ; et tale esse est a forma sicut totum a sua parte, sicut esse ignem vel igneitas est a forma ignis. Secundo modo, sumitur pro esse actualis exsistentiæ; et tale esse est a forma, non sicut totum a sua parte, sed sicut a dispositione prærequisita, et sicut a naturali antecedente, et sicut a ratione essendi modo præexposito. Sic ergo forma dat composito duplex esse, scilicet esse essentiæ, et esse actualis exsistentiæ; sed materiæ forma dat quidem esse exsistentiæ, non autem esse essentiæ, quia essentia materiæ non constituitur per formam. Si ergo quæritur quæ sit participatio formæ a materia, dicitur quod esse actualis exsistentiæ, vel ipsa forma participata.

Ulterius sciendum quod ad hoc argumentum aliter respondet Gregorius de Arimino (dist. 12, q. 1). Concedit enim quod forma non dat materiæ aliquod esse distinctum a se. — Et cum concluditur quod forma est esse materiæ et ejus entificatio (α); — dicit quod « istud potest intelligi dupliciter. Uno modo, secundum constructionem (β) intransitivam, ut sit sensus, Forma est esse materiæ, id est, esse quod est materia; et (γ) in hoc sensu propositio est falsa. Nec sequitur ex datis; quoniam non sequitur : forma non dat materiæ aliquod esse a se distinctum; igitur forma est materia. Præterea, in hoc sensu propositio est contra arguentem; quia sequitur : forma est materia; igitur forma et materia non sunt duæ entitates; cujus oppositum ipse ponit. Alio modo potest intelligi secundum constructionem (δ) transitivam; et tunc est vera : nam forma utique est esse materiæ, sicut actus et perfectio est esse sui perfectibilis. Ex hoc autem sensu non sequitur quod sit indistincta a materia; sed oppositum : nam quælibet perfectio est distincta a suo perfectibili ». — Hæc ille. — Sed ista responsio est contra mentem sancti Thomæ, scilicet quod forma sit esse materiæ, quocumque modo hujus distinctionis sumatur; nisi forte ad hunc sensum illa propositio concedatur, scilicet : quod forma est esse materiæ, id est, trahit materiam ad hoc quod sit pars hujus naturæ specificæ vel illius, et constituit eam in certa specie quæ dicitur esse essentiæ; vel quia dat sibi esse exsistentiæ, aut aliquam ejus participationem, aut habitudinem ad illud esse.

Ad secundum dicit Gregorius quod « formam dicere propriam rationem et naturam determinatam, potest dupliciter intelligi. Uno modo, quod dicat seu quod sit natura integra determinata et perfecta; et istud est falsum. Alio modo, quod sit quædam natura partialis propria, et determinata, et præcisa a materia; et istud est verum. Et si sic sumatur antecedens, nego consequentiam.

« Nec probatio primæ partis valet. Nam expresse patet quod procedit ac si forma esset quædam natura perfecta et specifica, habens perfectam diffinitionem, et materia esset quoddam ens extrinsecum illi naturæ specificæ; quod non conceditur. Nec sequitur : forma non est natura integra, perfecta, distincta a materia; igitur non est natura partialis distincta a materia. Præterea. Quis non videat quod per illa verba : Et non est in eo ens additum suo enti, non minus posset inferri quod materia non sit aliud a forma, et quod ipsa forma et materia non sint duæ entitates; quæ tamen ambo arguens concedit; quam possit (α) inferri quod non sint ad invicem distinctæ. Neutrum tamen ad intentionem Commentatoris, ut hic negatur, inferri potest.

« Ad probationem consequentiæ pro altera parte, dico sicut dictum est ibi per Philosophum. — Et ad primam auctoritatem in contrarium, dicitur primo, quod ista (β) potest trahi contra inducentem eam. Nam Commentator (8. *Metaphysicæ*, comm. 15) dicit quod non largitur ei multitudinem; et sic igitur nec dualitatem; et per consequens materia et forma non sunt duæ entitates. Respondetur tamen pro eo et pro me, quod ideo Commentator dicit quod non largitur ei multitudinem, quia materia et forma non sunt duo quædam in actu, isto modo scilicet quod quælibet sit secundum se unum hoc aliquid, et neutra sit perfectio alterius, nec reliqua sit potentia perfectibilis per aliam; nam materia est entitas incompleta, perfectibilis per formam, et constituens cum illa naturam integram et perfectam, et per consequens totam, quia totum et perfectum idem sunt, 3. *Physicorum* (t. c. 64). Et hoc est quod vult dicere Commentator, cum ait quod largitur ei, scilicet materiæ, perfectionem, quæ est forma et perfectio ejus, quoad esse perfectum et totum; et hoc declaratur per illud quod immediate sequitur : hoc enim est unum in actu, hoc, inquam, totum quod consurgit ex materia et forma. — Ad aliam auctoritatem, cum dicit quod qui ponit quod anima et corpus sunt duo, etc.; dicitur quod intelligit duo diversa in actu, scilicet isto modo quod quodlibet eorum sit secundum se hoc aliquid, et neutrum sit perfectio alterius. Et quod ita intelligat, patet per illud quod statim sequitur (ibid., comm. 16) : « Qui autem, inquit, dicit quod anima est perfectio corporis, et quod corpus non exsistit sine anima, non

(α) *entificatio.* — *certificatio* Pr.
(β) *constructionem.* — *constitutionem* Pr.
(γ) *et.* — Om. Pr.
(δ) *constructionem.* — *constitutionem* Pr.

(α) *quam possit.* — *quod possint* Pr.
(β) *ista.* — *ita* Pr.

sunt apud eum duo diversa, » scilicet illo modo præmisso, secundum quem oportet dare causam ligamenti earum. Nunc autem sic dico quod anima et corpus sic sunt duo, quod tamen anima est perfectio corporis; et ideo non remanet, nisi conclusio illa. Sed numquid sequitur : anima est perfectio corporis; igitur anima non est distincta a corpore? Puto quod quilibet habens rectum judicium, diceret quod non; sed quod oppositum sequitur. — Quod autem additur, quod corpus et anima sicut materia et forma sunt unum, scilicet compositum, concedo. Sed istud non infert quod non sint ad invicem distinctæ modo prædicto. — Per idem patet ad illud quod allegat de 3. *Cœli*. Nam Commentator loquitur ad sensum superius datum. — Et cum addit iste arguens, quod, si materia et forma dicerent rationes præcisas et determinatas, utraque esset actus, etc.; — dicitur quod non est verum, si dicerent, sicut et dicunt, naturas partiales, perfectibilem et perfectivam, ut dictum est. »

Ista est responsio Gregorii, et potest breviter colligi ad mentem sancti Thomæ sub aliis verbis, servato tamen quasi eodem sensu, saltem in parte. Dicamus igitur quod aliqua esse diversa vel distincta, contingit dupliciter : uno modo, quia sunt distincta in esse vel secundum esse actualis exsistentiæ; secundo modo, quia sunt distincta secundum esse essentiæ. Hoc supposito, dicitur quod omnia dicta Aristotelis et Commentatoris præallegata currunt contra primum sensum; qui falsus est, si ad propositum applicetur. Falsum enim est quod anima et corpus, vel materia et forma, sint distincta quoad tale esse, cum per idem esse sit totum compositum et ejus partes. Sed dicta Commentatoris et Philosophi non procedunt contra secundum sensum, qui verus est in proposito. Nam materia et forma sunt distincta, loquendo de esse essentiæ, quia diversas essentias habent, licet partiales et incompletas; quod ostendit diversa descriptio utriusque, et diversæ passiones, et conditiones, aut proprietates, eis attributæ. Item, valde mirabile est de isto arguente, qui, secundum quod allegatum est in præcedenti quæstione, multum laborat ad probandum quod corpus habet suam intrinsecam actualitatem aliam ab anima et præter animam, et vult quod anima habet subjectum ens in actu, et quod anima movet corpus sicut motor distinctus a suo mobili; et nunc conatur probare omnimodam indivisionem inter animam et corpus. Item, ipse ponit plures formas in eodem composito, et multa dissonantia eis quæ hic dicit.

Ad tertiam rationem dicit Gregorius quod « illa manifeste cogit suum factorem dicere quod per generationem nulla omnino forma, nec aliqua nova realitas, sit in materia, cujus nulla pars præfuerit; et per consequens, quod nulla omnino entitas, parva vel magna, est secundum se totam, aut secundum aliquam partem vel gradum ejus, noviter in materia : alioquin daretur aliqua realitas nova, cujus nulla pars omnino præcessit; et per consequens, secundum arguentem, illa esset creata; quod vitare nititur. Quod autem nulla omnino realitas sit in materia per generationem, cujus nulla pars præfuerit, falsum est. Præterea. Sicut per hanc rationem nititur probare quod forma non sit entitas a materia distincta et præcisa, ita probaretur quod forma non esset ulla realitas vel entitas alia a materia, et quod ipsa et materia non sunt duæ. Si enim sunt duæ, ipsa forma quæ non est materia nec includit materiam, utique creabitur, secundum eum; quoniam nulla pars ejus præfuit, et ipsa de non esse ad esse exivit; et tamen ipse concedit quod materia et forma sunt duæ entitates, et quod forma est aliud a materia. — Et si dicas quod ipse ait quod est aliud a materia, sed non præcisum ab ea : — Aut intelligit quod non sit præcisum ab ea, sic quod non est entitas quæ sit idipsum quod est, quod etiam sit materia vel in materia; et (α) tunc incompossibilia implicantur, dicendo quod est aliud, et non præcisum : idem enim valet, ac si diceretur quod est aliud, et non aliud. Vel ideo dicit quod non est præcisum, quia non est aliquid secundum se hoc aliquid, quasi secundum se subsistens, et non perficiens materiam et cum ea constituens aliquid per se unum hoc aliquid; et tunc frustra laborat in hoc, cum non detur oppositum ab aliquo. Cum hoc tamen stat quod forma sit entitas distincta a materia, perficiens eam, et cum ipsa unam per se substantiam compositam constituens. — Ad rationem autem ejus, respondetur quod, si per creari intelligat idem quod fieri, nullo ejus intrinseco præsupposito, et omne illud dicatur fieri quod exit de non esse ad esse, sive accipiat esse per se, sicut substantiæ per se subsistentes, sive in alio, sicut accidentia et formæ substantiales, quemadmodum ipse videtur uti istis vocabulis in proposito, concedo sibi quod forma creatur. Sed non sic acceperunt sancti et philosophi creari, cum negaverunt aliquid posse creari a creatura. Auctoritas autem Commentatoris non facit ad propositum; quia Commentator ibi accipit creationem pro actione, non prout distinguitur contra generationem specialiter, et contra alias actiones naturales. Et istud patet; quia nec Themistius in generationibus illorum animalium de quibus loquitur, posuit aliquid proprie creari, nec Commentator hoc infert contra eum, nec imponit sibi quod senserit hoc; quinimmo satis cito post, opinionem Themistii connumerat inter eas quæ non posuerunt creationem proprie dictam. Qualiter autem Themistius in illo dicto suo erraverit, et Commentator improbet eum, non est opus ad præsentem difficultatem disserere. Alia autem auctoritas non juvat arguentem; quia Commentator intelligit quod non sunt duæ partes in

(α) *et*. — Om. Pr.

actu, modo supra posito; quod conceditur. » — Hæc Gregorius in forma; et bene, secundum sua principia.

Secundum principia vero sancti Thomæ, dicendum est quod nulla forma non subsistens, vere ac proprie creatur, nec proprie fit, nec proprie producitur. Cujus ratio est, quia, ut sæpe dictum est, juxta determinationem sancti Thomæ, nulli tali formæ proprie convenit esse, et consequenter nec proprie fieri. Et ideo solutio quam arguens recitat contra se, bona est. — Et tunc ad primam impugnationem, dicitur quod peccat per fallaciam secundum non causam ut causam. Non enim causa quare compositum fit, et non partes ejus, est illa quæ ibi assignatur false, scilicet quia compositum est entitas terminata, præcisa, etc., et materia et forma sunt entitates interminatæ, impræcisæ; sed ideo, quia, licet sint (α) tres entitates, scilicet materia et forma et compositum, tamen nulli earum proprie et per se debetur esse nisi composito. Unde patet quod arguens assumit multa falsa : primum est, quod secundum distinctionem entitatum sunt distinctiones productionum; secundum est, quod figura sphærica non sit alia et præcisa entitas a cupro; tertium est, quod per generationem non acquiratur multitudo entitatum. Primum quidem falsum est, quia eadem productio potest terminari ad compositum includens multas entitates, dum tamen habeant unicam exsistentiam, vel unicum esse actualis exsistentiæ, et illæ entitates habeant alium et alium ordinem ad illam exsistentiam. Secundum similiter falsum est, quia figura et cuprum sunt diversæ entitates, licet conveniant in uno esse exsistentiæ. Tertium denique falsum est, quia generatio ponit aliquam novam entitatem, distinctam a materia secundum esse essentiæ, licet non distinctam a materia secundum esse actualis exsistentiæ; et sic est ibi multitudo entitatum, sed non exsistentiarum. — Ad confirmationem, dicitur quod, si (β) Themistius ita fatue loquebatur sicut imponit sibi Commentator, merito derisibilis erat, utputa ponens, ad constitutionem compositi per se entis et per se unius, concurrere diversas entitates subjecti, et cum diversis exsistentiis. — Ad aliam confirmationem, patet per idem; quia arguens false exponit Commentatorem. Nam Commentator pluralitatem et distinctionem in actu vocat pluralitatem exsistentiarum; non autem solam pluralitatem entitatum, quæ, licet differant secundum esse essentiæ, dormiunt tamen sub eadem exsistentia. Et secundum istum modum dicitur ad omnes consimiles auctoritates.

Ad quartam rationem dicitur dupliciter: — Primo, secundum Gregorium, qui dicit quod de ista quarta ratione multum miratur « quod arguens non advertat quomodo militat contra eum, qui ponit inter formam et materiam dualitatem; et quomodo non videt quod, si materia et forma sunt duæ entitates, et sua probatio sit sufficiens, necessario arguitur quod unum accidens sit in duobus subjectis ». Ulterius respondet pro se, et pro arguente, « negando consequentiam ». Nam dicit quod « sola materia est subjectum primum et adæquatum quantitatis; ideo non sequitur quod quantitas sit in duobus subjectis ». Quamvis multi, ut dicit, « non habeant pro inconvenienti, quod sit in duobus subjectis partialibus indistantibus et constituentibus aliquid per se unum, sicut sunt materia et forma; non autem duo corpora gloriosa vel non gloriosa. » — Hæc ille. — Secundo, responderetur, juxta principia beati Thomæ, negando consequentiam, sicut negat eam Gregorius, sed alia ratione. Dicitur enim quod quantitas non inhæret materiæ, neque formæ, sed toti composito, quod est tertia entitas distincta a materia, et a forma, et ab utroque; et ideo argumentum nullius est efficaciæ, nec apparentiæ.

Ad quintam dicit Gregorius quod « prima auctoritas est contra allegantem. Tum quia omne quod continuatur alicui, distinguitur (α) ab illo; unde nec materia continuatur sibiipsi, nec forma sibimet continuatur. Tum quia ubi iste allegando ponit hunc terminum *formam*, Commentator ponit aliud, quod est relativum diversitatis; quod, quia supponit ibidem pro forma, sicut arguens bene intellexit, sequitur quod forma sit distincta a materia, ex verbis Commentatoris. Pro tanto autem Commentator dicit quod materia est ens per continuationem cum alio, scilicet cum forma; quia, secundum eum, non potest exsistere sine forma, non quia indistincta sit a forma, ut arguens dicit. Aliter etiam Commentator exponit, scilicet per continuationem, id est, per compositionem; et secundum etiam illam expositionem, arguitur distinctio entitativa (β) formæ a materia ». — Hæc Gregorius, et bene. — Potest etiam dici, secundum præmissa, quod ideo Commentator dicit materiam esse ens per continuationem, quia non habet esse exsistentiæ actualis, nisi compositione sui cum forma; non autem quod habeat suam entitatem, et esse essentiæ a forma, quia tunc quot formis componeretur, tot entitates et essentias haberet, sicut habet diversa esse exsistentiæ secundum diversitatem formarum quibus unitur; quod falsum est. Ad aliam auctoritatem de 2. *de Anima*, patet quid dicendum sit ex prædictis.

Ad argumentum in pede quæstionis, dicitur negando consequentiam. Et ad probationem, dicitur quod aliqua esse duo in actu, vel distincta, potest intelligi dupliciter : primo modo, ut intelligatur distinctio actualitatis eorum; secundo modo, ut

(α) *in.* — Ad. Pr.
(β) *si.* — Om. Pr.

(α) *distinguitur.* — *dicitur* Pr.
(β) *distinctio entitativa.* — *dicendo entitative* Pr.

intelligatur actualitas distinctionis. Exemplum primi est de duabus formis realiter distinctis, et de compositis habentibus diversas formas, et de materiis subjectis diversis formis. Talia enim possunt dici actu duo, vel actu distincta, propter distinctionem actualitatum, quia alia est actualitas in hoc et in illo. Et quæ sic sunt actu duo, vel distincta, nunquam constituunt aliquid per se unum. Exemplum vero secundi est de qualibet potentia et suo actu, et de qualibet materia respectu suæ formæ qua perficitur. Talia enim sunt duo in actu, non quod habeant duos actus, sed quia eorum dualitas et distinctio est in actu : quia unum talium est actu, sicut actus vel forma dicitur esse actualiter; aliud vero, puta potentia, vel materia, potest dici actu esse sicut aliquid habens actum. Et sic quodibet potest dici actu. Et cum hoc non sit illud, nec pars illius, sequitur quod hoc actualiter est distinctum ab illo, et quod eorum distinctio est actualis. Et ex talibus duobus vel distinctis in actu potest constitui unum per se. — Gregorius autem ad hoc argumentum sic dicit : « Ens actu vel entitas actu potest sumi dupliciter : primo modo, pro omni illo de quo contingit per propositionem de inesse et de præsenti vere enuntiare esse dicendo, Hoc est; secundo modo, pro eo solum quod non solum est actu primo modo, immo, ultra (α) hoc, est quoddam hoc aliquid, id est, integra essentia et perfecta in specie vel perfectio alterius, cum illo perfectam essentiam in determinata specie constituens. Et per oppositum, ens in potentia potest sumi dupliciter, opposite duplici modo essendi actu prædicto. » Hoc supposito, dicit ad argumentum, quod, « si in consequente sumatur entitas in actu, primo modo, consequentia non valet. Si autem secundo modo, conceditur ipsum consequens. Et in secundo sensu loquendo de ente in actu, procedit probatio consequentiæ. Nam ita expresse accipit Philosophus. Ita enim præmittit ibi (7. *Metaphysicæ*, t. c. 48) : *Palam*, inquit, *quia nullum communiter prædicatorum significat hoc aliquid, sed tale. Sin autem*, supple, si significat hoc aliquid, *alia quoque multa accidunt*, supple, impossibilia, *et tertius homo;* et hoc est impossibile quod accidit. Et statim addit aliam probationem (t. c. 49) : *Amplius*, inquit, *est, et ita manifestum*, scilicet quod dictum est. *Impossibile est enim substantiam ex substantiis esse inexsistentibus sic ut actu; duo namque sic* (β) *actu non sunt unum in actu*. Ubi notanda est illa determinatio *sic*, quia non absolute dicit, *inexsistentibus actu*, neque *duo namque actu*, sed utrobique addit *sic*, ut denotaret modum illum exsistendi actu, de quo præmisit, scilicet ut quoddam hoc aliquid secundum se; quæ enim sic sunt duo actu (γ), non sunt unum actu. Sed materia et forma non sic sunt duo actu, ut (α) dictum est. » — Hæc ille. — Et satis conformiter ad prædicta; quia etiam ipse concederet quod materia et forma sunt duo actu, non propter dualitatem actualitatum, sed propter actualitatem dualitatis. Item, potest dici quod dualitas entitatum non repugnat constituentibus (β) unum per se, sed solum dualitas exsistentiarum. Modo materia et forma, licet habeant distinctas entitates, non tamen duas exsistentias, sed unam.

Et hæc de quæstione; de qua benedictus Deus. Amen.

(α) *ultra*. — *vult* Pr.
(β) *sic*. — *sicut* Pr.
(γ) *actu*. — Ad. Pr.

DISTINCTIO XVII.

QUÆSTIO I.

UTRUM ANTE GENERATIONEM COMPOSITI SUBSTANTIALIS PRÆCEDAT ALIQUID FORMÆ PER GENERATIONEM INDUCENDÆ.

CIRCA decimamseptimam distinctionem (γ) secundi *Sententiarum*, quæritur : Utrum ante generationem compositi substantialis præcedat aliquid formæ per generationem inducendæ.

Et arguitur quod sic. Quia Deus indidit materiæ rationes seminales. Sed illæ non sunt aliud, ut videtur, nisi quædam inchoatio formæ in esse diminuto, præcedens formam completam. Igitur, etc. Major patet per Magistrum, 2. *Sentent.*, dist. 18. Minor probatur; quia non apparet quid aliud essent illæ rationes seminales.

In oppositum arguitur sic. Si aliquid formæ præcederet in materia ante ejus complementum quod per generationem accipit, tunc forma substantialis non esset entitas simplex, sed habens partem et partem. Consequens est falsum. Igitur et antecedens.

In hac quæstione erunt tres articuli. In quorum primo ponentur aliquæ conclusiones. In secundo adducentur objectiones. In tertio dabuntur solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit hæc

Prima conclusio : Formæ substantiales non præ-

(α) *actu, ut*. — *ut actu* Pr.
(β) *constituentibus*. — *constitutionibus* Pr.
(γ) *distinctionem*. — Om. Pr.

exsistunt in materia actu, secundum se totas, nec secundum aliquam sui partem, ante productionem compositi.

Hæc conclusio est de mente sancti Thomæ, 1 p., q. 45, art. 8, ubi sic dicit : « Quidam posuerunt formas non incipere per actionem naturæ, sed prius in materia extitisse, ponentes latitationem formarum. Et hoc accidit eis ex ignorantia materiæ; quia nesciebant distinguere inter potentiam et actum. Quia enim formæ præexsistunt in materia in potentia, posuerunt eas simpliciter præexsistere. Alii vero posuerunt formas acquiri et causari ab agente separato, per modum creationis; et secundum hos, cuilibet operationi naturæ adjungitur creatio. Sed hoc accidit eis ex ignorantia formæ. Non enim consideraverunt quod forma naturalis corporis non est subsistens, sed quo aliquid est; et ideo, cum fieri et creari non conveniat proprie nisi rei subsistenti, formarum, nec est fieri, nec est creari, sed concreata esse. Quod autem proprie fit ab agente naturali, est compositum, quod proprie fit ex materia. Unde in operationibus naturæ non admiscetur creatio; sed supponitur ad operationem naturæ. » — Hæc ille.

Simile ponit, *de Potentia Dei,* q. 3, art. 8, ubi sic dicit : « Circa hanc quæstionem, scilicet utrum creatio admisceatur operibus naturæ, fuerunt diversæ opiniones. Quarum omnium videtur fuisse radix, unum et idem principium, scilicet quod natura non potest ex nihilo aliquid facere. Ex hoc enim aliqui crediderunt quod nulla res fieret aliter nisi per hoc quod extrahebatur a re alia in qua latebat; sicut de Anaxagora narrat Philosophus, 1. *Physicorum* (t. c. 32, 33) : qui ex hoc videtur fuisse deceptus, quia non distinguebat inter potentiam et actum. Putabat enim oportere quod actu præexsisteret, illud quod generatur. Oportet autem quod præexsistat potentia, et non actu. Si enim non præextiterit potentia, fieret ex nihilo. Si vero præextiterit actu, non fieret; quia quod est, non fit, etc. » Vide totum. — Item, in solutione decimi : « Forma, inquit, præexsistit in materia imperfecte : non quod aliqua pars ejus sit ibi in actu, et alia desit; sed quia tota præexsistit in potentia, et postmodum (α) tota producitur; nec perficitur esse formæ in materia alio exteriori addito, quod in potentia materiæ non esset. » — Item, in solutione duodecimi, dicit : « Esse in potentia et esse in actu non dicunt diversos modos accidentales, ex quorum diversitate alteratio proveniat, sed substantiales. Nam et substantia dividitur per potentiam et actum, sicut et quodlibet aliud genus. » — Hæc ibi.

Item, 2. *Sentent.*, dist. 18, q. 1, art. 2, ubi sic dicit : « Quid sint secundum rem rationes seminales, a diversis diversimode assignatur. Quidam enim dicunt quod forma speciei non recipitur in materia, nisi mediante forma generis; adeo quod est alia forma numero per quam ignis est ignis, et per quam ignis est corpus. Illa ergo forma generalis, incompleta, ratio seminalis dicitur; quia per talem formam inest materiæ quædam inclinatio ad recipiendum formas specificas. Hoc autem non potest esse verum; quia omnis forma quæ advenit post aliquod esse substantiale, est forma accidentalis. Si enim post esse substantiæ constitutum advenit, ergo, ea recedente, adhuc manet individuum (α) in genere substantiæ; quod est contra rationem formæ substantialis, ut dicitur in 2. *de Anima* (t. c. 8). Et præterea, cum omnis forma det aliquod esse, et impossibile sit unam rem habere duplex esse substantiale, oportet quod, si prima forma substantialis adveniens materiæ det sibi esse substantiale, quod secunda superveniens det esse accidentale. Et ideo non est alia forma qua ignis est ignis, et qua est corpus, ut Avicenna vult. Et si Commentator in 2. *Metaphysicæ,* dicat genus non esse materiam, sed formam, non tamen ultimam, hoc non dicitur ad significandum ordinem formarum secundum rem, sed secundum rationem; quia genus, quamvis significet totum, ut Avicenna dicit, significat tamen ut indistinctum; et ita propinque se habet ad rationem materiæ. Et præterea, sequeretur quod res significata per genus, esset pars speciei constitutæ per formam superadditam; et ita de specie prædicari non posset. Nec etiam hoc contingit secundum intentionem Augustini : quia ex virtute formæ generalis non necessario sequitur forma specialis; unde non est talis virtus, secundum quam necesse sit fieri, sed secundum quam possit fieri. Ideo alii dicunt quod, cum omnes formæ, secundum Philosophum, de potentia materiæ educantur, oportet ipsas formas præexsistere in materia incomplete, secundum quamdam quasi inchoationem; et quia non sunt in esse suo perfectæ, non habent perfectam virtutem agendi, sed incompletam; et ideo non possunt per se exire in actum, nisi sit agens exterius, quod excitet formam incompletam ad agendum, ut sic cooperetur agenti exteriori : aliter enim non posset esse naturalis generatio, sed violenta; quia, ut in 3. *Ethicorum* (cap. 1) dicitur : *Violentum est cujus principium est ab extra, nil conferente vim passo.* Has ergo virtutes incompletas in materia præexsistentes, rationes seminales dicunt; quia sunt secundum esse incompletum in materia, sicut virtus formativa in semine. Hoc autem non est verum; quia, quamvis formæ educantur de potentia materiæ, illa tamen potentia materiæ non est activa, sed passiva tantum. Sicut enim Commentator dicit, 8. *Physicorum :* Sicut (β) in motu locali oportet esse aliud movens,

(α) *postmodum.* — *post motum* Pr.

(α) *individuum.* — *indicium* Pr.
(β) *Sicut.* — Om. Pr.

et aliud motum, ita etiam in motu alterationis; et ponit exemplum : quod, quando sanatur corpus naturaliter, cor est sanans, et alia membra sanata. Et sicut in corporibus simplicibus non dicimus quod sint mota ex se secundum situm, quia ignis non potest dividi in movens et motum, ita etiam non potest esse alteratum ex se, sic (α) quod aliqua potentia exsistens in materia, aliquo modo agat in ipsam materiam in qua est, educendo illam in actum; sed utrumque contingit in animatis, quia sunt mota secundum locum ex se, et etiam alterata propter distinctionem organorum, vel partium, quarum una est movens et alterans, et altera mota et alterata. Et ideo non hoc modo potest accipi virtus seminalis in aliis rebus sicut in habentibus animam. Non tamen sequitur, si in materia est tantummodo potentia passiva, quod non sit generatio naturalis; quia materia coadjuvat ad generationem, non agendo, sed inquantum est habilis ad recipiendum talem actionem; quæ etiam habilitas appetitus materiæ dicitur, et inchoatio formæ : non enim eodem modo omnes motus dicuntur naturales, ut in 2. *Physicorum* et in 1. *Cœli et Mundi* Commentator dicit; sed quidam (β) propter principium activum intus exsistens, ut motus localis gravium et levium, et quidam (γ) propter principium passivum, quod est secundum potentiam ab agente naturali natam in actum educi, ut in generatione et alteratione simplicium corporum; unde et natura dividitur (δ) in materiam et formam. Et ideo concedo quod in materia nulla est potentia activa, sed passiva pure; et quod rationes seminales dicuntur virtutes activæ completæ in natura cum propriis passivis, ut calor, et frigus, et forma ignis, et virtus solis, et hujusmodi, quæ dicuntur seminales non propter esse incompletum quod habeant, sicut virtus formativa in semine, sed quia rerum individuis primo creatis hujusmodi virtutes collatæ sunt per opera sex dierum, ut ex eis quasi ex quibusdam seminibus producerentur et multiplicarentur res naturales. » — Hæc ille.

Ex prædictis potest formari duplex ratio. Quarum prima talis est. Nihil capiens esse per generationem compositi, sicut terminus generationis, secundum se et quodlibet sui, præcedit secundum esse actu ipsam generationem compositi. Sed forma substantialis est hujusmodi. Igitur, etc. Secunda talis est. Nulla forma substantialis dans esse substantiale composito vel materiæ, compatitur secum in eadem materia aliam formam substantialem secundum esse actu. Sed forma præcedens generationem novi compositi, quæ per generationem illam abjicitur, dabat prius esse substantiale suo composito et suæ materiæ. Igitur nulla entitas formæ sequentis erat simul cum illa secundum aliquod esse actu in materia.

Secunda conclusio est ista : Non est inconveniens essentiam alicujus formæ substantialis, prius duratione fuisse in materia, quam daret esse composito vel materiæ.

Hanc conclusionem probabiliter pono, non tamen assertive, quia continetur in quodam tractatu, de quo dubito an sit sancti Thomæ, et intitulatur *de Natura materiæ,* ubi sic habetur (cap. 8) : « Nunc restat ostendere quomodo possibile sit essentiam alicujus formæ ponere in homine, sine eo quod sequatur ad eam aliquod esse substantiale. Ad hujusmodi igitur evidentiam, considerandum est quod proprium est substantiæ esse simpliciter; unde generatio quæ terminatur ad esse substantiale, est generatio simpliciter. Proprium vero accidentis est esse secundum quid; sicut generatio quæ terminatur ad esse rei sub forma accidentali, est generatio secundum quid. Esse autem simpliciter, est esse absolutum, et non dependens ab alterius esse sicut ei inhærens, licet omnia dependeant a Deo sicut a causa. Sic autem esse continet perfectam rationem essendi, secundum quod perfecta ratio entis reperitur in substantia, ut dicitur, 6. *Metaphysicæ.* Ad illud autem esse absolutum participandum, accedunt partes substantiæ, per quod trahuntur ad esse sui totius. Esse vero accidentium dependens est per modum inhærentis; unde accidentia non trahuntur ad genus illius cui inhærent. Ex quo patet differentia inter esse accidentis, et esse partium alicujus totius. Esse autem alicujus totius quandoque est proprius effectus Dei, scilicet quando res secundum omnia principia sua ducitur ex nihilo ad esse perfectum; sicut fuit in prima productione rerum, in qua causalitas extendebatur ad ipsam etiam materiam. Quandoque vero est effectus creaturæ, quando scilicet agens physicum agit ex suppositione subjecti, non producens totum id quod pertinet ad esse rei, sed tantum formam, transmutando materiam ad talem formam; ad materiam enim actio creaturæ (α) non se extendit. In hoc tamen convenit agens divinum cum physico, quod utrumque ad esse absolutum terminat suam actionem, quod est ultimum transmutationis sive simplicis emanationis, licet in simplici emanatione non sit prius et posterius nisi secundum intellectum tantum. Cum igitur esse absolutum sit terminus utriusque actionis, materiæ autem non est esse ut subjecti, quod est absolute, nec etiam formæ materialis, cum ipsa non sit ut habens esse, licet sit quo aliquid est, sicut materia est in quo aliquid est, neutra actio terminatur ad materiam, vel ad formam

(α) *sic.* — Om. Pr.
(β) *quidam.* — *quædam* Pr.
(γ) *quidam.* — *quædam* Pr.
(δ) *natura dividitur.* — *nulla dividuntur* Pr.

(α) *actio creaturæ.* — *creatura* Pr.

materialem, sed ad esse compositi, cujus est per se et absolute subsistere; de intellectu enim ejus est habere esse, quod non est de intellectu essentiæ. In tali autem composito, necessario est duplex compositio : una scilicet suppositi et essentiæ, quæ in re materiali differunt necessario, cum individuum in materialibus multa addat supra naturam speciei quæ essentiam tantum complectitur; alia compositio est totius rei et sui esse. In rebus autem immaterialibus creatis, altera tantum compositio invenitur, scilicet rei et esse. In ipsis igitur essentia non est habens esse per aliquid quod realiter a se differat, cum idem sit essentia et res quæ significatur ut habens esse. Et ideo in eis essentia est, non tantum tanquam principium quo aliquid dicitur esse, sed sicut habens esse absolutum non inhærens. In substantiis vero compositis et materialibus, in quibus essentia differt realiter (α) a supposito, essentia non habet esse nisi per suppositum, cujus est esse absolutum et simpliciter (β). Unde essentia in eis non est ut habens esse, sed ut reducta ad esse per suppositum.

« Si autem sit aliqua essentia formæ materialis, ad quam non sequitur suppositum aliquod et individuum, cujus est habere esse (γ) absolutum, ad quod terminetur actio producentis, possibile est ponere formam aliquam substantialem sine esse; sicut est ponere id quod est principium, sine relatione principii et sine principiato (δ). In immaterialibus autem non est invenire hoc quod dictum est, cum in eis non sit essentia quæ non sit suppositum; unde posita essentia, necessario ponitur esse quod est suppositi. Ad constitutionem autem suppositi materialis sive individui, quantitas terminata requiritur; quæ ubicumque fuerit, individuum necessario erit, cum ipsa sit principium et inseparabile signum individui. Omnes autem formæ elementares requirunt terminatas quantitates et diversas ab invicem; unde ubicumque fuerit forma elementaris, necessario erit suppositum, cujus est habere esse completum et terminatam quantitatem; unde formæ elementares non possunt simul esse in una re in essentiis suis. In mixtis autem rebus, in quibus forma non educitur de materia, quantitas non sequitur materiam in ordine ad talem formam, licet esse actu per eam in re habuerit; cum quantitas semper redeat in principium a quo originem sumpsit. Anima autem hominis non est quanta, nec per se nec per accidens; unde non repugnat in tali re (ε) ponere essentiam formæ a qua (ζ) dependeat quantitas secundum originem, sine tamen esse quod se habeat ad illam formam ut principiatum ad suum principium. Unde

(α) *realiter.* — *materialiter* Pr.
(β) *et simpliciter.* — *semper* Pr.
(γ) *esse.* — Om. Pr.
(δ) *principiato.* — *prædicamento* Pr.
(ε) *in tali re.* — *intelligere* Pr.
(ζ) *a qua.* — *ad quam* Pr.

tali essentiæ formæ ratio actus non competit, sicut nec materiæ (α); cum esse sit actus primus et communis, non solum formarum, sed etiam materiarum (β); unde sine esse non dicitur forma actus. Solum enim natura ipsius esse in substantiis impedit duas formas substantiales simul esse : quia esse substantiæ est simpliciter; unde quod advenit post, erit accidens. Esse etiam substantiæ se habet sicut unitas rei, quia unum et ens convertuntur; unde una res non potest habere duo esse substantialia, nisi amittat suam unitatem; unde in re composita ex substantia et accidente, non est unitas nisi secundum quid. Nihil igitur contradictionis sustinebimus, si ponamus in re aliquas formas substantiales, ad quas tamen esse non sequitur. Solum enim per naturam ipsius esse simpliciter quod in substantia reperitur, impeditur pluralitas formarum substantialium ejusdem rei. Unde quia certum est, et a philosophis ostensum, quod impossibile est ponere plura esse substantialia in una re, solum forma, ad quam esse sequitur, in ipsa re ponitur; aliæ vero ei non connumerantur. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio. In omni substantia quanta, oportet esse essentiam alicujus formæ substantialis, a qua originetur quantitas et super quam redeat et terminetur. Sed homo est substantia quanta. Ergo in homine est essentia alicujus formæ, a qua originetur quantitas et ad quam terminetur. Illa autem forma non est anima intellectiva, quæ nullo modo est quanta; ergo, præter eam, est in homine essentia alterius formæ, ad quam non sequitur esse et quæ non dat esse actu.

Quod autem talis forma possit postea dare esse materiæ vel supposito, ostendit postea ibidem per longum processum. Unde sic sequitur post verba prælibata : « Sciendum, inquit, quod materia est in potentia ad omnes formas quæ de ea educi possunt. Unde quanto magis ad plures earum simul accedit, tanto plus perficitur ejus potentia. Et ideo in elementis materia minime est perfecta; quia solum forma unius elementi perficitur simul; et si quando virtus formæ alterius elementi sibi adsit, hoc non est per modum manentis, sed per modum alterantis, sicut patet quod calor ignis agit in aerem ad inductionem formæ. In corporibus vero mixtis, magis perfecta est materia. Ibi enim, cum una forma mixti quæ dat esse tali mixto, sunt omnes formæ elementorum, virtute tantum, et non in essentia, quia quælibet earum requirit debitam et certam quantitatem. Unde, cum unum sit suppositum mixti et esse, una est ejus forma. Supra autem mixta tantum, sunt animata, et præcipue homo, cujus forma non producitur ex materia disposita per qualitates mixti. Unde conveniens est ut in animatis sint essen-

(α) *materiæ.* — *naturæ* Pr.
(β) *materiarum.* — *naturarum* Pr.

tiæ aliquarum formarum, sine tamen esse. Hoc enim est propinquissimum, in quo animata possunt transcendere simpliciter mixta, in perficiendo suam materiam in acquisitione plurium formarum simul. Videmus enim quod alio modo fit simplex ex mixto, et alio modo aliquid ex materia prima, etc. »

Post prædicta, ostendit quomodo elementa sunt in mixto; et verba ejus sunt supra recitata in quæstione de pluralitate formarum (dist. 15). Et ostenso quomodo miscibilia sunt in potentia propinqua actui, subdit : « Adhuc partes animatorum maxime sunt in potentia propinqua, alteratione tamen maxime distante a suo termino. Ex quo concluditur quod hæc propinquitas non est per dispositionem materiæ, nec per alterationem aliquam, cujus terminus sit inductio novæ formæ per essentiam; essentia enim formæ noviter induci non potest, nisi præcedente alteratione, cujus terminus est productio formæ de novo. Constat tamen quod in parte separata a toto sit forma substantialis. Unde, cum impossibile sit duo esse substantialia in una re ponere, nec per aliquam alterationem præcedentem pars in toto est in potentia maxime propinqua actui, nec forma de novo inducitur nisi per alterationem (unde nec cœlum, quod est agens universale respectu inferiorum, nec aliquod particularium agentium agit nisi alteret, et ideo cœlum est primum alterans, secundum Philosophum), necessario sequi videtur aliquam formam in parte rei ponere sine esse; et ideo partim est in potentia maxime propinqua actui : esse enim est maxime propinquum formæ, quia non requiritur ad hoc quod esse substantiæ proprium sequatur formam, nisi quod res per se ponatur, quod unica actione fieri (α) potest. (Cap. 9) :

« Ex prædictis igitur facile est videre triplicem differentiam potentiæ, in qua aliquid dicitur esse : scilicet potentiam materiæ in qua nihil est de isto quod de potentia educitur; secunda est potentia mixti vel materiæ quæ est in alteratione, in qua, licet non sit essentia formæ inducendæ, est tamen virtus; tertia (β) est potentia totius, secundum quam partes sunt in toto : quæ est maxime actui propinqua; unde in eis cum nihil sit agens ad proprium actum, ut est quando harmonia est perfecta, necessario erunt essentiæ formarum prope sua esse. Hoc autem scietur, si gradus et ordo rerum naturalium diligenter discutiatur. Sciendum igitur est quod communissimus unitatis (γ) modus repertus in rebus materialibus, est unitas continuitatis (δ); in omnibus enim rebus materialibus hæc unitas reperitur : primum namque accidens quod sequitur materiam, est quantitas. Super hanc autem unitatem, in diversis rebus, reperitur unitas suæ propriæ formæ, in quibusdam autem magis, in quibusdam minus perfecte, ut habetur, 5. *Metaphysicæ.* Unitas autem quantitatis in re reperta, maxime potentialis invenitur; quia omne continuum est unum in actu et multiplex in potentia : sicut lineæ partes non sunt aliqua duo actu, sed sunt unum actu, ipsa scilicet linea; sunt vero duo in potentia, et facta divisione fiunt in actu : sola enim divisio in continuis facit esse actu; unde in divisione lineæ non inducitur aliquid novi in ipsis divisis, sed eadem essentia lineæ, quæ prius erat actu una et multiplex in potentia, per divisionem est facta multa in actu. Est tamen hic similitudo cujusdam corruptionis; quia actus prior qui erat totius, ablatus est, et potentia ducta est ad actum posteriorem per solam divisionem. Consimile penitus reperitur in lapide, et in igne, et in omnibus generabilibus et corruptibilibus (α) inanimatis. Forma enim totius in eis, per quam habent unitatem suæ naturæ, super unitatem quantitatis, secundum totam rationem formæ est in qualibet parte talium rerum; unde, facta divisione, manet essentia ejusdem formæ in partibus ab invicem divisis : quælibet enim pars ignis est ignis, et quælibet pars lapidis est lapis. Est tamen in istis divisionibus quædam similitudo generationis (β) et corruptionis, non quod novæ formæ per talem divisionem inducantur; sed quia esse sive actus prior aufertur per ipsam divisionem, et potentia ducitur ad actum proprium. Super hæc autem sunt animata imperfecta, ut (γ) plantæ; et quædam etiam animalia imperfecta, ut sunt animalia annulosa. Et in ipsis iterum idem invenitur : quia, cum avellitur ramus ab arbore, non advenit nova forma vegetabilis, sed eadem essentia quæ una erat in arbore tota, et etiam actu una, simul erat multiplex in potentia, et per divisionem novum esse et actus alius et alius secutus est; similiter in animalibus annulosis est animal actu unum, sed est multiplex in potentia accidentali; unde, facta divisione, et remoto esse priori et unitate actus, sunt multa in actu. Et sic facile est videre quomodo essentia alicujus formæ est in potentia accidentali ad esse quod tamen nondum habet. Et hoc totum convenit, propter imperfectionem talium formarum; quia, cum sint sub uno actu, simul sunt sub potentia multiplici respectu diversorum esse, quæ acquiruntur eis sine aliqua corruptione in suis essentiis, sed sola divisione facta.

« In animalibus vero perfectis et præcipue in ho-

(α) *fieri.* — Om. Pr.
(β) a verbo *secunda* usque ad *tertia,* sic habet Pr. : *educendo potentiam mixti vel materiæ quæ est in alteratione in qualibet essentia formæ non sit virtus tamen.*
(γ) *unitatis.* — *veritatis* Pr.
(δ) *continuitatis.* — *continentis* Pr.

(α) *generabilibus et corruptibilibus.* — *generibus et corporibus* Pr.
(β) *generationis.* — *generis* Pr.
(γ) *ut.* — *et* Pr.

mine, forma quæ est una in actu, non est multiplex in potentia, ut per divisionem constituatur eadem essentia formæ sub diversis esse et diversis actibus; cum anima hominis non dividatur per se nec per accidens. Unde, cum in homine sit unitas continuitatis cujusdam, quod manifestum est tam in carne sua et in osse, quam in aliis membris quæ sibi conjunguntur propter ipsam naturam continuitatis, necessario erit in eo aliqua alia essentia formæ, quæ per solam divisionem a toto habeat esse actu. Hoc enim in omnibus continuis reperitur. Hæc enim est forma, respectu cujus quantitas sequitur materiam, super ipsam formam rediens; semper namque forma a qua quantitas dependet secundum originem, divisibilis est per accidens. Et hoc satis manifestum est; quia, cum partes hominis sint in eadem propinquitate ad per se esse sicut partes aliarum rerum imperfectarum, de quibus dictum est quod nulla nova essentia per divisionem introducitur, sed esse novum acquiritur, forma vero hominis dividi non potest, ut in ea acquirantur multa nova esse, necessario erit in eo alia essentia formæ suæ, quæ per solam divisionem esse acquirat. Sed in hoc est differentia inter perfecta animalia et imperfecta : quia in imperfectis animalibus illa essentia formæ non erat simpliciter sine esse, licet esset sine esse acquisito per divisionem; in perfectis vero sine esse simpliciter et sine esse sibi debito, quia duo esse substantialia simul impossibile est ponere in re una. Alia differentia est ex parte ipsius divisionis. Quia, cum dividi non possit nisi quod est actu quantum, quantitas autem in homine non est actu per formam respectu cujus sequatur materiam ut (α) rediens super formam, sed per animam solam a qua est totus actus qui est in homine, in igne vero et lapide quantitas est actu per formam quam ipsa quantitas sequitur in materia, inde est quod divisio, in homine, est in quantitate actu per animam; sed quod efficitur per divisionem in actu acquisito, non est aliquid de essentia animæ, sed est aliquid de essentia formæ originalis ipsius quantitatis, cui per divisionem datur esse actu. In rebus vero imperfectis, divisio est in quanto actu; et hoc, per formam ad quam sequitur ipsa quantitas, cui per divisionem aufertur unum esse actu prius habitum, et acquiruntur ei plura esse sub quibus ipsa essentia dividitur, quæ prius erat una, secundum quam erat unum esse in re ante divisionem; nihilominus illa eadem essentia formæ erat in potentia accidentali ad multa esse, simul cum uno esse actu quod habebat, et ejus subjectum erat una et eadem materia numero. Et tamen constat quod alium respectum habet materia ad esse actu primum, et alios diversos respectus ad alia esse actu per divisionem (β) acquisita; quibus

(α) *sequatur materiam ut.* — *sequitur materia, nec* Pr.
(β) *ad.* — Ad. Pr.

tamen respectibus materiæ respondebat eadem essentia formæ ante ipsum esse actu. Licet enim potentia materiæ non differat ab ejus essentia, secundum quod potentia dicit principium receptivum, differt tamen secundum quod dicit relationem materiæ ad formam. Et isto modo in materia possunt esse multi respectus, essentia tamen manente una. Sicut ergo materia, secundum unum respectum tantum unum esse habet, cum (α) aliis tamen respectibus multa habet esse, essentia etiam formæ sine (β) esse per divisionem acquisito remanente; ita sub forma perfecta, cujusmodi est anima humana, reperitur in materia hominis unum esse tantum, licet in eadem materia sint essentiæ aliarum formarum sine (γ) esse, quod tamen eis sola divisione acquiritur. » — Hæc ille.

Ex quibus omnibus patet quod mens sua est, quod multæ formæ substantiales sunt in materia secundum essentiam, antequam dent esse proprium illi materiæ, et antequam principient aliquod esse substantiale, utputa formæ partium nondum a toto suo divisarum, sive in corporibus simplicibus, sive in mixtis, sive in vegetabilibus, sive in brutis, sive in homine. Ex quo sequitur conclusio proposita, scilicet quod multæ formæ substantiales secundum essentiam præcedunt in materia, antequam dent esse substantiale composito. Et probatur sic ista conclusio. Partes noviter ab invicem separatæ, habent novum esse substantiale per aliquam vel aliquas formas substantiales (δ). Sed nullius talium formarum essentia (ε) est in materia noviter inducta. Igitur essentia talium formarum præcessit in materia, antequam daret esse substantiale composito vel supposito. Major nota est; quia ante divisionem totius, pars non habebat esse per se, et nunc habet. Minor probatur : quia nunquam nova essentia formæ inducitur in materia sine alteratione præcedente; hic autem non præcessit alteratio sufficiens, dum (ζ) abscinditur primum membrum.

Et in hoc primus articulus terminatur, etc.

ARTICULUS II.

ADDUCUNTUR OBJECTIONES

I. Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, objicitur contra prædicta. Et quidem contra secundam conclusionem, arguit Scotus.

Primo sic. Quia si ante generationem compositi aliquid formæ præcedit in materia : aut idem præexsi-

(α) *habet, cum.* — *habuerit* Pr.
(β) *multa habet esse, essentia etiam formæ sine.* — *esse formæ sive.* Pr.
(γ) *sine.* — *sive* Pr.
(δ) *separatæ.* — Ad Pr.
(ε) *essentia.* — *esse* Pr.
(ζ) *dum.* — *tamen* Pr.

stens erit idem respectu diversarum formarum specificarum; aut diversis (α) formis specificis correspondent diversæ partes præexsistentes in materia. Si detur primum, igitur idem numero erit pars formæ ignis et aquæ; et illud non potest esse forma aquæ et ignis quæ distinguuntur specie, cum sit idem numero; ergo oportet formam aquæ esse compositam ex partibus diversarum rationum; ergo non est simplex. Si detur secundum, videlicet quod singulis formis singulæ partes vel inchoationes respondent; quæro: aut singulæ informant materiam; aut una et non alia. Si una et non alia, ergo pars ignis, quæ est forma materialis, est in materia et non informat materiam; hoc autem est inconveniens. Si singulæ informant, ergo una materia erit simul informata formis substantialibus diversis et distinctis secundum speciem. — Si dicatur quod non intensæ, sed remissæ informant (β); — hoc non valet: quia quælibet forma, quantumcumque remissa, cum materia constituit suppositum in generatione substantiæ; sed tale non est natum esse pars alterius; igitur, etc.

Secundo. Quia aut in generatione acquiritur aliquid formæ de novo, aut nihil. Si sic, igitur, cum forma vel pars ejus sit entitas positiva, sequetur quod per generationem acquiritur aliquid quod non præfuit. Si autem nihil novum acquiritur quod non præfuit, ergo omnia simul fuerunt a principio, et sic per generationem nihil de novo acquiritur. Sic ergo sequitur alterum istorum: vel quod omne novum immediate fiat a causa prima; vel quod nihil sit novum; vel quod aliquid novum fiat a causa secunda, cujus nihil præfuit. Primum non est verum; quia tollit omnem potestatem causandi a causis secundis. Nec secundum; quia tollit omnem mutationem. Ideo oportet ponere tertium, scilicet quod aliquid sit de novo productum in esse a causa secunda, cujus nihil præfuit. Manifestum est autem quod illa causa secunda nihil potest creare; ergo potest aliquid producere de novo in esse, cujus nihil præfuit, et istud non est creare; igitur frustra ponitur inchoatio formæ in materia ad vitandum creationem.

Tertio sic. In cujus virtute activa est ens perfectius, in ejus virtute activa est ens imperfectius ejusdem rationis. Sed ista inchoatio formæ, quæ ponitur præcedere, est imperfectior gradu formæ acquirendæ per generationem; aliter ante generationem esset in materia forma perfecta ejusdem rationis cum forma inducta per generationem, et ejusdem rationis cum illa: quia, cum illud maneat in generato, esset forma composita ex diversis partibus essentialibus. Si ergo generans potest ponere in esse formam secundum ultimum ejus, et secundum ejus esse perfectum, sequitur quod potest illam formam ponere in esse secundum omnem ejus inchoationem; ergo potest ponere in esse rationem seminalem.

Quarto. Quæritur de illa parte formæ, quæ ulterius inducitur: de cujus potentia educitur? Si immediate producatur de esse materiæ, tunc frustra ponitur illa inchoatio in materia ad vitandum creationem formæ. Si autem producitur de gradu imperfecto illius formæ, hoc est inconveniens, quod aliquid producatur de potentia alicujus quod est ejusdem rationis cum eo, vel etiam de aliquo mediante alio quod est ejusdem rationis cum eo quod producitur.

II. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem conclusionem arguit Aureolus (dist. 18, q. 1, art. 1).

Primo sic. Nam quæritur: utrum illa potentia de qua educitur forma in actum, quam tu dicis inchoationem ejus, sit respectus quidam; et hoc non: quia substantia non fit ex respectu; aut sit ipsa essentia materiæ; et tunc: aut educi formam de potentia materiæ, est materiam transferri in formam; aut est materiam trahi ad formam, sicut primum actuabile trahitur ad actum. Primus modus est impossibilis. Si detur secundus, sequitur quod materia non sit res in actu, et natura terminata distincta a forma, sed forma tantum sit actuatio materiæ.

Secundo. Quia inchoatio non est aliud quam materia, secundum intentionem Philosophi et Commentatoris, 7 et 12. *Metaphysicæ* (comm. 16); unde Commentator, 8. *Metaphysicæ*, dicit quod anima est illud quod est animatum in potentia esse animatum actu: quasi velit dicere quod animatum actu, est anima, et ita una res sit compositum, quæ, cum sit in actu, est forma, cum est in potentia, est materia; licet sit distinguendum: illa enim pro tanto est compositum, quia est perfectio trahens res ad complementum, ut sic omnis res generabilis et corruptibilis sit natura quædam habens in se, non quidem duas naturas, sed inchoativum et complementum ejusdem naturæ, quorum primum est materia, secundum forma. Et per hunc modum, cum eadem sit materia omnium generabilium et corruptibilium, materia etiam non sit nisi inchoativum naturæ rei generabilis et corruptibilis, potest concedi quod materia erit aliquo modo omnis natura generabilis et corruptibilis, dempto solo complemento, et adveniente complemento, puta forma, fit (α) hoc generabile et corruptibile, unde adveniente forma ignis fit ignis, et adveniente forma carnis fit caro, et sic de singulis; et hoc modo omnis res generabilis et corruptibilis, ante generationem sui præcedit indeterminate in materia, quia ipsa est indeterminate omnis res generabilis et corruptibilis; et hoc est quod Commentator dicit, 7. *Metaphysicæ* (comm. 28),

(α) *diversis.* — *similiter* Pr.
(β) *informant.* — *informantur* Pr.

(α) *fit.* — *sit* Pr.

quod agens non est producens, sed est extrahens. Hoc igitur modo in materia non sunt inchoationes formarum, sed naturarum generabilium et corruptibilium. Materia enim est indeterminate omnes res generabiles et corruptibiles, et per generationem tota res quæ erat indeterminate in materia, transfertur ad actum, ex hoc quod materia trahitur ad actuationem et terminationem quæ est forma; et ideo generans non largitur multiplicationem, sed perfectionem, secundum Commentatorem, 8. *Metaphysicæ* (comm. 15). Si autem intelligas per inchoativum formæ aliquid aliud a materia, quod transeat in formam per solam acquisitionem perfectionis, tunc forma erit composita ex illa perfectione et illo inchoativo; et tunc forma erit composita.

Tertio (dist. 12, q. 1, art. ult.) probatur (α) quod non oporteat ponere aliquod inchoativum formæ in materia, distinctum ab ipsa materia, quod dicatur potentiale vel potentia ad formam; sed potius ipsa materia sit illud purum potentiale : quia materia non est aliqua ratio in actu (β) in entibus distincta; igitur ipsa est purum potentiale, et natura potens actuari. Patet consequentia. Da enim oppositum, jam materia diceret rationem aliquam, licet diminutam, in actu, si ipsa diceret distinctam rationem in actu. Antecedens probatur per Commentatorem, qui, 12. *Metaphysicæ* (comm. 14), dicit quod illud quod non habet formam, non habet conceptionem vel intentionem intellectam de ea. Ex quibus verbis apparet quod forma et ratio idem sunt omnino, ut illud quod non dicit formam, nullam (γ) dicat omnino rationem, et sit quædam potentialitas, fundamentaliter loquendo, ad omnem rationem; et hinc est quod diffinitio, quæ sumitur a forma, ratio appellatur. Item, 12. *Metaphysicæ*, dicit Philosophus quod in fundamento materiæ nihil est distinctum; ubi Commentator dicit quod manifestum est quod de illa non dicitur vere substantia, nec aliquid aliud prædicamentorum; et ideo dicit quod materia non est alicujus dispositionis, sed est in ea negatio omnium dispositionum; et comm. 33, dicit quod hoc principium ex quo est generatio, non oportet esse in aliqua dispositione; et quod in materia non debet esse aliquid actu omnino.

Quarto. Illud in cujus ratione quidditativa includitur ratio incompleti, id in sua ratione includit interminationem et potentialitatem, et est quædam inchoatio. Sed materia in sui ratione est intrinsece entitas incompleta. Igitur. Major patet. Hæc enim est ratio, quare ratio infiniti consistit in potentia, et similiter motus : quia eorum ratio consistit in quadam incompletione intrinseca, expectans semper perfici per ipsum actum. Minor probatur per Philosophum, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 3), ubi dicit Philosophus : *Dico autem materiam, quod non est actu, sed potentia;* quod exponens Commentator, comment. 3, dicit : « Dico autem materiam, illud quod (α) non est in actu aliquid determinatum, sed est in potentia illud; » et com. 6, dicit quod substantia materiæ non est in se, sed ut perficiatur per formam. Et 8. *Metaphysicæ* (t. c. 15), dicit Philosophus quod *causa unitatis compositi*, scilicet quod ex materia et forma fiat unum, *est, quia illud quod est in potentia fit in actu ab agente, in omnibus in quibus est generatio,* et non est aliquid creatum, *sed est illud quod erat in potentia sphæra, actu sphæra;* quod exponens Commentator dicit, comm. 15 : « Quod causa istius unitatis est (β), ut transmutetur illud quod est in potentia, donec fiat in actu ab agente. Est ergo aliquod unum, quod prius est in potentia, et post transfertur in actum. Translatio autem ejus non largitur ei multitudinem, sed perfectionem in esse et in toto, hoc est unum in actu; et hoc intendebat Aristoteles cum dicit quod non est aliud causatum : non enim est hoc aliud causatum ab agente ab eo in quod agit, sed est illud idem (γ). » — Hæc Commentator. — Ex quibus manifeste patet quod materia est inchoativum rei, et forma est terminus et (δ) perfectio et complementum. Et hoc modo materia et forma sunt una res completa.

Quinto. Cujus entitas est purum formabile, non dicens aliquid formatum, illud est pura potentia per essentiam et inchoatio rei. Da enim quod sit actus aliquis, jam in ratione illa qua est actus, non est purum formabile; habebit enim actum admixtum. Sed materia est entitas ex se intrinsece pure formabilis : quia pure informis. Igitur. Minor patet per Augustinum, 12. *Confessionum*, c. 1, 2 et 3, ubi dicit expresse : *Nonne tu Domine docuisti me quod* (ε) *prius quam informem materiam formares atque* (ζ) *distingueres, non* (η) *erat aliquid, non color, non figura, non spiritus.* — Hæc Aureolus.

III. Arguitur per dicta sancti Thomæ. — Contra prædictas conclusiones potest argui similiter per dicta S. Thomæ.

Et quidem, contra primam conclusionem, arguitur per dicta ejus, 1. *Sentent.*, dist. 17, q. 2, art. 2, ubi (θ) sic dicit : « Qualitates naturales educuntur de potentia materiæ, quarum inchoationes quasdam

(α) *probatur.* — Om. Pr.
(β) *ideo.* — Ad. Pr.
(γ) *nullam.* — *naturam* Pr.

(α) *quod.* — Om. Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.
(γ) *idem.* — Om. Pr.
(δ) *et.* — *est* Pr.
(ε) *quod.* — Om. Pr.
(ζ) *atque.* — *antequam* Pr.
(η) *enim.* — Ad. Pr.
(θ) *ubi.* — Om. Pr.

materiæ Deus in creatione indidit. Et ideo quando in actum prodeunt, est exitus de imperfecto ad perfectum. » — Hæc ille. — Item, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 4, in solutione septimi, sic dicit : « Forma potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod est in potentia; et tunc a Deo materiæ concreatur, nulla disponentis naturæ actione interveniente. Alio modo, secundum quod est in actu; et sic non creatur, sed de potentia materiæ educitur per agens naturale. » — Hæc ille. — Ex quibus videtur quod aliquid formæ præcesserit in materia ante generationem compositi per agens naturale.

Contra secundam conclusionem, similiter arguitur ex dictis ejus; quia in 1 p., q. 76, art. 4, dicit quod in homine non est alia forma substantialis præter animam rationalem; immo quod corpus hominis includit animam sicut calidum calorem et lucidum lumen; nec corpus est corpus per aliam formam corporeitatis distinctam ab anima rationali. Et in art. 6, in solutione secundi, vult quod dimensiones quæ sunt in homine, non consequuntur aliam formam substantialem præter animam (α), sed ipsam animam ut dat esse corporeum. Item, in *de Anima*, q. 9, in solutione decimiseptimi, sic dicit : « Dimensiones non possunt intelligi in materia nisi secundum quod intelligitur materia constituta per formam substantialem in esse substantiali corporeo : quod quidem non fit per aliam formam in homine quam per animam; unde hujusmodi dimensiones (β) non præintelliguntur in materia ante animam totaliter, sed quantum ad ultimos gradus perfectionis. » — Hæc ille. — Ex quibus videtur quod quantitas in homine non consequitur aliam formam substantialem ab anima rationali, sed potius ipsam animam rationalem; et sic falsum est totum quod in secunda conclusione dicitur; potissime duo : primum est, quod quantitas nunquam consequitur originaliter aliquam formam substantialem, nisi super illam redeat, et ad illam terminetur, et eam efficiat quantam; secundum est, quod in homine sit essentia alicujus formæ alia ab essentia animæ; quia hoc repugnat præcedentibus quæstionibus, et quasi toti doctrinæ sancti Thomæ in *Summa*. — Item, arguitur contra hoc quod ibidem dictum est, scilicet quod essentia alicujus formæ sit in materia, et quod non det sibi esse, per argumenta Scoti. — Item : Qualis forma erit illa secunda forma quam ponis in homine? Aut enim erit quædam forma generalis, dans solum esse corporeum; et hoc est contra sanctum Thomam. Aut erit aliqua forma specialis; et hoc etiam non potest dari; quia, vel esset forma alicujus elementi, aut forma mixti. Primum repugnat dictis ejus, qui negat formam elementi remanere in mixto secundum essentiam. Secundum etiam dari non potest; quia, si sit forma mixti : aut erit forma carnis, ossis, vel nervi; aut erit forma cadaveris, utputa illa quæ informat brachia vel alia membra abscisa a toto, vel etiam totum corpus post separationem animæ rationalis. Et quidquid horum detur, totum est contra dicta ejus. Et sic videtur quod illa conclusio directe contradicat verbis et menti sancti Thomæ in *Summa*. — Item. Quia alia probatio ejusdem conclusionis, sumpta ex pluralitate partium totius, non valet : quia in nullo continuo, animato vel inanimato, simplici vel mixto, ante divisionem ponendæ sunt plures formæ non dantes esse, nec una dans esse, et alia non dans; quia in talibus continuis eadem essentia formæ substantialis tota totalitate naturæ est in qualibet parte suæ materiæ, prout docet sanctus Thomas, 1 p., q. 76, art. 8; et in *de Anima*, q. 10; et *de Spiritualibus creaturis*, q. 4. Et sic una et eadem essentia formæ quæ est una in actu et multiplex in potentia, informat quamlibet partem suæ materiæ. Nec in eadem materia est essentia alicujus formæ distincta a forma informante totam materiam, nisi forte sicut pars distinguitur a toto. Et sic non videtur quod illa probatio valeat.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

(α) *animam*. — *aliam* Pr.
(β) *dimensiones*. — *divisiones* Pr.

ARTICULUS III.

DANTUR SOLUTIONES

I. Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, respondetur objectionibus supradictis. Et quidem

Ad primum Scoti, dicitur quod optime probat quod forma compositi quod incipit esse actu per generationem proprie dictam, non præfuit in materia secundum aliquod esse actuale, et hoc nec secundum totam essentiam formæ, nec secundum partem essentiæ; sed non concludit quin forma talis compositi secundum se totam (α) præcesserit generationem talis compositi secundum esse potentiale : præcessit namque materia exsistens in potentia ad formam. Talis autem potentia materiæ ad formam, potissime si adsint dispositiones accidentales proximæ, dicitur et est quædam inchoatio formæ : non quæ sit aliqua pars formæ inducendæ; sed subjectum illius. Et sic forma inducenda dicitur esse in materia sicut effectus in sua causa, et non per realem præsentiam alicujus entitatis formæ inducendæ ad materiam. Et sic patet quod argumentum contra conclusionem sane intellectam (β) non procedit, sed solum contra ponentes aliquid formæ inducendæ informare materiam ante generationem compositi, et esse in materia per sui realem præsentiam; quod nos non dici-

(α) *totam*. — *totum* Pr.
(β) *intellectam*. — *intellectum* Pr.

mus in prima conclusione, nec in secunda. Similiter ista ratio non probat quin forma compositi quod non per generationem aut alterationem, sed per solam divisionem efficitur in actu, præcedat talem actuationem novi suppositi, ut ponit secunda conclusio de divisione elementi, vel mixti inanimati, aut animati vegetabilis, aut animalis imperfecti; formæ namque talium partium sola divisione nova supposita constituentium, præcesserunt talia supposita; et hoc in potentia, non in actu : eo modo quo pars exsistens in toto et per esse totius præcedit seipsam separatam a toto et sub esse proprio exsistentem. Tamen talis forma partis a toto divisæ, licet non præcesserit suum suppositum in esse actuali proprio plus quam forma per generationem inducta, verumtamen præcessit per sui realem præsentiam cum materia. Secus autem de forma per generationem inducta.

Ad secundum dicitur quod, si loquamur de forma per generationem inducta, nihil quod sit essentia ejus vel pars essentiæ præfuit, quasi in se realiter materiæ præsens, aut materiam informans, vel materiæ inhærens; sed (α), si loquamur de forma quæ constituit novum suppositum per solam divisionem continui, illa præfuit per sui realem præsentiam in materia : sed tamen non quasi dans aut habens esse proprium; sed tanquam exsistens per esse totius. Et tunc ad argumentum, inquantum potest procedere contra hunc sensum, dicitur quod nihil de essentia formæ acquiritur in constitutione novi suppositi, sed bene acquiritur novum esse exsistentiæ, quod non est aliquid de essentia formæ, sed se habet ad formam ut actus ad potentiam. Nec tamen sequitur quod illud esse sit per se productum de novo : quia esse non fit, sed ens; sed quod novum suppositum est productum, non simpliciter, sed in esse suppositi, quia aliquid est per se subsistens, quod prius non per se subsistebat. Nec oportet quod hoc sit factum per creationem, nec per generationem, sed per solam divisionem : quia forma quæ dat noviter esse prius, licet non daret actuale esse, erat tamen in potentia maxime proxima ad esse; et ideo per solam divisionem dat esse.

Ad tertium dicitur quod, si loquamur de inchoatione formæ per generationem inductæ, illa non est aliud quam potentia materiæ præcise sumpta, vel saltem potentia materiæ sub dispositionibus, de qua constat quod non est ejusdem rationis cum forma inducenda; et sic patet quod minor argumenti quoad unam partem est falsa. Si autem loquamur de inchoatione formæ per solam divisionem ad ultimum complementum adductæ, scilicet quod det esse proprium et ab aliis distinctum, talis inchoatio non est aliud ab ipsa essentia formæ; sed ipsamet essentia formæ, sub esse totius, potest dici, licet improprie, inchoatio sui, prout est sub esse proprio, vel potius ut dat esse proprium suo supposito et ab aliis individuis ejusdem speciei distinctum ; et argumentum non procedit directe contra nos, sed contra albertistas.

Ad quartum dicitur quod supponit falsum, scilicet quod forma habeat duas partes aut duas entitates illam intrinsece constituentes; quod nos non dicimus : sed solum quod forma noviter dans esse præexsistit in materia, uno modo de duobus modis : unus est quo præexsistit in materia non per aliquid suæ essentiæ, sed per causam suæ essentiæ; alius est quo præexsistit per suam essentiam privatam proprio esse. In primo casu non oportet quærere de ultima parte, de cujus potentia educitur; quia non ponimus partem præcise educi, immo totam (α) essentiam formæ. In secundo vero casu, quæstio illa minus habet locum : quia nec tota nec pars ejus educitur, proprie loquendo; sed tota essentia formæ modo dat proprium esse, et sibi debitum, et ab esse cujuslibet alterius formæ distinctum ; prius vero non, sed erat per esse totius; et hoc non convenit per eductionem, sed per solam divisionem continui, per quam nulla nova forma quoad sui essentiam incipit, sed incipit noviter dare esse : ita quod prius erat, sed non dabat esse; modo autem non solum est, immo dat esse; et prius erat per esse alienum, modo per esse proprium. Hoc autem totum fieri potest in talibus mixtis inanimatis et animalibus imperfectis, sine cujusquam essentiæ novæ generatione, modo præexposito in conclusione, propter summam propinquitatem formæ partis ad esse.

II. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli, dicitur quod potentia materiæ, de qua forma educitur, dicit quid absolutum in recto, scilicet essentiam materiæ; importat autem respectum in obliquo : est enim relativum secundum dici, non secundum esse. — Et cum ulterius quærit : quid est formam educi de potentia materiæ; — respondetur quod hoc non est materiam converti in formam, nec est materiam trahi ad formam illo modo quo arguens fingit, scilicet quod materia et forma, perditis propriis unitatibus, sic identificentur quod hoc et illud nullatenus sint plura vel distincta ad invicem ; sed sic quod materia quæ prius erat formabilis (β), actuabilis et terminabilis per formam, incipiat actualiter formari, actuari et terminari per formam; et non solum hoc recipiat a forma, immo quod ipsa materia per sui transmutationem concurrat, in suo genere causalitatis, simul cum agente in suo genere, ad causandum inceptionem formalem, ita quod materia, quæ prius erat causa formæ in potentia, efficiatur causa in actu formæ quoad suum esse vel

(α) *sed.* — Om. Pr

(α) *totam.* — *tantam* Pr.
(β) *formabilis.* — *forma* Pr.

fieri. Hoc enim intelligo per hoc quod dico formam educi de potentia materiæ, hoc addito, sicut dicit arguens, quod materia trahatur ad participandum formam et esse formæ. Sunt ergo tria de ratione ejus quod dico formam educi de potentia materiæ : primum est, quod materia ante inceptionem formæ possit causare formam quoad suum esse, vel suum fieri, aut incipere; secundum est, quod materia actu causet esse, vel fieri, vel inceptionem formæ; tertium est, quod materia trahatur ad participandum actum formæ. Non autem intelligo quod aliquid de essentia formæ per sui realem præsentiam, vel informationem, inhæsionem aut compositionem, aut unionem, præextiterit in materia plus quam in agente; sed solum sicut effectus in sua causa, et principio materiali et subjectivo. Ex quo patet quod forma potius dicitur educi de potentia materiæ, quam de potentia agentis, propter tertiam conditionem; secundo, quod anima intellectiva non dicitur educi de potentia materiæ, propter defectum primæ et secundæ conditionis; tertio, quod materia non dicitur educi de potentia formæ, sed econtra, propter defectum primæ, secundæ et tertiæ conditionis.

Ad secundum dicitur quod, pro quanto concludit materiam esse inchoationem naturarum et totius compositi, concedendum est; pro quanto autem negat materiam vel potentiam materiæ esse inchoationem formæ, negandum est, licet concedatur quod, verius et proprius loquendo, materia est inchoatio compositi quam formæ : materia enim dicitur esse inchoatio compositi, tanquam prima pars ejus; dicitur autem esse inchoatio formæ, non tanquam pars ejus, aut aliquid essentiæ illius, sed tanquam fundamentum sui esse et causa proxima, a suo effectu indifferens secundum esse, licet non secundum essentiam. — Illæ autem auctoritates, quas arguens adducit, false exponuntur ab eo, utputa, quod ideo compositum sit unum, quia materia et forma non sunt duæ naturæ vel duæ entitates sed solum unica; — hoc enim falsum est : quia materia et forma, secundum mentem Philosophi et Commentatoris, et communiter omnium doctorum, sunt duæ distinctæ entitates, licet sint indistinctæ secundum esse. — Item, cum dicit quod materia prima est indeterminate omnis entitas, et quod compositum, dum est in actu, sit forma, et dum est in potentia, est materia, etc.; — ille modus loquendi falsus est, vel improprius : quia tunc materia fieret forma; et similiter tunc asinus in potentia esset capra in potentia, et multa alia falsa sequerentur. Si autem talis modus loquendi reperiatur in dictis Philosophi aut Commentatoris, exponendus est, ut sit prædicatio per causam, et non per essentiam : quia scilicet res potest esse per materiam; est autem in actu per suam formam. — Item, cum dicit Commentator quod generans non producit, sed extrahit, — exponi debet quod non producit formam proprie et per se, sed compositum; formam vero extrahit de potentia in actum. — Item, cum dicit quod agens non largitur multitudinem, sed perfectionem, — secundum proprietatem locutionis, falsum est : quia tunc ignis trina vice calefaciens aquam, non largiretur tres calores, sed unum; nec de una materia posset extrahi, nisi unica forma; et multa alia falsa; sed debet sic intelligi : quod scilicet agens naturale non causat aliquid totaliter novum, cujus nulla pars præcesserit, quia non producit nec agit proprie nisi compositum et illius semper una pars, puta materia, præcessit; forma autem proprie non fit, nisi large et improprie, quia sibi non proprie debetur esse, et consequenter nec fieri.

Ad tertium patet ex prædictis. Non enim ponimus quod inchoatio formæ sit aliud a potentia materiæ vel ejus dispositionibus. Concedimus insuper quod materia vel ejus potentia potest dici inchoatio formæ; sed non eo modo quo arguens ponit, scilicet quod materia possit identificari formæ taliter quod sit ab illa penitus indistincta secundum entitatem, licet possit identificari quoad esse. — Cum autem dicitur in antecedente, quod materia non est aliqua ratio, etc.; — dicitur quod, sicut materia dicit propriam entitatem, ita propriam rationem, distinctam ab entitate et a ratione formæ et compositi, licet sua entitas, et sua ratio, sit diminuta. Nec valet consequentia : materia dicit entitatem aut rationem distinctam et propriam; igitur dicit entitatem aut rationem in actu; quia actus et potentia dicunt proprias et distinctas rationes, ut patet, 9. *Metaphysicæ,* et 2. *de Anima.* Et ad dictum Commentatoris, dicitur quod illud quod non habet formam, ita quod nec est forma, nec habet formam partem sui, nec est subjectum formæ, nec habet habitudinem ad formam, illud non habet intentionem nec rationem, nec est ullo modo objectum intellectus; sed nihil prohibet quin illud quod non est forma, nec habet formam partem sui, sed tamen est subjectum formæ, habeat propriam rationem, in ordine tamen ad formam. Ad secundum dictum Commentatoris, dicitur quod nullum prædicamentum prædicatur de materia prima sicut de quadam natura specifica et integra per se contenta in genere; tamen substantia potest prædicari de materia tanquam de principio rerum sui generis; quod clare patet in 7. *Metaphysicæ* et 2. *de Anima.* Ad tertium dictum ejusdem, dicitur quod materia non est alicujus dispositionis actualis, sed est subjectum formarum et privationum. Cum ergo sibi competat ratio subjecti et potentiæ et partis; item, ratio principii et causæ; item, secundum arguentem, ratio potentialis, formabilis (α), terminabilis, incompleti, indeterminati, et multæ aliæ, non omnino caret ratione, saltem respectiva, et analogica, et comparativa.

(α) *formabilis.* — *formalis* Pr.

Ad quartum dicitur primo, quod minor illius argumenti contradicit antecedenti præcedentis rationis; quia in tertio argumento laboravit ad probandum quod materia nullam penitus dicit rationem; et in hoc quarto assumit quod materia habet rationem quidditativam, aliter minor non bene sumitur sub majore. Secundo, dicitur quod argumentum optime concludit quod materia potest dici inchoatio. Tertio, dicitur quod verbum Commentatoris, quo dicit quod agens non largitur multitudinem sed perfectionem, debet sane intelligi, ut dictum est supra.

Ad quintum patet similiter; quia concludit verum, ut præcedens; sed non contra nos.

Unde, breviter, mens sancti Thomæ, quantum capio, consistit, circa præsentem materiam, in decem. Primum est, quod forma substantialis, quæ est terminus generationis, non præcedit generationem compositi sui, secundum se totam, nec secundum partem sui, per realem præsentiam sui vel suæ partis ad materiam; nec quod aliquid sui prius esset in materia informative vel inhæsive. Secundum est, quod tota essentia formæ prædictæ præcessit in potentia materiæ, sicut effectus in sua causa, modo quo superius est expressum. Tertium est, quod potentia materiæ et essentia materiæ potest dici inchoatio formæ. Quartum est, quod materia habet propriam et distinctam entitatem ab entitate formæ, non autem aliud esse exsistentiæ. Quintum est, quod materia et forma, licet sint entitates ab invicem distinctæ, constituunt tamen unam per se entitatem, quæ est compositum. Sextum est, quod essentia formæ quæ dat novum esse suo composito et de novo constituit suppositum, sine hoc quod sit terminus generationis (α) substantialis, sed per solam divisionem continui, potest præcedere in materia antequam det esse actuale, ut patet in divisione corporum simplicium, et mixtorum non animatorum anima perfecta, non quidem ut distincta a forma totius continui quasi essentia totaliter alia, sed solum ut pars a toto. Septimum est, quod in homine non est alia forma substantialis præter animam rationalem, nisi solum in potentia propinqua, vel remota materiæ; nec valet distinctio de forma dante esse, et de forma non dante esse; quia nulla talis est in homine secundum sui essentiam et realem præsentiam simul cum anima intellectiva. Octavum est, quod dum dividitur aliqua pars hominis, puta, manus, aut pes, ab homine, ibi est nova corruptio et generatio, sicut et in morte hominis, ita quod materia partis abscisæ spoliatur omni forma substantiali prius habita, et acquirit novam formam substantialem, modo quo dictum fuit, dist. 15. Nonum est, quod quantitas hominis non sequitur aliquam formam substantialem aliam ab anima, sed solum ipsam animam, quæ, sicut dat esse substantiale et corporeum, et sic de cæteris, ita dat accidentia consequentia ad tale vel tale esse, non per modum causæ efficientis, sed formalis, modo alias dicto. Decimum est, quod non oportet omnem formam substantialem a qua fluit essentia quantitatis ut a principio originali, esse extensam per se vel per accidens, aut terminare talem dimensionem per modum subjecti per illam extensi. — Ex quibus patet quod libellus ille qui intitulatur *de Natura materiæ*, falso ascribitur beato Thomæ. Aut si illum edidit, juvenis edidit, et contentis in eo contraria postea scripsit, dum materiam melius digessit, potissime de pluralitate formarum.

(α) *generationis. — generis* Pr.

III. Ad argumenta ex dictis sancti Thomæ. — Ex prædictis patet quid dicendum sit **ad argumenta ultimo loco inducta** ex dictis sancti Thomæ; quia contradictio quæ videtur esse inter dicta ejus in 1. *Sententiarum* et *de Potentia Dei* ex una parte, et dicta ejus in 2. *Sententiarum* ex alia parte, apparens est et non exsistens. De contradictione vero quæ est inter contenta in libello *de Natura materiæ*, et contenta in aliis libris posterioribus, non est curandum; quia, vel ille libellus false sibi ascribitur, vel contenta in eo postea melius retractavit; nec est inconveniens : quia multa quæ in scriptis dixerat juvenis, postea correxit in *Summa*, quam ultimo condidit, sicut fecit Augustinus librum *Retractationum*.

Ad argumentum in pede quæstionis factum, patet responsio per primam conclusionem. Et hæc de quæstione. Benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XVIII.

QUÆSTIO I.

UTRUM QUANTITAS INTERMINATA SIT PONENDA

Circa decimamoctavam distinctionem secundi *Sententiarum*, quæritur : Utrum quantitas interminata sit ponenda.

Et arguitur quod non. Quia, si talis quantitas ponatur : aut illa præcedit formam substantialem in materia; aut sequitur. Non potest dari primum; quia forma substantialis immediate unitur materiæ. Nec secundum; quia omnis talis quantitas est terminata.

In oppositum arguitur sic. Quia possibile est quod dimensiones remanentes in sacramento Altaris sine subjecto rarefiant. Tunc quæritur, in tali casu, in quo subjecto sit motus rarefactionis. Non potest dici quod in aliqua substantia; quia nulla est ibi, nisi corpus Christi. Nec etiam quantitas terminata; quia secundum illam fit motio. Ergo relinquitur quod subjectum illius motus aut mutationis sit quantitas interminata.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo adducentur objectiones. In tertio dabuntur solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : **Quod quantitas substantiæ, qua substantia dicitur formaliter quanta, est accidens, et nullo modo est substantia.**

Hanc conclusionem ponit sententialiter sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 12, q. 1, art. 1, q[la] 3, ubi sic : « Substantia corporalis habet quod sit subjectum accidentium ex materia sua cui primo inest subjici alteri. Prima autem dispositio materiæ est quantitas; quia secundum ipsam attenditur divisio ejus et indivisio, et ita unitas et multitudo, quæ sunt prima consequentia (α) ens, et propter hoc sunt dispositiones totius materiæ, non hujus aut illius tantum. Unde omnia alia accidentia mediante quantitate in substantia fundantur, et quantitas est (β) eis prior naturaliter. Et ideo non claudit materiam sensibilem in sua ratione, quamvis claudat materiam intelligibilem, ut dicitur, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 35). Unde ex hoc quidam decepti fuerunt, ut crederent dimensiones esse substantias rerum sensibilium, quia remotis qualitatibus nihil sensibile remanere videbant, nisi quantitatem, quæ tamen secundum suum esse dependet a substantia, sicut et alia accidentia. Virtute autem divina datur dimensionibus quæ fuerunt panis, ut sine subjecto subsistant in hoc sacramento, quod est prima proprietas substantiæ; et per consequens datur eis ut sustineant alia accidentia, sicut et sustinebant quando substantia sub eis erat. Et sic alia accidentia sunt in dimensionibus sicut in subjecto; ipsæ vero dimensiones non sunt in subjecto. » — Hæc ille. — Item, in solutione primi, sic dicit : « Prima accidentia consequentia substantiam sunt quantitas et qualitas; et hæc duo proportionantur duobus principiis essentialibus substantiæ, scilicet materiæ et formæ : quia quantitas respondet materiæ; qualitas vero, formæ. » — Hæc ille. — Idem ponit, 3 p., q. 77, art. 2.

Item, in scripto super 1. *Physicorum,* in cap. quod incipit : *Principium autem omnium,* etc. (lect. 3), sic dicit : « Si dicatur quod substantia sit sine accidente, sequitur quod non sit quantitas, nam quantitas de numero accidentium est; et hoc est contra positionem Melissi. Posuit enim ens esse infinitum. Unde sequitur quod sit quantum : quia infinitum, de se loquendo, non est nisi in quantitate; sed substantia et qualitas et hujusmodi non dicuntur infinita, nisi per accidens : inquantum scilicet sunt simul cum quantitate. Cum (α) ergo Melissus ponat ens infinitum, non potest ponere substantiam sine quantitate. Sic ergo est substantia et quantitas simul; ex quo sequitur quod non sit unum tantum, sed duo. Si vero sit substantia tantum, non est infinitum, quia non habebit magnitudinem, nec quantitatem. » — Hæc ille.

Item, 3. *Metaphysicæ,* in illo capitulo : *His autem habita dubitatio,* etc.; probat, post Aristotelem (lect. 13), quatuor rationibus, quod nec linea, nec superficies, nec corpus sint substantiæ : « Prima talis est. Si quis, inquit Aristoteles, confitetur quod longitudines et puncta sint magis substantiæ quam corpora, sequitur quod, si hujusmodi non sint substantiæ, quod et corpora non sunt substantiæ; et consequenter quod nihil erit substantia : quia accidentia corporum non sunt substantiæ. Sed puncta et lineæ et superficies non sunt substantiæ. Hæc enim oportet aliquorum corporum accidentia esse; nam punctus est terminus lineæ, et linea superficiei, et superficies corporis. Non autem videtur qualium corporum sint illæ superficies substantiæ, nec lineæ, vel puncta. Manifestum est enim quod lineæ et superficies sensibilium corporum non sunt substantiæ; variantur enim per modum aliorum accidentium circa idem subjectum. Sequitur ergo quod nihil eorum erit substantia.

« Secunda ratio talis est. Omnia prædicta videntur esse quædam corporis dimensiones : vel secundum latitudinem, ut superficies; vel secundum profunditatem, ut corpus; vel secundum longitudinem, ut linea. Sed dimensiones corporis non sunt substantiæ. Igitur ista non sunt substantiæ.

« Tertia ratio talis est. In corpore solido inest simili modo, id est, potentialiter, quælibet figura quæ potest protrahi ex illo solido per aliquam dimensionem (β). Sed manifestum est quod in quodam magno lapide nondum secto non inest figura Mercurii in actu, sed solum in potentia. Ergo similiter in cubo, id est, in corpore habente sex superficies quadratas, non inest medietas cubi, quæ est quæ-

(α) *consequentia.* — *quam* Pr.
(β) *in.* — Ad. Pr.

(α) *Cum.* — Om. Pr.
(β) *dimensionem.* — *divisionem* Pr.

dam alia figura in actu; sed hoc est actu, quando cubus actu dividitur in duas medietates. Et quia omnis impressio novæ figuræ in solido exciso fit secundum aliquam superficiem quæ terminat figuram, manifestum est quod neque superficies talis erit actu in corpore, sed solum in potentia; quia, si quæcumque superficies præter exteriorem esset actu in corpore solido, pari ratione esset in actu superficies quæ terminat figuram medietatis. Quod autem dictum est de superficie, intelligendum est de linea, puncto, et unitate. Hæc enim in continuo non sunt actu, nisi quantum ad illa quæ determinant continuum, quæ manifestum est non esse substantiam corporis. Aliæ vero superficies vel lineæ non possunt esse substantia corporis : quæ non sunt actu in ipso ; substantia autem actu est in eo cujus est substantia. Cum ergo superficies et linea magis videantur esse substantia quam corpus, et hæc non sunt substantiæ, igitur nec corpus. Quod autem linea et (α) superficies magis videantur esse substantiæ, quam corpus, probat ibidem Aristoteles duplici medio. Primum est. Quia illud per quod aliquid diffinitur, videtur esse substantia ejus : nam diffinitio significat substantiam. Sed corpus diffinitur per superficiem, et superficies per lineam, et linea per punctum, et punctum per unitatem. Ergo superficies est substantia corporis, et sic de aliis. Secundum medium est. Quia, cum substantia sit primum in entibus, id quod est prius, videtur esse magis substantia. Sed superficies est prior naturaliter corpore; quia superficies potest esse sine corpore, non autem corpus sine superficie. Ergo superficies est magis substantia quam corpus; et idem potest argui de aliis.

« Quarta ratio talis est. Omnis substantia quæ prius non fuit et postea est, aut prius fuit et postea non est, videtur hoc pati cum generatione et corruptione; et hoc manifeste apparet in omnibus his quæ per motum causantur. Sed puncta et linea et superficies quandoque quidem sunt, quandoque vero non sunt, et tamen neque generantur neque corrumpuntur. Ergo non sunt substantiæ. Probatur utrumque suppositorum. Primo quidem, quod quandoque sunt et quandoque non sunt. Contingit enim corpora prius divisa copulari in unum, aut prius copulata dividi. Quandocumque autem corpora divisa copulantur, fit una superficies corporum duorum; quia partes corporis continui copulantur ad unum terminum communem, qui est superficies una. Quandoque vero corpus unum dividitur in duo, tunc efficiuntur duæ superficies. Quare non potest dici quod quando ipsa duo corpora componuntur, quod remaneant duæ superficies eorum; sed utraque desinit esse. Similiter, quando corpora dividuntur, incipiunt esse de novo duæ superficies, prius tamen non exsistentes. Non enim potest dici quod superficies, quæ est indivisibilis secundum profunditatem, dividatur secundum profunditatem; aut quod linea, quæ est indivisibilis secundum latitudinem, dividatur secundum latitudinem; aut quod (α) punctum, quod est omnino indivisibile, quocumque modo dividatur. Et sic patet quod ex uno non possunt fieri duo in via divisionis. Nec ex duobus prædictorum potest fieri unum in via compositionis. Unde relinquitur quod puncta, linea, superficies, quandoque esse incipiant, et quandoque desinant. Secundum vero suppositum, scilicet quod ista non generantur neque corrumpantur, probatur sic. Omne quod generatur, ex aliquo generatur; et omne quod corrumpitur, in aliquid corrumpitur. Sed non est dare aliquam materiam ex qua ista generentur et in quam corrumpantur, propter eorum simplicitatem. Ergo talia non generantur nec corrumpuntur. — Confirmatur ista ratio per simile. Ita enim se habet nunc in tempore, sicut punctus in linea. Nunc autem non videtur generari aut corrumpi; quia, si generaretur aut corrumperetur, ejus generatio aut corruptio mensuraretur aliquo tempore vel instanti; et sic mensura ipsius nunc esset vel aliud nunc in infinitum, vel tempus, quod est impossibile. Et licet nunc non generetur nec corrumpatur, tamen videtur esse semper aliud et aliud nunc; non quidem quod differat secundum substantiam, sed secundum esse : quia substantia ipsius nunc respondet substantiæ ipsius mobilis; variatio autem ipsius nunc secundum esse, respondet variationi motus, ut ostenditur, 4. *Physicorum* (t. c. 104). Similiter ergo se videtur habere de puncto in comparatione ad lineam, et de linea in comparatione ad superficiem, et de superficie in comparatione ad corpus : quia scilicet non corrumpuntur, nec generantur, et tamen aliqua variatio attenditur circa hujusmodi. Eadem enim est ratio de omnibus his. Omnia enim hujusmodi sunt termini, secundum quod in extremo considerantur; vel divisiones, secundum quod sunt in medio. Unde, sicut secundum fluxum motus variatur nunc secundum esse, licet maneat idem secundum substantiam propter identitatem mobilis, ita etiam variatur punctum, cum sit aliud et aliud, propter divisionem lineæ, sed non corrumpitur aut generatur simpliciter. Et eadem ratio est de aliis. Hanc autem quæstionem Philosophus pertractat in 12 et 14. Veritas autem hujus quæstionis est, quod hujusmodi mathematica non sunt substantiæ rerum, sed sunt accidentia supervenientia substantiis. Deceptio autem quantum ad magnitudines, provenit ex hoc quod non distinguitur (β) de corpore, secundum quod est in genere substantiæ, et secundum quod est in genere quantitatis. In genere enim substantiæ est

(α) *et.* — Om. Pr.

(α) a verbo *linea* usque ad *aut quod*, om. Pr.
(β) *distinguitur.* — *dicitur* Pr.

secundum quod componitur ex materia et forma, quam consequuntur dimensiones (α) in materia corporali. Ipsæ autem dimensiones pertinent ad genus quantitatis; quæ non sunt substantiæ, sed accidentia; quibus subjicitur substantia composita ex materia et forma. Sicut etiam dictum est supra, quod deceptio ponentium numeros esse substantiam rerum, proveniebat ex hoc quod non distinguebant inter unum quod est principium numeri, et unum quod convertitur cum ente. » — Hæc ille.

Et similia dicit Commentator, 3. *Metaphysicæ*, comm. 9; et ante utrumque sunt verba Aristotelis in sententia. — Item, Commentator, 1. *Physicorum*, comm. 63 et 66, expresse ponit quod dimensiones sunt accidentia distincta ab ipsa materia. Nam, commento 63, dicit sic : « Videmus idem corpus in eodem loco transferri de carneitate in terrestreitatem, et de terrestreitate in vegetabilitatem; et mutabitur nomen ejus et diffinitio. Et videmus ipsum etiam transferri de albedine in nigredinem, sed non amittit nomen et diffinitionem; et ex hoc scitur quod corpus quod est subjectum isti transmutationi, permanet in nomine et diffinitione, et quod est ei dispositio substantialis qua (β) fit unum numero. Corpus autem cujus nomen et diffinitio mutantur per transmutationem dispositionum, non est unum per dispositionem exsistentem in ipso, dantem ei nomen et diffinitionem propriam. Unde necesse est ut illud subjectum sit unum : quia non habet unam formam dantem nomen et diffinitionem unam; et est necesse etiam ut (γ) tres dimensiones quæ videntur inseparabiles ab ipso et eædem numero, quæ dicuntur corpus, sint (δ) accidentia et unum : quia subjectum earum non habet nomen et diffinitionem unam numero, nisi per subjectum habens formam substantialem; quoniam, si essent de dispositionibus substantiæ, non mutaretur nomen istius subjecti, neque ejus diffinitio, per mutationem alicujus dispositionis ejus, et esset omnis transmutatio in accidentibus. Et cum ita sit, est igitur unum subjectum numero, non habens dispositionem substantialem, sed est habens naturam recipiendi istas dispositiones substantiales. Est igitur in potentia ens (ε), omnes dispositiones substantiales et accidentales; et hoc dicitur prima materia et primum ὕλη. Et manifestum est quod ista materia non denudatur a corporeitate; quia tunc haberet dispositionem substantialem et haberet nomen et diffinitionem. Et ex hoc patet quod qui ponunt hanc materiam esse corpus, peccant; similiter, qui ponunt illud quod defert (ζ) dimensiones, subjectum habens formam in actu, ut Avicenna, etc. » — Hæc Commentator. — Ex quibus patet quod, secundum eum, materia defert (α) dimensiones sicut subjectum defert (β) sua accidentia. — Item, 4. *Physicorum*, comm. 60, in fine, sic dicit : « Si vacuum sit, nihil aliud est nisi dimensio per se exsistens vel separata. Et ideo manifestum est quod vacuum non est; quoniam, si esset, tunc prædicamentum quantitatis esset separatum, et tunc quantitas esset substantia. » — Hæc ille. — Item, commento 51, dicit : « Non est differentia inter vacuum et corpus mathematicum, cum utrumque sit tres dimensiones abstractæ a materia. » — Hæc ille. — Item, quod Commentator fuerit hujus mentis, patet inspicienti libellum ejus *de Substantia orbis*, cujus multa dicta recitabuntur in secundo articulo.

(α) *dimensiones. — divisiones* Pr.
(β) *qua. — quæ* Pr.
(γ) *etiam ut. — esse* Pr.
(δ) *eædem numero quæ dicuntur corpus, sint. — eodem modo numeros qui dicuntur corpora sicut* Pr.
(ε) *Est igitur in potentia ens. — in potentia* Pr.
(ζ) *defert. — differt* Pr.

Secunda conclusio est quod quantitas est subjectum aliorum accidentium corporalium et absolutorum inhærentium substantiæ.

Hanc conclusionem ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 77, art. 2, ubi quærit : Utrum in sacramento Altaris quantitas dimensiva panis et vini sit subjectum aliorum accidentium. Et probat eam sic : « Qualitates non sunt divisibiles per se, sed per accidens, ratione subjecti. Dividuntur autem qualitates in hoc sacramento remanentes, per divisionem quantitatis dimensivæ, sicut patet ad sensum. Ergo quantitas dimensiva est subjectum accidentium quæ remanent in hoc sacramento. »

Item, postea sic dicit : « Necesse est dicere accidentia alia quæ remanent in hoc sacramento, esse sicut in subjecto in quantitate dimensiva panis et vini remanente. Primo quidem, per hoc quod ad sensum apparet aliquod quantum esse ibi coloratum et aliis accidentibus affectum; nec in talibus sensus decipitur. Secundo, quia prima dispositio materiæ est quantitas dimensiva; unde et Plato posuit primas differentias materiæ esse magnum et parvum. Et quia primum subjectum est materia, consequens est quod omnia alia accidentia referantur ad subjectum mediante quantitate dimensiva; sicut et primum subjectum coloris dicitur esse superficies, ratione cujus quidam posuerunt dimensiones esse substantias corporum, ut dicitur, 3. *Metaphysicæ* (t. c. 19 et seq.). Et quia subtracto subjecto remanent accidentia secundum esse quod prius habebant, consequens est quod omnia accidentia remaneant fundata super quantitatem dimensivam. Tertio, quia, cum subjectum sit principium individuationis accidentium, oportet id quod ponitur aliquorum accidentium esse subjectum, aliquo modo esse individuationis principium. Quantitas autem dimensiva

(α) *defert. — differt* Pr.
(β) *defert. — differt* Pr.

est quoddam individuationis principium (α). Est enim de ratione individui, quod non possit esse in pluribus. Quod contingit dupliciter. Uno modo, quia non est natum esse in aliquo; et hoc modo formæ immateriales separatæ, per se subsistentes, sunt etiam per seipsas individuæ. Alio modo, ex eo quod forma substantialis vel accidentalis est quidem nata in aliquó esse, non tamen in pluribus; sicut hæc albedo, quæ est in hoc corpore. Quantum igitur ad primum, materia est individuationis principium omnibus formis inhærentibus; quia, cum hujusmodi formæ, quantum est de se, sint natæ in aliquo esse sicut in subjecto, ex quo aliqua earum recipitur in materia, quæ non est in alio nata esse, nec ipsa forma sic exsistens potest in alio esse. Quantum autem ad secundum, dicendum est quod quantitas dimensiva est individuationis principium. Ex hoc enim aliquid natum est esse in uno solo, quia illud est in se indivisum et divisum ab omnibus aliis. Divisio autem accidit substantiæ ratione quantitatis, ut dicitur, 1. *Physicorum* (t. c. 15). Et ideo ipsa quantitas dimensiva est quoddam individuationis principium, inquantum scilicet diversæ formæ numero sunt in diversis partibus materiæ. Unde ipsa quantitas dimensiva secundum se habet quamdam individuationem; ita quod possumus imaginari plures lineas ejusdem speciei positione differentes, quæ cadit in ratione quantitatis hujusmodi : convenit enim dimensioni quod sit quantitas positionem habens. Et ideo potius quantitas dimensiva potest esse subjectum aliorum accidentium quam econtra. » — Hæc ille.

Unde ex dictis potest formari triplex (β) ratio. — Prima est. Omne quod afficitur aliquo accidente, est subjectum illius. Sed quantitas afficitur accidentibus, ut patet in Eucharistia. Igitur est subjectum illorum. — Secunda talis est. Primum accidens adveniens materiæ vel alicui subjecto, est ratio aliis accidentibus afficiendi illud; et sic est ratio subjectiva aliorum accidentium. Sed quantitas sic se habet ad materiam vel subjectum. Ergo per ipsam materia vel subjectum substat aliis accidentibus. — Tertia talis est. Principium individuationis accidentium est aliquo modo subjectum illorum. Sed quantitas est principium individuationis omnium aliorum accidentium corporalium. Igitur, etc.

Eamdem conclusionem ponit, 4. *Sentent.*, dist. 12, q. 1, art. 1, q^la 3. Item, 4. *Contra Gentiles*, cap. 65.

Tertia conclusio est quod quantitas dimensiva potest acquiri et deperdi in substantia.

Probatur ista conclusio ex dictis Aristotelis et sancti Thomæ in probatione primæ conclusionis. Nam nova puncta, novæ lineæ, et novæ superficies in substantia possunt acquiri et perdi per divisionem continui. Sed omnia ista sunt de genere quantitatis, ut patet in *Prædicamentis*. Igitur conclusio vera.

Quarta conclusio est quod eadem quantitas numero potest per essentiam quandoque esse major et quandoque minor; et hoc potest contingere per condensationem et rarefactionem.

Hoc autem ponit sanctus Thomas in scripto super 4. *Physicorum*, ubi exponens (lect. 14) quamdam responsionem Aristotelis contra antiquos dicentes rarefactionem et condensationem non posse fieri sine vacuo, sic dicit : « Aristoteles, inquit, ad ostendendum quod condensatio et rarefactio possunt fieri non ponendo vacuum, supponit quatuor ex scientia naturali : quorum primum est, quod una est materia contrariorum, scilicet calidi et frigidi, vel cujuscumque alterius contrarietatis, contraria enim nata sunt fieri circa idem; secundum est, quod omne quod in actu est, necessario fit ex eo quod est in potentia; tertium est, quod materia non est separabilis a contrariis, ita ut sit absque eis, sed tamen secundum rationem materia est aliud a contrariis; quartum est, quod materia, per hoc quod nunc est sub uno contrario, et postea sub aliis, non est alia et alia, sed eadem numero. Ex istis ostendit propositum in hunc modum. Eadem numero est materia contrariorum; magnum autem et parvum sunt contraria circa quantitatem; ergo eadem numero est materia magni et parvi. Hoc enim manifestum est in transmutatione substantiali. Cum enim generatur aer ex aqua, eadem materia quæ prius erat sub aqua, facta est sub aere : non accipiendo aliquid quod prius non haberet; sed illud quod prius erat in potentia, reductum est in actum. Et similiter est e converso, cum ex aere generatur aqua. Sed hoc interest, quia cum ex aqua generatur aer, fit mutatio ex parvo in magnum, quia major est quantitas aeris generati quam aquæ ex qua generatur; cum autem ex aere fit aqua, fit e converso transmutatio ex magnitudine in parvitatem. Ergo et cum aer multus exsistens reducitur ad minorem quantitatem per condensationem, vel ex minori in majorem per rarefactionem, eadem est materia quæ fit utrumque in actu, scilicet magnum et parvum, prius exsistens ad hæc in potentia. Non ergo condensatio fit per hoc quod aliquæ partes subintrando adveniant, vel rarefactio per hoc quod partes inhærentes extrahantur, ut æstimabant ponentes vacuum extra corpora; sed per hoc quod materia earumdem partium accipit nunc majorem, nunc minorem quantitatem : ut sic rarefactio nihil aliud sit quam materiam recipere majores dimensiones per reductionem ejus de poten-

(α) A verbo *quantitas* usque ad *principium* om. Pr.
(β) *triplex*. — *duplex* Pr.

tia in actum; condensari autem, e converso. Sicut autem materia est in potentia ad determinatas formas, ita est in potentia ad determinatam quantitatem. Unde rarefactio et condensatio non procedit in rebus naturalibus in infinitum. » — Hæc ille.

Item, 1. *Sentent.*, dist. 17, q. 2, art. 1, sic dicit : « Quantitas dimensiva est quorumdam per accidens : sicut albedinis, quæ dicitur quanta secundum quantitatem superficiei, ut dicitur in *Prædicamentis;* unde non augetur nisi per accidens. Sed per se invenitur in corporibus quæ per se augentur. Hoc autem dupliciter contingit : quia aliquando id quod sumit majorem quantitatem, movetur de quantitate minore in majorem; aliquando est sine motu illius quod augeri dicitur : unde non quælibet pars ejus augetur, sicut quælibet pars moti movetur; et hoc contingit quando efficitur major quantitas per additionem quantitatis, sicut quando additur quantum quanto, lignum ligno, vel lineæ linea; unde hoc est augmentum, sed non motus augmenti. Quod autem aliquid moveatur ad majorem quantitatem, contingit dupliciter : vel ita quod quantitas sit per se terminus motus, vel consequatur terminum. Quando autem quantitas est per se terminus motus, oportet quod sit ibi additio ad totum et ad quamlibet partem, ut totum augeatur et quælibet pars ejus, ut in animali et in planta; et tunc est proprie motus augmenti. Unde motus augmenti non est nisi in habentibus nutritivam. Consequitur autem quantitas terminum motus, quando est ad formam aliquam quam consequitur aliqua quantitas; cuilibet enim formæ debetur quantitas determinata. Et quia motus non specificatur nisi ab eo quod est per se terminus motus, ideo talis motus non dicitur per se motus augmenti; sed : vel generatio, si fit forma substantialis, sicut quando ex aere fit ignis; vel alteratio, sicut quando est forma accidentalis, sicut patet in rarefactione aeris. » — Hæc ille.

Item, 1 p., q. 92, art. 3 (ad 1um), dicit quod « rarefactio non contingit nisi per hoc quod materia accipit majores dimensiones quam prius ». — Item, q. 119, art. 1, idem ponit. — Item, 1a 2æ, q. 52, art. 2, in solutione primi, sic dicit : « In magnitudine corporali contingit esse dupliciter augmentum. Uno modo, per additionem subjecti ad subjectum; sicut est in augmento viventium. Alio modo, per solam intensionem, absque omni additione; sicut est in his quæ rarefiunt, ut dicitur, 4. *Physicorum* (t. c. 84). » — Hæc ille. — Item, 2a 2æ, q. 24, art. 5, in solutione primi, sic dicit : « Quantitas corporalis potest in aliquid inquantum est quantitas, et in aliquid inquantum est forma accidentalis. Inquantum enim est quantitas, habet quod sit distinguibilis secundum situm vel secundum numerum; et ideo hoc modo consideratur augmentum magnitudinis per additionem, ut patet in animalibus. Inquantum vero est forma accidentalis, est distinguibilis solum secundum subjectum; et secundum hoc habet proprium augmentum (α), sicut et aliæ formæ accidentales per modum intensionis in subjecto, sicut patet in his quæ rarefiunt, ut probat Philosophus, 4. *Physicorum* (t. c. 84). » — Hæc ille.

Ex quibus potest sic argui. Omnis forma accidentalis intensibilis et remissibilis, potest esse major vel minor, manens eadem numero per essentiam, sine alicujus novæ formæ additione. Sed quantitas dimensiva est hujusmodi. Igitur, etc. Major patet ex Aristotele, 4. *Physicorum.* Minor etiam est ejusdem, ibidem, etc. Et ulterius, quod intensio formæ fiat sine tali additione, probat sanctus Thomas in prædictis locis diffuse, ut alias recitatum fuit, 1. *Sentent.*, dist. 17.

Quinta conclusio est quod aliqua quantitas potest dici interminata, et aliqua non.

Probatur sic conclusio. Aliqua quantitas potest intendi vel remitti, sicut patet de quantitate elementorum et mixtorum; aliqua autem non potest intendi nec remitti, sicut patet de quantitate corporum cœlestium, in quibus condensatio et rarefactio non habet locum, ut suppono, saltem quantitas planetarum. Igitur aliqua quantitas potest dici interminata, et aliqua non. Antecedens notum est. Probatur consequentia : quia ex hoc dicitur aliqua quantitas terminata, vel interminata. Et de hoc pulchre dicit Hervæus, in tractatu *de Pluralitate formarum,* in hunc modum : « Dimensio, inquit, potest dici interminata (β) tripliciter. Uno modo, quia est infinita; et sic impossibile est esse dimensionem interminatam. Alio modo potest intelligi quantitas sive dimensio interminata, quia est actu quantitas et tamen non est in aliqua specie quantitatis, vel quia est species quantitatis, sed est absque determinato gradu magnitudinis, ita quod nec sit bicubita, nec tricubita, et sic de aliis; et sic etiam impossibile est esse aliquam dimensionem interminatam : quia non habere determinatum gradum magnitudinis, non potest esse, nisi quia : vel non est ullo modo magnitudo, nec habens magnitudinem, et sic nec erit divisio; vel quia est magnitudo, sed est absque termino et gradu; et hoc similiter est impossibile, quia tunc esset infinita. Tertio modo potest dici dimensio interminata, dimensio (γ) alicujus subjecti indifferens ad hoc quod nunc sit major, nunc minor, tamen in quolibet instanti est sub determinato gradu magnitudinis : sicut si dicerem dimensionem (δ) aquæ esse interminatam, quia potest esse nunc

(α) *proprium augmentum.* — *proprie augmentum, tamen* Pr.
(β) *interminata.* — *terminata* Pr.
(γ) *dimensio.* — *divisio* Pr.
(δ) *dimensionem.* — *divisionem* Pr.

major, nunc minor, secundum quod aqua potest rarefieri vel condensari, non quod in aliquo nunc sit dimensio aquæ absque determinato gradu magnitudinis; et sic potest dici dimensio(α) interminata. » — Hæc ille, et bene, ut videtur.

Et huic viæ satis concordat sanctus Thomas, in scripto super Boetium (*de Trinit.*, q. 4, art. 2). Ibi enim, pertractans illam quæstionem : Utrum varietas accidentium sit causa pluralitatis secundum numerum, in responsione quæstionis, sic dicit : « Materia, inquit, non est divisibilis nisi per quantitatem; unde Philosophus dicit, 1. *Physicorum*, quod, submota quantitate, remanet substantia indivisibilis. Et ideo materia efficitur hæc et signata, secundum quod est sub dimensionibus. Dimensiones autem istæ possunt dupliciter considerari. Uno modo, secundum earum terminationem; et dico eas terminari, secundum determinatam ejus mensuram et figuram. Et sic, ut entia perfecta, collocantur in genere quantitatis. Et sic non possunt esse principia individuationis; quia, cum (β) talis dimensionum terminatio varietur frequenter circa individuum, sequeretur quod individuum non remaneret idem numero. Alio modo possunt considerari sine ista determinatione, in natura dimensionis (γ) tantum; quamvis nunquam sine aliqua determinatione esse possint, sicut nec natura coloris sine determinatione albi et nigri. Et sic collocantur in genere quantitatis, ut imperfectum; et ex his dimensionibus interminatis efficitur hæc materia signata; et sic individuat formam. Et sic ex materia causatur diversitas secundum numerum in eadem specie. » — Hæc ille.

Sexta conclusio est quod nulla quantitas dimensiva sic ponenda est interminata, quod præcedat formam substantialem in materia, et possit stare successive cum diversis formis substantialibus, et terminari diversimode secundum quod requirunt diversæ formæ substantiales.

Hæc conclusio probatur satis bene in tractatu *de Natura materiæ,* qui solet attribui sancto Thomæ, ubi sic (cap. 4) habetur : « Averroes erravit in libro suo *de Substantia orbis,* ponendo dimensiones interminatas præesse in materia, et hoc necessario ad productionem formarum substantialium (δ). Cujus ratio potissima est de divisione; quia scilicet et diversæ formæ non possunt recipi in eadem parte materiæ, nec materia habet partem et partem nisi per quantitatem, nec potest quantitas terminata intelligi, nisi præcesserit forma substantialis; ideo dicit Philosophum posuisse dimensiones interminatas ad constitutionem rerum naturalium, et has præexsistere in essentia materiæ, quæ in adventu formæ substantialis terminantur. Essentiam vero materiæ dicit non posse spoliari his dimensionibus; aliter, ex non corpore fieret corpus, et ex non dimensionibus dimensiones, quod ipse pro inconvenienti habet. Si vero sit aliqua forma quæ non dividitur per materiæ receptionem, ut est forma cœli, ibi non est necesse ponere tales dimensiones. Et ideo dicit Avicennam errasse, quia non posuit tales dimensiones, sed voluit primum quod inest materiæ esse formam substantialem. Et ideo multa inconvenientia sequuntur ex dictis Avicennæ, secundum Commentatorem, quia sic non divideretur forma per materiam, nec reciperetur in materia nisi una forma tantum, et ista perpetuo duraret in ea. Ista est opinio Averrois de dimensionibus interminatis, contra quam necesse est ponere rationes, ut verus (α) modus generationis rerum inveniatur. »

Arguitur igitur primo sic. « Prædictæ dimensiones quæ essentialiter quantitates sunt, etsi non actu ad genus quantitatis spectent : aut sunt eductæ de potentia materiæ eis subjectæ; aut non. Si sint eductæ de potentia materiæ, igitur prius non erant in materia nisi in potentia tantum, per modum aliorum quæ de potentia materiæ educuntur. Spoliari potest igitur materia talibus dimensionibus; cujus oppositum ipse dicit. Et iterum : Quod educitur de potentia materiæ, educitur per transmutationem materia. Non est autem transmutatio in materia, nisi transeundo de potentia in actum formæ. Oportet igitur tales dimensiones sequi inductionem alicujus formæ substantialis in materia. Sed (β) omnes dimensiones quæ sequuntur formam, sunt terminatæ, secundum eumdem. Igitur non erunt dimensiones illæ eductæ de potentia materiæ. Si vero non sint eductæ de potentia materiæ, non tantum erunt duo principia de constitutione rerum naturalium, scilicet materia et forma, sed erit tertium, scilicet dimensiones illæ; omne enim illud quod manet, et non fit ex aliquo, necessario erit principium, ut dicitur, 1. *Physicorum* (t. c. 52). Et iterum : Accidentia haberent aliqua principia alia a principiis substantiæ, scilicet dimensiones prædictas; quod ipse Commentator pro se habet, dicens dimensiones terminatas fieri ex interminatis. »

Secundo arguit sic principaliter : « Quia illæ dimensiones interminatæ : aut distinguunt partes materiæ ab invicem; aut non. Si sic, cum omnis distinctio sit ab aliquo actu, materia habebit partes distinctas actu, et non a forma substantiali; quod est impossibile, cum non habeat esse nisi a forma. Si vero non distinguunt nisi in potentia, ad nihil

(α) *dimensio.* — *divisio* Pr.
(β) *cum.* — *tunc* Pr.
(γ) *dimensionis.* — *distinctionis* Pr.
(δ) *substantialium.* — *specialium* Pr.

(α) *verus.* — *verius* Pr.
(β) *Sed.* — *secundum* Pr.

utile ponuntur; quia in materia nuda est potentia ad divisionem partium, quam acquirit inducta forma quod est totum compositum ex diversis partibus. »

Tertio arguit, sic : « In substantiis prius est intelligere essentias rerum quam sua esse, sicut recipiens naturaliter prius est recepto. In accidentibus vero, cum non habeant esse in suis essentiis, sed per eorum receptionem (α) in suis subjectis in quibus esse habent, naturaliter prius est esse quod in substantiis est, quam essentia in consideratione proprii generis. Impossibile est igitur essentias dimensionum intelligere in materia sine esse. Esse autem est primus omnium actuum. Sine actu ergo non erunt dimensiones in materia. » — Hæc ille.

Quarto sic : « Aut fit unum ex materia et dimensionibus interminatis; aut non. Si fit unum : aut per se; aut per accidens. Non per se; quia tunc ex subjecto et accidente fieret unum per se, quod est contra Philosophum. Si per accidens, cum omne per accidens habeat reduci ad per se, oportet præexistere aliqua ex quibus fiat unum per se; hoc autem non est nisi compositum ex materia et forma substantiali; necessario igitur præexistit forma substantialis dimensionibus quibuscumque. Si autem non fit unum ex materia et talibus dimensionibus, tunc esse (β) accidentis connumerabitur illi in quo est; quod est impossibile, nisi essent duo distincta ad invicem. Non igitur erunt dimensiones interminatae in materia ante formam substantialem. »

Quinto sic : « Omne quod pertinet ad aliquod genus : vel est contentum in genere illo ut species, vel ut individuum; vel est reducibile in illud genus, ut principium reducitur ad genus sui principiati, et privatio ad genus formæ, vel habitus et pars ad genus sui totius. Prædictæ autem dimensiones non sunt in genere quantitatis ut species vel individua, cum omnis species determinata sit respectu sui generis, et individuum respectu suæ speciei. Nec erunt in genere quantitatis (γ) ut principium est (δ) in genere sui principiati. Principium enim dimensionum non est dimensio. Prima namque dimensio est linea, cujus principium est punctus, qui omni dimensione caret, cum non habeat partem et partem. Cum igitur quædam indivisibilia sint principia omnium dimensionum, impossibile est ponere dimensiones interminatas in materia, ut principia dimensionum terminatarum. Nec sunt reducibiles ad genus quantitatis (ε) ut privationes : quia privationes non habent essentias; illæ autem dimensiones dicuntur quædam essentiæ (α). Nec sicut partes in genus totius : totum enim in quantitate habet partes terminatas per certas dimensiones; quantitates autem interminatæ non sunt partes alicujus quantitatis terminatæ (β). »

Sexto : « Quod habet essentiam potest diffiniri, etsi esse non habeat; quia diffinitio indicat essentiam rei. Sed accidentibus impossibile est dare diffinitionem aut assignare, nisi per subjectum in quo esse habent; quia enim esse non sequitur essentias eorum in genere proprio, impossibile est ponere essentias accidentium sine esse sui subjecti. Materia autem non habet esse sine forma. Impossibile est igitur dimensiones ponere in materia sine forma. »

Septimo : « Interminatum aufert certitudinem a quantitate. Sed in qualibet re naturali est certitudo quantitatis posita (γ), ultra quam et citra quam non extenditur consideratio physica, secundum Philosophum, in libro *de Anima*. Unde nec de materia loquitur Philosophus, cum accipitur aliquid (δ) citra minimam carnem, ut patet, 1. *Physicorum*, sed est tantum metaphysica (ε) sive intelligibilis; quia, cum de ea loquitur Philosophus, accipit eam in ordine ad formam physicam quæ (ζ) semper terminata est. Igitur de dimensionibus interminatis nihil ad naturalem spectat. Ipse tamen Commentator dicit Philosophum eas invenisse, non considerans quod Philosophus extendit considerationem suam usque ad mathematicam tamquam terminum sui generis. Unde dimensio interminata excluditur a consideratione physica, et non includitur in ea. »

Octavo : « Secundum Philosophum, 1. *Physicorum* (t. c. 76), si generatur hoc animal, necessario generatur ex hoc non animali, non autem ex non animali simpliciter; sed si generaretur animal simpliciter, necessario generaretur ex non animali simpliciter. Et hæc est perfecta ratio ad ostendendum res esse productas a Deo ex nihilo, cum Deus sit causa entis absolute : quod necessario erit ex non ente simpliciter; hoc autem est nihil. Cum igitur dimensiones simpliciter, sint dimensiones terminatæ et perfectæ, necessario erunt ex non dimensionibus simpliciter. Hoc igitur est ut nihil dimensionum. Ipse tamen Commentator habet hoc pro inconvenienti. Igitur. »

Nono : « Principium omnium dimensionum est punctus; unde, in diffinitione lineæ, quæ est prima dimensio, ponitur : linea enim est longitudo sine latitudine et profunditate, cujus extrema sunt duo puncta, ut dicit Euclides. Impossibile est autem

(α) *sed per eorum receptionem. — per earum receptionem, sed* Pr.
(β) *esse. — essentia* Pr.
(γ) *quantitatis.* — Om. Pr.
(δ) *enim.* — Ad. Pr.
(ε) *quantitatis.* — Om. Pr.

(α) *essentiæ. — dimensiones* Pr.
(β) *quantitatis terminatæ. — quanti* Pr.
(γ) *posita. — propterea* Pr.
(δ) *aliquid.* — Om. Pr.
(ε) *sed est tantum metaphysica. — ex tunc enim est manifesta* Pr.
(ζ) *quæ. — quia* Pr.

ponere rem aliquam, et non principium rei. Impossibile est igitur dimensiones in materia sine puncto poni, sive esse. Punctus autem, sicut est principium lineæ, ita terminus ejus, sicut patet per diffinitionem lineæ. Impossibile est ergo dimensiones interminatas in materia ponere, cum nulla possit esse sine puncto. Punctus vero indeterminatus non est; hoc enim esset contra rationem sui, cum ipse sit terminus aliorum, et eo ipso interminatus esse non possit. »

Decimo: « Cum dimensio interminata fit terminata : aut est in materia ut in subjecto; aut in ipso composito. Sed in materia non potest poni : cum nihil sit immediatius materiæ quam ipsa forma substantialis; nec iterum foret talis dimensio mensura ipsius compositi, sed tantum materiæ : quantitas enim solum est mensura sui subjecti; et hoc est falsum. Nec erit in ipso composito; quia, cum terminatum et interminatum non varient essentiam dimensionum, idem accidens per essentiam migraret de subjecto in subjectum : aliud enim subjectum est ipsum compositum, aliud materia nuda. » — Hæc ibi.

Quæ omnia videntur satis probabilia, et secundum mentem beati Thomæ in *Summa*, 1 p., q. 76, art. 6, ubi vult quod inter formam substantialem et suam materiam non est media quæcumque dispositio accidentalis, potissime dimensiones quantificativæ, ut sæpe dictum fuit.

Septima conclusio est quod dimensiones quantificativæ aliter possunt dici interminatæ in homine quam in aliis compositis ex materia et forma substantiali.

Hæc conclusio ponitur in eodem tractatu. Unde, ibidem (cap. 6), sic habetur : « Sciendum est quod dimensiones sunt quædam accidentia quæ consequuntur materiam, in ordine ad formam quam primo nata est materia induere. Hæc autem est forma corporis; quia totam materiam necesse est sub forma corporis contineri. Quod non est intelligendum quod (α) una esset certa forma corporis, qua prima materia primo informaretur : quia, secundum Commentatorem, materia prima primam habilitatem habet ad formas elementares, et post ad formas mixtorum; ex quo manifestum est quod eadem erit forma simplicis corporis, vel mixti, et forma corporeitatis. Sed oportet quod primo per has formas constituatur gradus corporis, deinde specierum perfectarum. Materia namque in quidditate sua penitus indivisibilis est. Ablata enim quantitate, manet indivisibilis, ut dicitur, 1. *Physicorum* (t. c. 15). Sed ex corporeitate, quam sequuntur quantitates in actu, sequitur divisio materiæ, per quam materia ponitur in diversis sitibus; et secundum hoc acquiruntur in ea diversæ formæ : ordo enim in situ corporum ostendit ordinem nobilitatis earum, sicut ignis est super aerem. Hæc autem acquisitio formarum non ostendit ordinem temporis, sed naturæ. Patet igitur quod dimensiones quantitatis non trahuntur a quocumque gradu quem facit forma ignis in igne, sed solum a primo; nihilominus ignis secundum totum est subjectum dimensionum; secundum totum etiam mensuratur. Et idem necessario invenitur de formis corporum mixtorum. Sed considerandum quod in mixtis corporibus, quædam formæ trahuntur de potentia materiæ, quædam non, ut animæ hominum, quæ nullo modo divisionem patiuntur, cum non sint dimensionatæ per se nec per accidens; formæ enim quæ non sunt eductæ de potentia materiæ, nullo modo dimensiones capiunt, etiam in materia exsistentes. Unde animæ humanæ aliter terminant ordinem materiæ ad dimensiones quam formæ quæ de materia educuntur. Cum enim accidentia inseparabilia oriantur a principiis rei, in ipsa re constituta in actu erunt ipsa accidentia ut in subjecto. Si autem forma rei sit educta de materia ipsa quam consequuntur dimensiones, ipsa (α) forma erit dimensionata et divisibilis per accidens; sicut est in lapide vel in ligno, in quibus dimensiones redeunt vel redundant super formam ipsarum rerum. Si vero forma non sit educta de materia, non redeunt dimensiones super formam; et ideo anima hominis est omnibus modis indivisibilis. Patet igitur quod anima hominis non determinat ordinem materiæ ad formam in acquirendo dimensiones, nisi altero modo tantum, constituendo scilicet eas in actu, et hoc in homine ut in subjecto. Ordo vero materiæ in acquirendo dimensiones ut redeuntes super formam, solum terminatur per formam quæ de ea educitur. Nec propter hoc minus potest anima quam ista alia forma : quia hoc accidit illi formæ inquantum est educta de potentia materiæ; quod non inest formæ ut forma est, aliter omnis forma educeretur de materia; quod falsum est : quidquid enim potest aliqua forma imperfectior (β), ut forma est, hoc potest anima, et amplius. Quia igitur dimensionalitas seu dimensibilitas formæ potentiam sonat et non actum, possibile est ponere ordinem materiæ ad talem formam terminari in potentia, et dimensiones in potentia sequi ordinem materiæ ad ipsam formam. Et quia dimensio (γ) dicit potentiam propinquam actui sive ipsi esse quod per divisionem (δ) acquiritur, ideo dimensiones sequuntur materiam in ordine ad formam, quæ est in maxima propinquitate ad actum, qui est per se esse. Nec propter hoc erunt diversæ

(α) *intelligendum quod.* — *cum* Pr.

(α) *dimensionem, ipsa.* — *divisiones ipsæ* Pr.
(β) *imperfectior.* — *imperfectionum* Pr.
(γ) *dimensio.* — *divisio* Pr.
(δ) *divisionem.* — *dimensionem* Pr.

essentiæ dimensionum in eadem re; quia unum et idem potest simul esse in actu in uno ordine, et in potentia in alio (α). (Cap. 7):

« Ex dictis igitur facile est scire quomodo dimensiones possunt dici interminatæ. Sicut enim essentiæ rerum terminantur per sua esse quæ sunt in rebus maxime (β) formalia, ante vero quam esse dicantur non considerantur in actu nec terminatæ, ita et dimensiones prædictæ, licet sint actu in homine ut in subjecto in quo habent rationem mensurandi, quod est eis proprium cum esse actu habent, tamen non sunt actu in illo ad quod dependent secundum originem utroque modo antequam ipsum actu fuerit; nec illud mensurant, quia nihil habet propriam mensuram, quod nondum habet proprium esse. Cum autem corrumpitur homo, succedit forma dans novum esse; et hæc erat forma in ordine ad quam dimensiones ipsæ sequebantur ut ad materiam redeuntes. Unde eædem dimensiones per essentiam sunt in vivo et mortuo, quia idem ordo remanet in materia, et ad eamdem formam; sed secundum esse actu non manent eædem, nisi in quadam æqualitate. Et idem est de aliis accidentibus quæ sequuntur mixtionem elementorum, ut album, nigrum, in quibus non remanet idem esse accidentis nisi similitudo quædam. Essentiæ vero horum accidentium non auferuntur nisi destructa ipsa origine, cui immobiliter adhærent, etiam cum trahuntur ad esse actu cum materia quam consequuntur in ordine prædicto ad formam unde homo est homo. Ideo hæc accidentia non migrant derelinquendo suum subjectum, quia quod a priori subjecto acceptum est, videlicet esse corruptum, est in subjecti corruptione; et ideo respectu esse actu posterioris subjecti, a quo etiam originem habent, interminatæ erant dimensiones in vivo; terminantur vero cum acquiritur eis esse subjecti, ad quod dependent secundum radicem, unde fiunt propria mensura ejus homine mortuo. Ex dictis igitur manifestum est necesse esse ponere essentiam alicujus formæ in homine sine esse, per cujus naturam sunt perfectæ dimensiones prædicto modo, etc. » — Hæc ibi.

In quibus continentur quædam vera, quæ sufficiunt ad probandum conclusionem; quædam vero minus vera, vel dubia, judicio meo, et contraria dictis sancti Thomæ in *Summa* et aliis locis magis fide dignis et authenticis. — Illa autem quæ apparent in prædictis vera, sunt hæc: quod scilicet dimensio (γ) habet duplicem terminum, scilicet terminum suæ entitatis, et terminum suæ denominationis. Terminus enim dimensionis primo modo dictus, est esse, ut (δ) punctus, linea, superficies; terminus autem secundo modo dictus potest dici illud quod a dicta dimensione et per illam denominatur quantum et mensuratum. Istud autem est duplex. Quia dimensio (α) quandoque mensurat et quantificat non solum suum primum et totale subjectum, scilicet compositum ex materia et forma, immo quamlibet partem ejus, scilicet materiam et formam; sicut apparet in omnibus compositis substantialibus præter hominem. Quandoque vero, sicut in homine, sua denominatio terminatur ad suum primum et totale subjectum, non autem ad quamlibet partem ejus; quia, licet homo sit quantus, et sua materia sit quanta, non tamen sua forma substantialis, scilicet anima. Et ideo quantitas dimensiva hominis non est plenarie terminata, loquendo de termino suæ denominationis, vel de suo effectu formali; quia plura quantificat et mensurat in aliis corporibus simplicibus aut mixtis quam in homine. Et sic patet conclusio. Verumtamen iste modus loquendi de quantitate interminata multum novus est, et forte alias inauditus ante compositionem dicti tractatus præallegati. — Illa vero quæ mihi videntur falsa in verbis præallegatis de dicto libello, sunt quatuor potissime. Primum est, quod quantitas seu dimensio (β) sequatur immediate materiam nudam, vel materiam cum ordine ad aliquam formam extensibilem vel divisibilem, aut materiam sub aliqua tali forma, et non animam rationalem, ita quod qualicumque modo dimensio præcedat in materia animam rationalem. Secundum est, quod essentia alicujus formæ substantialis distinctæ ab anima rationali sit simul in materia vel in homine cum anima rationali, quæ originet, homine vivente, quantitatem, et non terminet eam, et homine mortuo originet et actuet et terminet quantitatem. Tertium est, quod eadem quantitatis essentia sit in homine vivente, et in ejus cadavere mortuo, et prius habeat esse actu per animam intellectivam, et postea per formam cadaveris. Quartum est, quod aliqua forma substantialis sit successive per duo esse substantialia specifice distincta, utputa quod prius sit per esse animæ rationalis, et postea per esse proprium. Hæc et multa alia falsa vel dubia, meo judicio, in verbis allegatis de dicto tractatu sententialiter continentur.

Et in hoc primus articulus terminetur.

ARTICULUS II.

ADDUCUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Occam. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra præmissa. Et qui-

(α) *in alio.* — *ad alium* Pr.
(β) *maxime.* — *maxima* Pr.
(γ) *dimensio.* — *divisio* Pr.
(δ) *ut.* — *vel* Pr.

(α) *dimensio.* — *divisio* Pr.
(β) *dimensio.* — *divisio* Pr.

dem, contra primam conclusionem, arguit Occam, in sua *Logica*, multis modis.

Primo sic. Nullum accidens distinctum realiter a substantia, est susceptivum contrariorum, per sui mutationem. Si autem quantitas esset accidens et subjectum qualitatum, manifestum est quod mutaretur in recipiendo qualitatem, et ita, per mutationem sui, reciperet contraria; quod est contra mentem Aristotelis.

Secundo arguit sic. De mente Aristotelis est, 4. *Physicorum* (t. c. 84), quod aer potest condensari sine mutatione omnium qualitatum, vel aliquarum; unde quando aer condensatur, non oportet quod perdat aliquam qualitatem, vel saltem non oportet quod perdat omnem qualitatem quam habuit prius. Ex quo arguo sic. Quando aer condensatur : aut manet tota quantitas præcedens, et præcise illa quæ prius; aut non. Si sic, igitur eadem quantitas est nunc minor quam prius, per hoc solum quod partes quantitatis propinquius jacent nunc quam prius; igitur, cum partes substantiæ sint in eodem modo propinquius jacentes nunc quam prius, et propter aliud non ponatur quantitas, videtur quantitas esse superflua. Si autem non manet tota quantitas quæ prius, igitur aliqua pars deperditur; et cum ad corruptionem subjecti immediati corrumpatur accidens ejus, sequitur quod non omnis qualitas manet; quod est contra Aristotelem.

Tertio sic. De mente Aristotelis est, quod omne accidens est in aliquo subjecto primo : ita quod, si sit accidens partibile, una pars illius accidentis est in una parte subjecti, et alia pars accidentis in alia parte subjecti, sicut tota albedo est in toto corpore, et pars albedinis est in parte corporis; et, si sit accidens indivisibile, est in aliquo subjecto indivisibili primo. Ex quo arguitur quod punctus non sit alia res a linea; nec per consequens, linea est alia res a superficie; nec superficies alia res a corpore; et, eadem ratione, corpus non est alia res a substantia et qualitate, secundum Aristotelem. Quod autem, prædicto modo, ex prædicto principio sequatur quod punctus non sit alia res a linea, probo sic. Quia, si punctus est accidens absolutum, distinctum a substantia, igitur in aliquo subjecto primo erit. Aut igitur in substantia; aut in linea. Non in substantia. Quia : aut in substantia divisibili; aut in substantia indivisibili. Non primum : quia tunc pars puncti esset in parte, et ita punctus esset accidens divisibile; quod tu negas. Nec contingit dare secundum : quia, secundum Aristotelem, in genere substantiæ non est nisi materia et forma et compositum, quorum quodlibet, secundum eum, est indivisibile. Sic igitur punctus non est accidens indivisibile, exsistens subjective in aliqua substantia immediate, tanquam in subjecto primo. Nec est primo in linea, vel in parte lineæ, tanquam in subjecto primo : quia linea, et quælibet pars lineæ, est divisibilis; et per consequens, non est primum subjectum accidentis indivisibilis. Sic igitur patet quod de mente Aristotelis est, quod punctus non est accidens indivisibile. Et eadem ratione, linea non est accidens indivisibile secundum latum vel latitudinem, distinctum realiter a superficie. Et, eadem ratione, nec superficies est accidens indivisibile secundum profundum, distinctum realiter et totaliter a corpore; quia Aristoteles non plus ponit corpus, quod est quantitas, esse distinctum a substantia realiter, quam ponat lineam vel superficiem distingui a corpore.

Quarto arguit sic. Omnem rem absolutam priorem alia, potest Deus conservare sine mutatione locali ejusdem, et rem posteriorem destruere. Cum igitur, secundum opinionem tuam, hoc lignum sit quædam substantia habens partes, quarum una est sub parte quantitatis inhærentis toti, et alia pars ligni est sub alia parte quantitatis, et ista res substantialis est prior natura, illa quantitate inhærente sibi, poterit Deus sine mutatione locali illius substantiæ conservare eam, et destruere illam quantitatem. Quod si sit possibile, ponatur in esse. Quo facto, quæro : aut illa substantia habet partem distantem a parte; aut non. Si sic, igitur est quanta sine quantitate addita; igitur alia superfluit. Si non habet partem distantem a parte, et prius distabant illæ partes, ergo sunt mutatæ localiter; quod est contra hypothesim.

Quinto sic. Omne quod per seipsum et per partes suas intrinsecas est præsens alicui quanto, ita quod totum est præsens toti, et partes partibus, per seipsum et per partes suas intrinsecas habet partem distantem a parte; omne autem tale, per se et per partes suas est quantum. Sed substantia materialis, per seipsam et partes suas est præsens alicui quanto, puta saltem illi quantitati informanti eam, si sit talis quantitas informans eam. Igitur per seipsam et per partes suas habet partem situaliter distantem a parte; igitur per seipsam et per partes suas est quanta.

Sexto arguit. Quia, si quantitas esset tale accidens, medium inter substantiam et qualitatem et subjectum qualitatum, tunc qualitates remanentes in Sacramento Altaris essent subjective in quantitate. Consequens est falsum, ut videtur multis. Igitur et antecedens. Falsitatem probo consequentis. Quia tunc illæ qualitates non essent per se subsistentes; quod est contra Magistrum, 4. *Sententiarum*, qui (α), ubi loquitur de colore, sapore et hujusmodi qualitatibus, dicit quod talia accidentia sunt ibi subsistentia per se. Similiter : si quantitas esset subjectum qualitatum illarum, illa quantitas vere esset ponderosa, et alba, et sapida; sed consequens est contra Glossam, *de Consecratione*, dist. 2, super illud capitulum, *Si per negligentiam*, ubi dicit Glossa, quod *ponderositas remanet ibi cum*

(α) *qui*. — Om. Pr.

aliis accidentibus, et tamen nihil ponderosum est ibi.

Septimo. Linea non est res distincta a superficie. Igitur nec quantitas longa, lata et profunda, distinguitur a substantia. Antecedens probatur. *Primo :* Quia, si linea sit alia res a superficie, continuans superficies ad invicem, dividatur aliqua talis superficies. Qua divisa, quæro : aut est aliqua nova linea ; aut solum linea prior manet. Si est alia linea nova, erunt infinitæ novæ; quia, diviso corpore, infinitæ superficies erunt habentes infinitas lineas; igitur, divisa superficie, erunt infinita puncta terminantia infinitas lineas. Si autem nulla linea sit nova, igitur solum remanet linea quæ præfuit, et non magis cum una parte superficiei quam cum alia; igitur, vel remanebit per se, vel in distinctis locis, cum utraque superficie; quorum quodlibet est absurdum; igitur et illud ex quo sequitur. *Secundo :* Quia, si linea sit alia res a superficie, et punctus a linea, poterit Deus conservare lineam, et destruere punctum. Quo facto, quæro : utrum linea sit finita; aut infinita? Non infinita ; igitur finita; et tamen sine puncto. Igitur frustra ponitur punctus terminans lineam. Similiter, Deus posset conservare lineam, et destruere omnia puncta; quo facto, adhuc linea esset linea, et per consequens, quantitas; et non quantitas discreta; igitur continua. Igitur vere esset quantitas continua, quamvis non esset alia res a linea, vel a partibus lineæ, copulans partes ad invicem. Frustra igitur ponuntur talia puncta distincta a linea. Et, eadem ratione, frustra ponuntur lineæ distinctæ a superficiebus; et, eadem ratione, superficies distinctæ a corporibus, et corpora distincta a substantia.

Octavo. Quia non videtur consonum theologiæ, dicere quod Deus non posset facere partes substantiæ distare situaliter, nisi rem aliam absolutam conjungat eisdem. Quia, si potest facere, vere illa substantia habebit partem distantem a parte, sine re absoluta addita eis; et per consequens, erit quanta sine re de novo addita. Et illud argumentum potest fieri de qualitate. Et ideo, cum substantia possit esse quanta sine quantitate quæ sit alia res, et similiter qualitas quanta sine tali re, videtur quod talis res media inter substantiam et qualitatem sit omnino superflua.

Nono. Quia numerus non est aliud a rebus numeratis. Igitur quantitas discreta nihil aliud est quam substantiæ, vel accidentia numerata; et per consequens, neque quantitas continua. Antecedens probatur : quia unitas rei non est accidens additum rei quæ dicitur una; igitur nec numerus est aliquod accidens additum rebus numeratis. Quod autem unitas non sit accidens additum rei quæ est una, potest sic ostendi. Quia, si esset accidens, oportet quod sit accidens absolutum, aut respectivum. Sed non est accidens respectivum ; quia nullum terminum realem habere potest. Unde, ad hoc quod aliquid sit unum, non oportet quod sit alicujus unum, nec quod sit alicui unum ; et sic de aliis casibus, sub quibus aliquid dicitur ad aliud. Nec est accidens absolutum. Quia tunc : vel esset qualitas, quod apparet evidenter esse falsum ; vel quantitas, et tunc, vel continua, vel discreta, quorum utrumque patet esse falsum. Relinquitur igitur quod unitas non est aliquod accidens distinctum realiter ab illo quod est unum, et additum sibi in re extra. Et, eadem ratione, nec numerus est accidens additum rebus numeratis. — Hæc ille.

II. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem conclusionem arguit Aureolus (dist. 12, q. 1, art. 5), probando quod quantitas non sit accidens habens alias partes a partibus materiæ vel substantiæ.

Primo. Quia ex hac opinione sequitur quod tot sint extensiones in subjecto, quot sunt ibi realitates extensæ. Habet enim quælibet forma in materia suam extensionem, et materia habet suam, licet (α) non primo, sed secundario, et per quantitatem ; una tamen respectu omnium est quantitas, a qua omnia illa consequuntur suas extensiones. Sed hoc consequens est falsum. Igitur, etc. Falsitas consequentis probatur primo : Quia, secundum hoc, oportet dicere quod superfluat quantitas. Ex quo enim materia habet propriam partibilitatem, et aliæ formæ similiter, quæro : utrum illa partibilitas sit in eis causata a quantitate ; aut non? Si non, ergo superfluit quantitas. Si dicatur quod sic, quæro de illa causalitate : aut est formalis, sicut albedo est causa albi ; aut effectiva. Non potest dici quod sit formalis : quia effectus formalis non est aliud quam forma recepta in subjecto; album enim nihil aliud est quam albedo (β) participata a subjecto; per te autem, partibilitas materiæ non est ipsa quantitas, imo quantitas est aliquid aliud habens partes ; igitur, etc. Nec potest poni quod ista causalitas sit effectiva, quod tamen videtur ponere opinio, quia scilicet ponit (γ) quod quantitas ponit partibilitatem in materia et in aliis formis. Hoc enim est impossibile. Tum quia quantitas non est forma activa, secundum Commentatorem, 4. *Physicorum* (comm. 84). Tum quia quantitas illam partibilitatem educeret de potentia materiæ, vel crearet eam ; et utrumque est impossibile. Tum quia partibilitas alicujus habentis partes non potest causari effective naturaliter.

Secundo. Tua positio deficit ; quia tunc in eodem subjecto esset multiplex quantitas. Nam partibilitas materiæ est aliud a materia, et partibilitas formæ est aliud a forma. Quod patet. Quia in rarefactione fit realis transmutatio circa partibilitatem aeris,

(α) *licet.* — *sed* Pr.
(β) *albedo.* — *albatio* Pr.
(γ) *ponit.* — Om. Pr.

nulla facta mutatione in substantia ipsius aeris, nec quoad materiam, nec quoad formam. Si autem partibilitas formæ et materiæ essent idem omnino quod materia et forma aeris, non posset aer rarefieri sine substantiali transmutatione; quod dicere, est contra experientiam. Igitur illa partibilitas, quæ est aliud a materia et forma realiter, est in prædicamento quantitatis. Tamen est illud quo materia est formaliter partibilis, et similiter forma; et per consequens, est illud quo illa sunt quanta : ita quod impossibile est poni illam realitatem, quin illud cujus est, sit eo ipso habens (α) partes extensas, et extra invicem; nisi tu poneres omnes illas partes simul in eodem puncto; quod est impossibile omnino. — Tum quia, illa realitate remota, corpus resolveretur in non corpus, et divisibile in non divisibile; quod sequitur ex remotione solius quantitatis. — Tum quia ex illa sola partibilitate convenit rei, in qua est, finitas et infinitas, bicubitum et tricubitum, quæ non insunt sine quantitate. — Tum quia non apparet in quo alio prædicamento ponatur partibilitas, nisi ponatur in prædicamento quantitatis. Igitur illa partibilitas, omni alio circumscripto, est vera quantitas; et sufficit ad omnia illa quæ quantitas ponit in quanto. Cum igitur partibilitates sint plures, et, per te, in eodem subjecto, erunt et plures quantitates et dimensiones simul; quod est impossibile, absque penetratione, ut patet ex 4. *Physicorum* (t. c. 8).

Tertio. Sequitur ex illa positione, quod quantitas habeat quantitatem. Quia quantitas, per te, non est mera (β) partibilitas, sed est aliquid habens partes. Habens autem partes, resolvitur in duo, scilicet in illud quod est partibile, et in ipsam suam partibilitatem. Sed partibilitas est quantitas. Igitur.

Quarto. Quia, secundum istam viam, sequitur quod plures dimensiones erunt simul : nam, secundum te, materia per se, et quælibet forma per se, tam substantialis quam accidentalis, habet suam partibilitatem et dimensionem; ex quo sequitur quod in quolibet puncto erunt plura puncta, et in quolibet situ indivisibili (γ) erunt plures lineæ, et plures dimensiones non se penetrantes, contra Philosophum, 4. *Physicorum*. — Hæc ille in forma.

III. Alia argumenta Aureoli. — Ulterius arguit (4 *Sentent.*, dist. 12, q. 1, art. 1), quod nullum accidens sit aliqua realitas in se terminata.

Primo sic. Formalis effectus suæ formæ et actus, est materiam formare et actuare. Nunc quæro : utrum illa forma sit ipsamet actuatio et formatio; aut aliquid derelictum a forma in subjecto? Non potest dari secundum. Illud enim derelictum : aut esset aliquid absolutum; aut aliquid respectivum. Si sit aliquid absolutum, sequitur quod aliquid potest esse actuatum sine actu, et formatum sine forma; quia ex quo est absolutum, poterit Deus separare illud a forma. — Item, tunc forma non est causa formalis, sed efficiens; nam, secundum hoc, forma imprimet effectum suum in materia sicut efficiens. — Si detur quod sit aliquod relativum. — Contra : quia tunc esse formatum, esset esse relatum (α). — Item, quia quæritur de quo prædicamento sit; nec potest assignari, nisi dicatur quod est de genere actionis, puta quod actuatio passiva est de genere passionis, et actuatio activa est de genere actionis; et tunc sequitur quod actio profluat a forma, et quod forma non actuat nisi agendo; et tunc causalitas formæ erit causalitas efficientis. — Item, aliter probatur quod illa actuatio non sit aliud a forma. Quia, si actus sit aliud ab actuatione, tunc, sicut materia actuatur per actum, ita actuabitur per illam actuationem. Et tunc quæro de actuatione illius actuationis, utrum differat ab eadem; et sic erit processus in infinitum. Si autem sit eadem, pari ratione, forma est eadem cum sua actuatione. — Item, aliter probatur. Nam, secundum argumentationem (β) Philosophi contra Lycophrontem, tantum valet dicere, Superficies est alba, et, Superficies albet; nec est differentia, nisi grammaticalis. Aut igitur albere est idem quod albedo; et habetur propositum. Aut est respectus albedinis ad subjectum, qui est respectus intrinsecus adveniens, et est inhærentia albedinis ad subjectum; et tunc albere non est esse quale; nunquam enim relatio dat denominationem nisi sui generis. Et sequitur quod ista prædicatio, Superficies est alba, non est absoluta, sed relativa. Et sequitur quod ista prædicatio, Linea est recta, est magis qualitativa quam ista, Superficies est alba : quia inter lineam et rectitudinem non cadit respectus medius; nec esse rectum, est aliud quam esse indivisum a linea ; et similiter de raritate et partibus. Si dicatur quod albedo non est aliud quam albere, habeo propositum. Patet igitur quod forma et effectus formalis ejus sunt idem. Tunc formatur sic ratio : Forma et effectus formalis sunt eadem realitas. Sed formalis effectus accidentis non est res divisa a subjecto; sed subjectum et formalis effectus sunt unum, per omnimodam et intimam indivisionem. Ergo forma et suum subjectum non sunt res divisæ; sed sunt unum, per omnimodam indivisionem. Major hujus probata est. Minor probatur. Si enim actuatio sit res divisa ab actuabili, cum actuatio ista actuet actuabile, quæro : quid est illud actuare hujus actuationis? Si dicas quod est idem cum actuatione, habetur propositum; quia, pari ratione, standum erit in primo. Si sit aliud, illud

(α) *habens*. — *habente* Pr.
(β) *mera*. — *materia* Pr.
(γ) *indivisibili*. — *individuali* Pr.

(α) *relatum*. — *relativum* Pr.
(β) *argumentationem*. — *necessitatem* Pr.

iterum actuabit actuabile, et quæram de actuatione ejus; et, si sit eadem, standum erit in primo; si vero sit aliud, proceditur in infinitum. Unde, sicut si vellem probare quod punctus non est res divisa a linea, quia, si esset divisa a puncto, vel econtra, utrumque esset terminatum sine altero, et punctus non esset terminatio lineæ, sed esset imprimens ipsam terminationem; sic in proposito, de actuatione et actuabili. Unde ex dictis posset formari talis ratio. Quando aliqua duo sunt indivisa, quodlibet scilicet eorum a tertio, necessario sunt res indivisæ inter se. Sed substantia et accidens sunt indivisa in una tertia re, puta in uno effectu formali, scilicet in una informatione et actuatione. Igitur accidens venit cum substantia, ad constituendum unum, per omnimodam indivisionem. Non dico quod sint una realitas; sed fundant unam rem, per indivisionem, quæ indivisio vocatur compositio accidentis cum subjecto.

Secundo arguit sic. Quando aliquæ res faciunt unum unitate quæ est relatio positiva, et non unitate quæ est negatio divisionis relativæ (α), necesse est quod eorum unitas sit per modum acervi. Probatur: quia hæc est via Philosophi, 8. *Metaphysicæ*. Sed accidens et subjectum non sunt unum per modum acervi. Ergo unio eorum non est relatio; sed est indivisio relativa, seu negatio divisionis. Major est Philosophi. Et probatur ratione : quia acervus non est aliud nisi unio ex aggregatione divisorum. Si dicas quod accidens et subjectum fundant illam relationem per essentias suas, ideo non sunt unum sicut acervus; — hoc non valet. Ex quo enim relatio ista non est unitas, non habeo unum nisi per aggregationem, non autem unitatem per se : in uno enim per se, non est aliquis respectus medius. Item, sequitur quod album significet respectum subjecti ad albedinem; et tamen Aristoteles dicit quod album non est in genere, propter duo significare; non dicit propter tria. Item, de essentia albi essent tres realitates trium prædicamentorum. Et ulterius, unitas qualitatis cum subjecto, non esset unitas reducibilis ad prædicamentum qualitatis, sed relationis. Ergo oportet quod accidens et subjectum sint unum unitate quæ est indivisio.

Tertio sic. Illud quod non est aliud quam quædam inhærentia, non est divisum ab eo cui inhæret, sed facit cum illo unum per indivisionem. Sed accidens est hujusmodi. Igitur, etc. Major patet; quia impossibile est concipere inhærentiam sine termino inhærentiæ, quod est ipsum subjectum accidentis. Minor probatur. Quia certum est quod illa inhærentia non est aliquid absolutum, aliud ab accidente. Si igitur sit aliud, oportet quod sit relatio de genere *ad aliquid*, aut respectus de genere aliorum sex. Non est relatio : quia tunc accidens inhærere non esset aliud quam ipsum referri, et subjectum recipere esset referri, et cum accidens inhærendo det *esse tale*, omne *esse tale* esset esse relatum, — Item, secundo, pro eadem minore. Non magis est inhærentia per essentiam quarta species qualitatis, quam alia accidentia; alias essentialius esset accidens, quam alia accidentia. Sed qualitates de quarta specie qualitatis, sunt ipsamet inhærentia : verbi gratia, figura non est aliud nisi inhærentia; non enim est aliud nisi adjacentia partium. Unde, si liceret dicere, accidens magis est adjacentia quam accidens. Unde auctor *Sex principiorum*, assignans rationem sex prædicamentorum (α), dicit quod talium ratio consistit in adjacentia. — Confirmatur. Quia formale esse accidentis est accidere, sicut albedinis est albere; unde sequitur quod albedo non sit aliud quam albere, nec accidens est aliud nisi pura accidentia.

Quarto sic. Si aliquod accidens esset aliqua realitas terminata, hoc maxime esset de quantitate. Sed quantitas non est res divisa, faciens unum indivisum per se, non per aggregationem et respectum (β) medium, sed per indivisionem. Igitur, etc. Major patet. Quia magis videtur separabile a substantia, quam alia accidentia : nam quidam dicunt quantitatem esse substantiam, propter convenientiam ejus ad substantiam; et alii dicunt quod in Eucharistia sola quantitas est a substantia separata. Minor probatur. Capio enim lignum. Verum est dicere quod ipsum est partibile per quantitatem. Aut ergo hoc est quia relinquit aliquem modum in substantia, quæ sit ipsa partibilitas; aut quia quantitas est ipsamet partibilitas partium substantiæ. Non primo modo : quia tunc possem intelligere substantiam esse partibilem sine quantitate; et posset Deus illam facere sub illo modo derelicto, non faciendo eam sub quantitate. Similiter, tunc causalitas ejus esset causalitas efficientis, et non formæ. Oportet ergo dare secundum modum, quod scilicet quantitas sit ipsamet partibilitas partium. — Quod confirmatur. Quia aliter non potest vitari quin plures dimensiones essent simul. Nam cum dimensio (γ) immediate consequatur partes, si partes ligni (δ) sunt divisæ a partibus quantitatis, necessario aliæ essent dimensiones ligni, et aliæ quantitatis. Si enim illud quod substernitur quantitati, haberet partem et partem correspondentem partibus quantitatis substratam, tunc diversæ realitates hoc modo haberent aliam et aliam partibilitatem; quia, multiplicato effectu formali, multiplicatur formalis ratio illius effectus, et tunc haberent necessario aliam et aliam dimensionem.

Quinto sic. Si accidens sit realitas terminata,

(α) *relativæ.* — *et lineæ* Pr.

(α) *sex prædicamentorum.* — *sexto principiorum* Pr.
(β) *et respectum.* — *per secundum* Pr.
(γ) *dimensio.* — *divisio* Pr.
(δ) *ligni.* — Om. Pr.

distincta a substantia, sequuntur multa inconvenientia. — Primum est, quod in naso simo erunt multæ simitates. Patet. Quia, cum simitas sit figura nasi, non est aliud quam indivisio quædam partium simi. Ergo quot sunt partes in naso, tot erunt simitates; quæ quidem non erunt unum, nisi per relationem. Sed, per te, in naso est albedo realitas terminata; similiter, sunt ibi multa accidentia, quæ, per te, sunt unum per unionem positivam. Ergo indivisiones partium istorum accidentium, sunt unum per unionem quæ est relatio, non per indivisionem. Igitur erunt ibi multæ simitates, quæ erunt unum per aggregationem, non per indivisionem. Ex quo enim quodlibet accidens in naso est res terminata, similiter substantia ipsius nasi. Si partes eorum erunt aliæ et aliæ, ex consequenti indivisio eorum est alia et alia figura; et sic multæ simitates, quia impossibile est modificationem esse unam indivisam, nisi modificabilia sint unum indivisum. Sed, per te, substantia nasi, et quodlibet ejus accidens, est unum indivisum. Igitur, etc. — Secundum inconveniens est, quod omne accidens erit unum corpus per se. Probatur : Quia corpus est illud quod est longum, latum et profundum; igitur diversum longum, latum et profundum, est diversum corpus. Sed, per te, hic sunt distincta longa, lata et profunda, fundata super diversas partes subjecti et aliorum accidentium quæ partes sunt divisæ, et quodlibet in se terminatum. Nec ista plura veniunt per indivisionem ad unum longum et profundum; sed est unio per relationem tantum. — Tertium inconveniens est, quod multæ dimensiones (α) et multa corpora sunt simul. Patet ex eodem medio.

Sexto arguit (ibid., art. 2) sic. Nam Commentator, 4. *Metaphysicæ*, comm. 2, dicit, ubi dicit Aristoteles quod entia sunt sicut sana : « Prædicamenta attribuuntur substantiæ, non quia sit agens aut finis eorum, sed quia constituuntur per ipsam. » — Item, 7. *Metaphysicæ*, comm. 4, dicit quod « accidentia constituuntur per substantiam; et ideo substantia ponitur in eorum diffinitione ». Et intelligit Commentator, per *constitui* terminari. — Item, 12. *Metaphysicæ*, comm. 3, dicit quod « substantia est constans per se », id est, habet terminos per se constantes; « accidens autem constat cum substantia. » Nec solum loquitur de accidentibus quantum ad eorum exsistentias, immo etiam quantum ad eorum essentias, ut patet intuenti totum ejus processum ibidem. — Item, Aristoteles, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 12 et seq.), dans causam quare accidentia non habent diffinitionem quidditativam, dicit quod ideo quia non habent essentiam. — Dicit etiam quod sunt entia secundum quid. Nec solum intelligit quod sunt entia debilia; sed intelligit quod sunt diminuta ab entitate, quia eorum entitas non est nisi modificatio et adjacentia; sicut figura non est aliud quam figuratio, nec candor quam candidatio. — Hæc ille, in forma.

(α) *dimensiones*. — *divisiones* Pr.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumentum Aureoli. — Contra secundam conclusionem arguit Aureolus (4. *Sentent.*, dist 12, q. 2), probando quod quantitas non sit subjectum aliorum accidentium, sed potius econtra. Et arguit sic. Quantitas non est aliquid habens partes; sed est partibilitas ipsa formalis, qua habens partes est formaliter partibile. Sed constat quod partibilitas est subjective in eo quod habet partes formaliter, cujus sunt omnes qualitates sensibiles. Igitur quantitas est subjective in aliis accidentibus, et non econtra. Assumptum probatur. Quia res est partibilis per quantitatem. Tunc quæro : aut illa partibilitas est ipsamet quantitas, et sic habetur propositum; aut est aliquid aliud impressum a quantitate, et hoc improbatum est supra.

II. Argumenta Scoti. — Ad idem arguit Scotus.

Primo. Quia, secundum Philosophum, 4. *Metaphysicæ* (t. c. 14), *accidens non accidit accidenti*, nisi quia ambo accidunt eidem subjecto; nihil enim hoc illi magis inest, quam illud huic.

Secundo. Quia, sicut substantiæ convenit per se esse, ita accidenti convenit inhærere. Ergo, sicut repugnat substantiæ inhærere, ita accidenti per se esse, vel substare.

Tertio. Quia nullum dependens terminat dependentiam ejusdem rationis. Sed omne accidens dependet dependentia ad subjectum. Ergo nullum accidens terminat hujusmodi dependentiam.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Gregorii. — Contra tertiam conclusionem potest argui per dicta Gregorii de Arimino (dist. 12, q. 2, art. 1, concl. 1), qui probat quod nulla quantitas perdatur in materia, nec acquiratur. Quia, si sic, hoc potissime contingeret in rarefactione, vel in condensatione. Sed in tali condensatione, nulla antiqua quantitas perditur; nec in rarefactione, ulla nova quantitas generatur. Igitur, etc. Minor probatur. Quia ponatur, gratia exempli, quod aliqua portio aeris bipedalis debeat rarefieri motu continuo, quousque fiat quadrupedalis; et rarefiat tota primo, ita quod non prius secundum unam partem, et posterius secundum aliam, sed simul et uno eodem tempore quo rarefit una pars, quælibet rarefiat. Et loquor de partibus extensionis. Totum istud possibile est, et frequenter contingit. Hoc supposito, ostendo quod, in hujusmodi rarefactione, prior ejus quantitas non corrumpitur.

Primo quidem. Quia, si corrumperetur : vel corrumperetur tota simul, in instanti; vel partibiliter, in tempore. Non primo modo. Tum quia : vel in illo instanti generaretur nova quantitas in eadem materia; vel non. Si non, igitur in illo instanti materia esset indivisibilis et inextensa. Quod non est dicendum. Tum quia, cum forma sua substantialis, et qualitates propriæ, necessario exigant materiam extensam, tunc in illo instanti esset corrupta sua forma substantialis, et sic nunquam aer rarefieret quin corrumperetur. Tum etiam, quia quærendum esset ubi esset in illo instanti ipse aer : non enim posset esse nisi in loco punctali, et non contingeret dicere in quo puncto potius quam in alio. Tum etiam, quia, vel tunc esset vacuus locus quem prius occupabat, vel in illo instanti latera continentis concurrerent; quæ non sunt dicenda. Si dicatur quod in eodem instanti generetur nova quantitas : aut generatur quantitas major bipedali, et tunc, cum (α) non possit esse major præcise per indivisibile, tum quia indivisibile non redit majus(β), tum quia nulla talia indivisibilia sunt, erit major secundum aliquem excessum divisibilem, et per consequens ipse aer in illo instanti occupabit majorem locum secundum excessum divisibilem, et sic sequitur motus localis ipsius continentis aerem in instanti, et etiam ipsius aeris, loquendo de tali motu secundum locum, quali dicimus moveri illud quod majorem locum occupat quam prius; aut tunc generaretur quantitas æqualis priori, quod dici non potest, quia tunc frustra prior quantitas corrumperetur; aut generaretur minor, quod minus etiam dici potest. Tum quia ipsius continentis et ipsius aeris dati esset motus localis in instanti. Tum quia aer ille condensaretur, et non rarefieret; propinquius enim suæ partes jacerent, et ipse minorem locum occuparet. Non potest ergo dici quod quantitas illa corrumpatur in instanti tota simul.

Sed nec potest dici quod partibiliter et in tempore. Quia : vel prius ipsa (γ) corrumperetur, et post nova generaretur, sicut contingit cum aliquid transmutatur de una qualitate in aliam; aut simul, dum ipsa corrumperetur, alia (δ) generaretur, sicut dicunt qui opinantur contraria simul esse in esse remisso, et simul, dum unum corrumpitur, aliud generari (ε). Non primo modo. Quia tunc sequitur quod in toto illo tempore aer vacuus condensaretur, et fieret minoris extensionis; et sic, quandocumque naturaliter aliquid deberet rarefieri, oporteret ipsum prius condensari, quod patet esse falsum. Præterea. Aut ipsa corrumperetur partibiliter secundum partes intentionales; et hoc non : quia nulla quantitas habet tales; alias unum bipedale esset magis bipedale quam aliud, et idem nunc magis, nunc minus esset bipedale, et sic secundum aliam quantitatem certæ mensuræ; quod non est intelligibile. Vel secundum partes extensivas, ita scilicet quod prius corrumperetur pars quantitatis informans unam partem materiæ, quam pars informans aliam; et hoc non potest dici, quia vel pars materiæ prius destituta sua quantitate remaneret sine quantitate omnino, aut informaretur portione quantitatis quæ prius informabat aliam portionem materiæ et adhuc informat; et utrumque absurdum esse (α), physice speculantibus certum est. — Nec secundo modo. Quia, si corrumperetur partibiliter secundum partes intentionales, et alia simul (β) partibiliter generaretur secundum tales etiam partes, sequitur, ut dictum est, quod quantitas susciperet magis et minus; et ultra hoc, sequeretur quod duæ quantitates essent simul in eadem parte materiæ primæ (γ), scilicet pars remanens de priore, et pars generata de novo. Item : Vel illa pars remanens, est æqualis extensionis ut prius; vel majoris. Si æqualis, sequitur alterum duorum : scilicet quod materia non est extensior quam prius, et tamen erit rarior, vel quod aliqua ejus portio exibit de sub priori quantitate, et informabitur nova, remanente tamen in rerum natura ea quæ prius informabat. Si majoris extensionis, eadem ratione, tota quantitas corrupta poterit esse extensior, absque corruptione alicujus suæ partis; et sic natura frustra corrumpit eam. Frustra etiam generata est nova quantitas; quia non propterea materia est majoris extensionis, quam sit propter solam partem quæ remansit ex prima. Sed hæc omnia sunt prorsus absona. — Aut corrumperetur partibiliter secundum partes extensivas; vel forte corrumperetur prius quantitas in extremitate ipsius aeris versus corpus rarefaciens (δ), et sicut continue prior corrumperetur, sic nova generaretur. Sed nec hoc dici potest. Nam constat quod non statim partes aeris erunt in summa raritate sua; sed prius eadem pars erit secundum minorem excessum rarior, et postea secundum majorem, donec terminabitur rarefactio. Aut igitur in quolibet instanti temporis mensurantis totam rarefactionem, erit nova quantitas totaliter in illa parte materiæ, et nulla durabit per tempus; et hoc est impossibile. Aut pars primo generata remanebit cum sequentibus, sicut contingit in intensione qualitatum; et sic frustra ponitur prior quantitas corrupta, quæ fuit antequam materia inciperet rarefieri; sic enim illa remanente poterat materia rarefieri, sicut manente ea quæ ponitur noviter generata, et præsertim quia ista non est alterius rationis quam fuit illa.

(α) *cum.* — *tamen* Pr.
(β) *majus.* — *numerus* Pr.
(γ) *ipsa.* — *antequam* Pr.
(δ) *alia.* — *aut* Pr.
(ε) *generari.* — *generatur* Pr.

(α) *esse.* — Om. Pr.
(β) *simul.* — *similiter* Pr.
(γ) *materiæ primæ.* — *medii primo* Pr.
(δ) *rarefaciens.* — *rarefactionis* Pr.

Confirmatur. Quia, si aliquod calidum fiat magis calidum, secundum istam viam, non corrumpitur prior calor, sed remanet, et novus generatur. Rursus : Quia quælibet pars portionis illius materiæ informabitur aliqua parte quantitatis prius generatæ, quia nulla exibit de sub sua parte quantitatis, ut statim dicebatur, sequitur necessario quod vel tota, vel aliqua pars ejus simul informabitur duabus quantitatibus. Præterea (α) : Vel prius generata erit æqualis extensionis cum posterius generata, vel majoris ; et tunc utroque modo sequitur inconveniens, ut proxime deductum est.

Patet igitur, ex prædictis, quod quantitas non corrumpitur in rarefactione.

Quod vero nulla generetur, patet etiam ex dictis. Vel enim generaretur remanente tota priore ; vel illa desinente (β). Non secundo modo, ut jam probatum. Nec primo modo. Quia : vel priore semper informante totam materiam ; et tunc sequitur quod duæ quantitates simul eamdem materiam informabunt, et iterum quod eadem primo quantitas erit majoris extensionis quam prius, et per consequens frustra ponitur, propter hujusmodi rarefactionem, generari novam quantitatem ; vel priore desinente informare aliquam partem, et aliquam informante ; et tunc sequitur quod accidens separetur a subjecto suo, naturaliter remanens in rerum natura, et quod de subjecto transeat ad subjectum ; nam pars quantitatis, quæ informabat illam partem materiæ, quæ postea ponitur non informari per priorem, informat postea aliam partem materiæ, quam prius non informabat ; ex quo ultra sequitur quod duæ quantitates, vel duæ partes quantitatis, eamdem partem materiæ primæ (γ) informant ; quæ omnia sunt naturaliter impossibilia.

Secundo. Quia, cum in quolibet instanti illius temporis mensurantis rarefactionem sit quantitas materiæ major : vel prior remanet cum posteriore ; vel non, etc., prosequendo ut prius.

Ex eisdem motivis econtrario deductis, potest probari quod in condensatione non corrumpitur prior quantitas, nec nova generatur ; sicut faciliter patet inspicienti. Et ideo non oportet ad hoc applicare media. — Hæc Gregorius, in forma.

§ 4. — Contra quartam conclusionem

Argumenta Scoti. — Contra quartam conclusionem arguit Scotus, probando totaliter oppositum eorum quæ probavit Gregorius, scilicet quod in rarefactione acquiratur nova quantitas, et perdatur antiqua.

Primo sic. Quia terminos motus oportet esse incompossibiles, ex 5. *Physicorum*. Igitur nihil unius termini manet in altero, sicut incompossibile non est cum suo incompossibili. — Si etiam dicatur quod aliqua quantitas hic manet eadem, sed termini mutationis sunt magis, vel majus, et minus, in ipsa quantitate manente ; — hoc non valet. Quia subjectum motus et terminos, oportet realiter differre. Sed quantitas illa, et majus et minus in quantitate, non differunt realiter : non enim potest dici quod fiat variatio secundum majus et minus, quin fiat variatio secundum essentiam quantitatis ; cum majus et minus non sint nisi ipsum quantum essentialiter. Cum igitur subjectum motus stet sub utroque termino, unus autem terminus non stet cum alio, oportet subjectum motus ab utroque realiter differre.

Secundo sic. Quælibet pars rarioris est rarior. Ergo quælibet pars rarioris est major, secundum quantitatem, quam prius. Ergo quælibet est quanta, nova quantitate. — Si dicas quod non sequitur omnino nova quantitas, sed nova secundum partem tantum ; — Contra. Quia, si aliquid prioris quantitatis remanet, quæro : in quo subjecto manet ? Nonnisi in eodem quo prius ; quia accidens non migrat. Igitur quod prius erat quantum hac quantitate, modo est quantum eadem. Ergo non potest esse quantum, nec secundum se totum, nec secundum aliquam partem, nova quantitate ; nisi idem sit simul quantum duabus quantitatibus, quod est impossibile ; vel nisi in rarefactione sit aggeneratio novarum partium substantiæ sub nova quantitate, et aggeneratio quantitatum et ad quantitates præexsistentes sit rarefactio. Sed hoc nihil est : quia tunc quælibet pars rarioris erit rarior ; illa enim pars antiqua non est rarior formaliter, per hoc quod sibi continuatur aliqua pars nova, etc.

§ 5. — Contra quintam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra quintam conclusionem potest argui ex dictis Aureoli (dist. 12, q. 1, art. 3), probantis quod dimensiones interminatæ non distinguantur a dimensionibus terminatis, sicut ens in potentia ab ente in actu ; sicut videtur sonare conclusio illa, et sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 12, q. 1, art. 2, et dist. 44, q. 1, art. 1, et multis aliis locis.

Primo. Quia Commentator dicit quod dimensiones (α) interminatæ, sunt dimensiones simpliciter ; ergo sunt dimensiones in actu.

Secundo. Quia, secundum Commentatorem, ex dimensionibus interminatis redditur materia partibilis et divisibilis, potens simul recipere plures formas, ut dicit Commentator, in tractatu *de Substantia orbis* (cap. 1) ; quod non esset, nisi tales essent

(α) *Præterea.* — *Prima* Pr.
(β) *desinente.* — *desistente* Pr.
(γ) *primæ.* — *prius* Pr.

(α) *dimensiones.* — *distinctiones* Pr.

in actu; illud enim quod non est partibilitas in actu, non dat esse partibile in actu.

Tertio. Quia hujusmodi dimensiones, sunt demonstrabiles ad sensum, secundum Commentatorem, 1. *Physicorum,* comm. 63, ubi dicit : « Videmus enim idem demonstratum transferri de carneitate in terrestreitatem. » Et infra (α) : « Necesse est ut tres dimensiones, quæ videntur inseparabiles a corpore, et eædem numero (β), quæ dicuntur corpus, sint accidentia. » Sed (γ) ens in potentia, non est ad sensum demonstrabile. Igitur.

Quarto. Quæro : quid intelligis per dimensiones in potentia? Aut intelligis quod non sint in actu, ut sic partibilitas non sit in actu; et si sic, tunc vera partibilitas in actu generabitur et corrumpetur, et non corpus in actu fiet corpus in actu. Aut intelligitur quod vere sunt in actu, sed propter conditiones aliquas, puta quia carent termino, dicantur in potentia; et sic concedendum est quod dimensio (δ), tam terminata quam interminata, est dimensio (ε) in actu. Et ideo insufficienter dictum est quod distinguantur, quia illæ sunt in potentia, et istæ in actu; non enim declaratum est quid intelligitur per esse in potentia.

Quinto. Quia distinctio quantitatis terminatæ ab interminata, non est aliqua, nisi hæc : quod scilicet trina dimensio, quæ dicitur corpus, ut consideratur ut carens, vel non habens de se terminum extrinsecum, puta superficiem, nec terminum intrinsecum, puta bipedalitatem, aut tripedalitatem, aut hujusmodi tantitatem, dicitur et est quantitas interminata; ut autem consideratur ut habens utrumque terminum, puta superficiem in actu et bipedalitatem vel aliam tantitatem in actu, dicitur quantitas terminata. Patet autem quod prima quantitas et secunda nullo modo differunt essentialiter; immo, eadem quantitas numero, transit de uno termino ad alium. Ergo quantitas terminata et quantitas interminata non differunt modo quo tu ponis. Antecedens patet per Commentatorem, in 4. *Physicorum,* comm. 15, ubi dicit : « Vidit Aristoteles, quod trina dimensio non separatur a materia, a qua tamen aufertur superficies; et non remanet aliquid in ea, nisi dimensio, quæ est in potentia in (ζ) ea : nam cum determinatur per superficiem, fit corpus in actu; cum vero aufertur superficies, remanet dimensio, id est, corpus in potentia. Igitur proprium est materiæ ut habeat dimensiones in potentia. » — Hæc Commentator. — Ex quibus apparet quod modus imaginandi materiam cum sua dimensione interminata, est iste : ut scilicet imaginetur in materia trina dimensio, scilicet longitudo, latitudo et profundum, absque omni superficie et figura; et ideo quasi confuse et (α) in potentia, quia non est dare corpus quod sit tale in actu. Cum autem intelligitur forma in materia, tunc ista dimensio intelligitur terminata per ultimam superficiem et figuram. Propter quod, paulo ante, ubi supra (β), dicit Commentator, quod « dimensiones in materia non sunt corpus terminatum; et forma est determinans materiam et dimensiones, verbi gratia, superficies continens corpus. Et sic æstimatur quod dimensiones sunt materia, quia in hoc conveniunt cum materia, quod determinantur a forma, et sunt in se non terminatæ ». — Hæc Aureolus.

II. Argumenta Gregorii. — Ad idem arguit Gregorius (dist. 12, q. 2, art. 1), dicens : Aliqui putaverunt Commentatorem posuisse duplex genus dimensionum. Quarum quasdam vocabat dimensiones interminatas, et dimensiones simplices, et etiam aliquando dimensiones in potentia; et istæ erant inseparabiles a materia, et communes generato et corrupto. Quasdam vero alias vocabat dimensiones terminatas, et in actu; et quod istæ erant in materia simul cum aliis, et ab aliis realiter distinctæ, et separabiles a materia, nec communes generato et corrupto, sed utrumque habet propriam dimensionem terminatam. Sed imaginatio hæc (γ) nec fuit Commentatoris, nec est vera. Quod probatur.

Primo. Quia superflue ponitur duplex dimensio in materia; nam per unam possunt omnia salvari sufficienter, quæ secundum veritatem possunt salvari per duas.

Secundo. Quia ponitur impossibile (δ) secundum naturam, eo quod ponantur duæ quantitates in eodem loco primo se penetrantes : nam tam hæc quam illa est longa, lata et profunda; et totam eamdem materiam primo informat (ε), secundum illam viam.

Tertio. Quia, cum materia rarefit continue, antequam sequatur generatio substantialis : aut in quolibet instanti generatur nova dimensio terminata; et tunc, vel oportet dicere quod nulla duret plus quam per instans; quod est naturaliter impossibile; vel, si durat per tempus, erunt simul in eadem (ζ) materia infinitæ dimensiones terminatæ, quarum quælibet eam totam informabit. Et iterum, cum materia semper fiat extensior, quælibet dimensionum prædictarum etiam fiet extensior; et sic eadem dimensio (η) terminata, erit nunc major, nunc minor, nec plus ex se terminata ad certam mensuram, quam

(α) *infra.* — *ita* Pr.
(β) *eædem numero.* — *eodem modo* Pr.
(γ) *Sed.* — *secundum* Pr.
(δ) *dimensio.* — *divisio* Pr.
(ε) *dimensio.* — *divisio* Pr.
(ζ) *in.* — Om. Pr.

(α) *quasi confuse et.* — *a confuse erit* Pr.
(β) *supra.* — Om. Pr.
(γ) *hæc.* — Om. Pr.
(δ) *impossibile.* — *impossibiliter* Pr.
(ε) *informat.* — *in formam* Pr.
(ζ) *eadem.* — Om. Pr.
(η) *dimensio.* — *divisio* Pr.

illa quam vocant interminatam; et eadem ratione qua primæ interminatæ dant unam terminativam, dabitur etiam huic secundæ alia terminativa, et illi alia, et sic in infinitum. Vel generabitur quælibet talis in tempore, et partibiliter; et hoc est impossibile, sicut prius probatum est. Vel nulla ante generationem substantialem generabitur, sed eadem successive fiet major et extensior; et sequitur illud quod jam dictum est.

Quarto. Quia non est ponenda duplex quantitas in materia, sed una tantum, quæ potest terminari majori et minori extensione, seu potest esse plus et minus extensa, et rarior et minus rara, sicut materia quam informat. Nec ad hoc est opus addi, vel subtrahi alia nova quantitas, vel pars quantitatis, sicut nec materiæ. Et ipsa, secundum se, absolute considerata, ut indifferens ad hanc et ad illam extensionem, dicitur interminata, et simplex, et in potentia dimensio (α); ut vero est tantæ extensionis et mensuræ, vel tantæ, dicitur terminata. Et secundum hanc, dicuntur formæ differre. Et sic intelligitur dictum Commentatoris, 1. *Cœli,* comm. 75, dicentis quod « diversitas formarum est causa diversitatis quantitatum et magnitudinum recipientium formas ». Et similiter, cum dicit, primo capite *de Substantia orbis* : « Videmus, inquit, quod forma caliditatis, quando agit in aquam, incipit aqua augeri et crescere in dimensionibus aeris. Cum ergo pervenerit ad maximam quantitatem aquæ, tunc subjectum denudabitur a forma aquæ, et a quantitate dimensionum aquæ propria; et recipiet formam aeris, et quantitatem propriarum dimensionum aeris, etc. » Sensus enim illius auctoritatis est, quod tunc materia denudabitur a quantitate dimensionum aquæ propria, et recipiet quantitatem dimensionum propriarum formæ aeris, id est, tunc materia et ejus dimensio desinet esse tantæ extensionis quantam exigit forma aquæ, et fiet tantæ extensionis quantam exigit forma aeris. Hoc contingit absque corruptione alicujus prioris quantitatis, et absque generatione novæ quantitatis per essentiam. Ubi sciendum quod eadem essentia quantitatis demonstrata, potest esse major et minor, et plus et minus extensa, seu habere partes extremas plus vel minus distantes. Et similiter, materia eadem, præcise, potest esse majoris et minoris extensionis : ita quod nec materia ex se, nec ejus quantitas ex se determinatur ad certum et præfixum gradum extensionis, utpote quod sit bicubita, vel tricubita, aut alicujus alterius certæ mensuræ; sed talis terminatio provenit ex forma substantiali. Unde materia non habet ex forma substantiali quod sit quanta; quinimmo, quantitas est passio consequens materiam per se. Tamen forma potest dici causa quantitatis materiæ, isto modo, quod, secundum exigentiam et conditionem formæ substantialis exsistentis in materia, est quantitas; sicut et ipsa materia est (α) tantæ vel tantæ extensionis. Hoc vult dicere Commentator, 1. *Cœli,* comm. 75; et 1. *de Anima,* comm. 53. Est igitur in una portione materiæ semper eadem portio quantitatis; sed exsistens sub forma substantiali terræ, est tantæ extensionis, verbi gratia, unius palmi; exsistens vero sub forma aquæ, est decem palmorum; et sub forma aeris, centum; sub forma autem ignis, mille. Et hujusmodi diversitatis quantitatum et magnitudinis, seu quod materia et sua dimensio sit tanta vel tanta, causa est diversitas formarum substantialium : nam et ipsa materia et sua quantitas ex se sunt indeterminatæ, et indifferentes ad hujusmodi gradus, et in potentia ad quemlibet. Et propter hanc causam, vocat Commentator aliquando dimensiones in materia, dimensiones in potentia. — Hæc Gregorius.

(α) *dimensio.* — *divisio* Pr.

(α) *est.* — Om. Pr.

§ 6. — Contra sextam conclusionem

I. Argumenta Commentatoris. — Contra sextam conclusionem argui potest per argumenta Commentatoris adducta in probatione conclusionis.

II. Argumenta Gregorii. — Contra eamdem potest argui ex dictis Gregorii (dist. 12, q. 2, art. 1), qui, ex intentione, nititur probare quod quantitas materiæ coæve inhæret sibi, nec in eadem materia quantitas quantitati succedit.

Primo. Ad cujus declarationem, inquit, sciendum est quod, si talis successio quantitatum in materia naturaliter contingeret, hoc non esset, nisi, vel cum materia mutatur per raritatem vel densitatem, aut cum mutatur secundum generationem et corruptionem substantialem, vel cum res augetur augmento proprie dicto, quod fit per additionem quanti ad quantum, ut de ipso agitur, 1. *de Generatione* (t. c. 31, 32). Non enim apparet quando alias quantitas corrumpitur, nam nec in motu secundum locum, nec in aliqua alteratione quam non concomitetur generatio substantialis, aut corruptio, aut rarefactio, vel condensatio. Nullo autem prædictorum modorum contingit talis corruptio quantitatis. Igitur nunquam quantitas generatur aut corrumpitur in materia. Quod autem talis corruptio non contingat primo modo, probat multipliciter; cujus argumenta recitata sunt superius, arguendo contra tertiam conclusionem. Quod etiam nec contingat secundo modo, probat multipliciter; cujus argumenta recitata fuerunt in quæstione de inseparabilitate formæ a materia. Quod autem nec tertio modo contingat, probat : Nam nec quantitas alimenti corrumpitur, nec quantitas aucti; igitur nulla. Consequentia patet; quia non est aliud, cujus quantitas in tali

transmutatione posset corrumpi. Antecedens patet. Quia, si aliqua talis corrumperetur : vel hoc esset ampliatione pororum ipsius augendi ; vel (α) in rarefactione, seu partium ejus, seu ipsius alimenti; vel in digestione, aut alia prævia alteratione alimenti; vel in divisione ejus, et distributione (β) partium ad partes aliti; vel in conversione earum in substantiam aliti. Hoc patet : quia in augmento non concurrunt aliæ transmutationes, ut patet consideranti, et etiam satis per Commentatorem, 1. *de Generatione*. Sed in rarefactione non corrumpitur quantitas, ut probatum est supra ; nec in conversione, ut patere potest ex alia quæstione; et, eadem ratione, nec in digestione, aut alia alteratione præcedente; nec in divisione, nam, licet per divisionem corrumpatur quantitas totalis, quantum ad esse totius, pro eo quod post divisionem, partes quæ erant continuæ et simul una quantitas totalis, sunt post divisionem discretæ et non una, ut prius, nulla tamen pars materiæ privata est parte quantitatis quam ante habuit, ac per hoc nulla quantitas corrupta est, ad sensum in quo tractatur præsens difficultas. In ampliatione quoque (γ) pororum ejus quod augendum est, bene (δ) patet quod non corrumpitur aliqua quantitas. Si autem nulla quantitas corrumpitur in tali augmento, patet etiam quod nulla de novo generatur, sic scilicet quod aliqua pars materiæ informetur alia parte quantitatis, qua prius non informaretur; alioquin ipsa informaretur duabus quantitatibus; quod est impossibile naturaliter. Potest tamen dici quod nova totalis generatur, pro eo quod nova quantitas una totalis resultat ex continuatione partis aggeneratæ, per quam augeri dicitur alitum ad partes ipsius aliti; et est talis quantitas quæ prius non fuit, licet fuerint partes ejus. — Per similem modum potest probari quod in decremento nulla quantitas corrumpitur, nec aliqua generatur.

Secundo arguit sic. Si negaretur eamdem essentiam quantitatis remanere perpetuo in materia, et esse eamdem in generato et corrupto, hoc potissime videretur quod: vel subjectum quantitatis est ipsum compositum, et non materia sola; et sic videretur accidens migrare de subjecto in subjectum : vel secundo, quia, si quantitas corrupti remaneret, igitur præcederet in materia formam substantialem ipsius geniti; et sic videretur quod esse secundum quid, præcederet esse simpliciter : vel tertio, quia videretur sequi quod introductio formæ substantialis esset alteratio, quia subjectum ejus esset ens actu, saltem secundum quid : vel quarto, quia tunc forma substantialis non esset causa quantitatis in materia. Sed nullum istorum debet movere. Non quidem primum : quia materia sola est primum subjectum quantitatis, ut dicit se alias probasse; et rationes ejus adductæ sunt in quæstione de inseparabilitate materiæ a forma. Nec secundum debet movere : quia, si loquatur de præcessione secundum (α) finitum tempus, concedendum est quod quamlibet formam, quæ de novo inducitur in materia, præcessit in eadem materia quantitas; et similiter, quod hunc et illum actum simpliciter, qui de novo causatur in materia, præcessit actus secundum quid; nec hoc est inconveniens; præcessione tamen perfectionis, forma substantialis præcedit accidentalem, et actus simpliciter (β) actum secundum quid. Nec tertium valet : quoniam, ad hoc quod introductio alicujus formæ sit alteratio, oportet quod subjectum sit actu per formam dantem esse specificum, nomen et diffinitionem; qualis non est quantitas, nec alia forma accidentalis; alioquin subjectum non retineret idem nomen et eamdem diffinitionem sub utroque termino alterationis, per quod differt alteratio a generatione. Nec quartum valet : quia, sicut supra dictum est, forma non est causa quantitatis in materia, quantum ad esse quantitatis absolute, sed solum quoad ejus terminationem, sive quantum ad esse tantum vel tantum. Igitur hoc non videtur negandum.

Tertio arguit. Quia ista est mens Philosophi et Commentatoris.

III. Argumenta ex dictis sancti Thomæ. — Contra eamdem conclusionem potest argui ex dictis sancti Thomæ. Nam, 4. *Sentent.*, dist. 12, q. 1, art. 2, q[la] 3, tenet opinionem Commentatoris in hac materia. Ait enim sic : « Sicut dicit Commentator, in 1. *Physicorum* (comm. 63), et in libro *de Substantia Orbis* (cap. 1), in materia generabilium et corruptibilium oportet intelligere dimensiones interminatas ante adventum formæ substantialis; alias non posset intelligi divisio materiæ, ut in diversis partibus materiæ diversæ formæ substantiales essent. Hujusmodi autem dimensiones, post adventum formæ substantialis accipiunt esse terminatum et completum. Quidquid autem intelligitur in materia ante adventum formæ substantialis, hoc manet idem numero in generato et in eo ex quo generatur; quia, remoto posteriori, oportet remanere prius. Dimensiones autem illæ interminatæ, se habent ad genus quantitatis, sicut materia ad genus substantiæ. Unde, sicut in quolibet completo in genere substantiæ est accipere materiam, quæ est ens incompletum in genere illo; ita in dimensionibus completis, quæ sunt in sacramento Eucharistiæ, est accipere dimensiones incompletas, et, his mediantibus, materia panis formam reciperet ejus

(α) *vel*. — Om. Pr.
(β) *distributione*. — *districtione* Pr.
(γ) *quoque*. — *quorum* Pr.
(δ) *bene*. — *unde* Pr.

(α) *secundum*. — Om. Pr.
(β) *actus simpliciter*. — *accidens simpliciter et* Pr.

quod (α) ex pane generaretur, pane non converso in corpus Christi, etc. »

Item, eodem quarto, dist. 44, q. 1, art. 1, q[la] 1, in solutione tertii, sic dicit : « Illud quod intelligitur in materia ante formam, remanet in materia post corruptionem; quia, remoto posteriori, adhuc potest remanere prius. Oportet autem, ut dicit Commentator, 1. *Physicorum* (comm. 63), et in libro *de Substantia Orbis* (cap. 1), in materia generabilium et corruptibilium, ante formam substantialem intelligere dimensiones (β) non terminatas, secundum quas attenditur divisio materiæ, ut diversas formas in diversis partibus recipere possit. Unde (γ) et post separationem formæ substantialis a materia, adhuc dimensiones illæ manent eædem. Et sic materia sub illis dimensionibus exsistens, quamcumque formam accipiat, habet majorem identitatem ad illud quod ex ea generatum fuerat, quam aliqua alia pars materiæ sub quacumque forma exsistens. Et sic eadem materia, ad corpus humanum reparandum reducetur, quæ prius ejus materia fuerat. » — Hæc ibi.

Item, 4. *Contra Gentiles*, cap. 81, sic dicit : « Quod secundo objicitur, impedire non potest quin homo idem numero resurgere possit. Nullum enim principiorum essentialium hominis, per mortem omnino cedit in nihilum : nam anima rationalis, quæ est hominis forma, manet post mortem; materia etiam manet, quæ tali formæ fuit subjecta, sub dimensionibus eisdem, scilicet interminatis, ex quibus habebat ut esset materia individualis. Ex conjunctione igitur animæ ejusdem numero ad eamdem materiam numero, homo unus numero reparabitur. » — Hæc ille.

Item, in scripto *Super Boetium,* in illa quæstione qua quærit, Utrum varietas accidentium possit esse causa diversitatis secundum numerum, in solutione quinti, dicit quod accidentia completa sequuntur esse formæ in materia; sed dimensiones interminatæ præintelliguntur ante ipsam formam in materia. Et in solutione tertii, dicit : « Etiam ipsæ dimensiones terminatæ, quæ fundantur in subjecto jam completo, individuantur quodammodo ex materia individuata per dimensiones interminatas præintellectas in materia. »

Item, *Quodlibeto* 11, art. 6, in solutione secundi, dicit quod ideo corpora resurgentium possunt redire eadem numero, quia adhuc manet eadem materia quæ fuit sub anima rationali, et eadem quantitas interminata.

Et sic videtur quod sexta conclusio sit contra dicta sancti Thomæ.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

(α) *est.* — Ad. Pr.
(β) *dimensiones.* — *distinctiones* Pr.
(γ) *Unde.* — Om. Pr.

ARTICULUS III.

DANTUR SOLUTIONES

§ 1. — AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Occam. — Quantum ad tertium articulum, restat prædictis objectionibus respondere. Et quidem, ad argumenta Occam primo loco contra primam conclusionem inducta, dicitur.

Ad primum igitur, dicendum est quod eo modo quo accidens potest esse subjectum accidentis, illo modo conceditur quod est susceptibile contrariorum, secundum sui mutationem. Et de hoc sanctus Thomas, *de Virtutibus,* q. 3, ubi quærit, Utrum potentia animæ possit esse subjectum virtutis, sic dicit : « Subjectum tripliciter comparatur ad accidens. Uno modo, sicut præbens ei sustentamentum; nam accidens per se non subsistit, fulcitur vero per subjectum. Alio modo, sicut potentia ad actum : nam subjectum accidenti subjicitur, sicut quædam potentia actui; unde et accidens forma dicitur. Tertio, sicut causa ad effectum; nam principia subjecti sunt principia per se accidentis. Quantum igitur ad primum, unum accidens, subjectum alterius esse non potest : nam, cum nullum accidens per se subsistat, non potest alteri sustentamentum præbere; nisi fortasse dicatur quod, inquantum est a subjecto sustentatum, unum accidens aliud sustentat. Sed quantum ad alia duo, unum accidens se habet ad aliud per modum subjecti. Nam unum accidens est in potentia ad alterum; sicut diaphanum ad lucem, et superficies ad colorem. Unum etiam accidens potest esse causa alterius, ut humor saporis; et per hunc modum dicitur unum accidens esse subjectum alterius : non quod unum accidens possit alteri accidenti sustentamentum præbere; sed quia subjectum est receptivum unius accidentis, mediante alio, etc. » — Hæc ille. — Item, in solutione septimi, exponens illam auctoritatem libri *Posteriorum,* qua dicitur quod qualitatis (α) non est qualitas, dicit sic : « Qualitatis non dicitur qualitas, ita quod per se sit qualitas subjectum qualitatis. » Simile dicit, 1 p., q. 77, art. 7, in solutione secundi, ubi sic : « Accidens, per se non potest esse subjectum accidentis. Sed unum accidens, per prius recipitur in substantia quam aliud, sicut quantitas quam qualitas. Et hoc modo unum accidens dicitur esse subjectum alterius, ut superficies coloris, inquantum substantia, uno accidente mediante, recipit aliud. » Item, 1[a] 2[æ], q. 50, art. 2, in solutione secundi, sic dicit : « Accidens, per se non potest esse subjectum accidentis. Sed quia etiam in ipsis accidentibus est ordo quidam (β), subjectum, secundum

(α) *qualitatis.* — *qualitas* Pr.
(β) *quidam.* — *quidem* Pr.

quod est sub uno accidente, intelligitur esse subjectum alterius, ut superficies coloris. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo potest concedi vel negari quod quantitas sit susceptibilis contrariorum, secundum sui mutationem. Nullum enim accidens, naturaliter loquendo, est principale subjectum alterius accidentis; nec ejus susceptivum; nec secundum illud mutabile, tanquam quod. Non est autem inconveniens, quantitatem esse susceptibilem contrariorum, tanquam quo : quia est ratio substantiæ recipiendi alia accidentia; et, eodem modo, est ratio quod substantia secundum qualitates possit mutari. Et ad hunc sensum debent exponi auctoritates in oppositum.

Ad secundum dicitur quod, cum aer rarefit, non acquirit novam quantitatem; nec, cum condensatur, perdit antiquam. Et ulterius, conceditur quod eadem essentia quantitatis potest successive esse extensior et minus extensa, et nunc major, nunc minor, sine additione vel subtractione quantitatis. Sed ulterius, negatur consequentia qua infertur simile de substantia. Quod patet : quia multi ponunt quantitatem esse accidens inhærens substantiæ, qui tamen concedunt quod eadem quantitas potest esse extensior quam prius, sine additione alicujus novæ quantitatis, et similiter minus extensa, sine perditione alicujus antiquæ quantitatis, aut partis suæ; sicut patet de Gregorio de Arimino, qui hanc viam tenet, ut supra visum fuit. Hujusmodi autem ratio est : quia quantitati ex se competit habere partes extra se invicem positas in diversis sitibus, non autem convenit sibi habere tantam vel tantam extensionem, aut talem terminum; substantiæ vero non competit ex se primum, nec secundum, sed solum per quantitatem. Et simile hujus apparet : quia eadem albedo, nullo sibi addito vel subtracto, quod sit ejus pars, potest esse intensior et remissior; tamen subjectum ejus non potest esse albius, aut minus album, immo nec album, nullo accidente sibi superaddito. Et de hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 52, art. 2, ubi sic : « Augmentum et diminutio (α), in formis quæ intenduntur et remittuntur, accidit uno modo, non ex parte ipsius formæ secundum se consideratæ, sed ex diversa participatione subjecti. Et ideo hujusmodi augmentum habituum et aliarum formarum, non fit per additionem formæ ad formam; sed (β) fit per hoc quod subjectum magis vel minus perfecte participat unam et eamdem formam. Et sicut per agens quod est actu, fit aliquid actu calidum, quasi de novo incipiens participare formam, non quod fiat ipsa forma; ita per actionem intensam ipsius agentis efficitur magis calidum, tanquam perfectius participans formam, non tanquam formæ aliquid addatur. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione tertii argumenti, quod erat tale : « Sicut illud quod non est album, est in potentia album; ita illud quod est minus album, est in potentia ad magis album. Sed illud quod non est album, non fit album nisi per adventum albedinis. Ergo illud quod est minus album, non fit magis album nisi per aliquam albedinem supervenientem, etc. » Sequitur responsio : « Illud quod nondum est album, est in potentia ad formam ipsam, tanquam nondum habens formam; et ideo agens causat novam formam in subjecto. Sed illud quod est minus album, non est in potentia ad formam, cum in actu formam habeat; sed est in potentia ad perfectum participationis modum; et hoc consequitur per actionem agentis. » — Hæc ille. — Sic in proposito. Dico quod substantia, si intelligatur sine quantitate, quæ est accidens, nullo modo est extensa, nec habet partes in actu; et ideo oporte quod acquirat novum accidens. Habito autem illo accidente, jam habet partes et extensionem, et potest plus et minus extendi, sine acquisitione vel perditione novæ quantitatis vel antiquæ.

Ad tertium patet responsio ex dictis in præcedentibus quæstionibus, ubi prolixe tractatum fuit de punctis et lineis et superficiebus. Quia antecedens argumenti false imponitur Aristoteli. Non enim est de mente ejus, quod omne accidens habeat subjectum sibi adæquatum in divisibilitate vel in indivisibilitate; sed sufficit quod accidentia absoluta completa habeant subjectum illo modo adæquatum. Cujusmodi sunt qualitates de prima, secunda et tertia specie qualitatis; nam figura non habet subjectum sibi adæquatum in longum, latum et profundum. Similiter, in genere quantitatis, trina (α) dimensio, quæ dicitur corpus, habet subjectum sibi adæquatum, quia est completa dimensio; non autem superficies, aut linea, vel punctus; sed subjectum talium est illud quod subjicitur perfectæ dimensioni, sic tamen, quod perfectæ dimensioni subjicitur simpliciter, aliis autem secundum quid et inadæquate. Item, Auctor *Sex principiorum,* in illo capitulo quod incipit, *Substantiale vero est*, etc., dicit quod de quibusdam formis difficile est dicere ubi sint. Unde sic dicit : « Quædam sita sunt alicubi, ut nigredo in oculo; quædam vero difficile erit assignare, ut scientia, paternitas et filiatio, nisi forte sint in generantium et componentium complexione, etc. » Super quo loco dicit Albertus, quod « paternitas et filiatio subjective sunt in toto, et non ab aliqua parte; quia ab actu generationis innascuntur, quæ toti debentur, non parti. Sunt tamen sicut in causa, non sicut in subjecto, in complexione generantis, etc. ». Ex quo patet quod falsum est quod omne accidens habens subjectum divisibile et extensum, dividatur ad divisionem subjecti : quia tunc

(α) *diminutio. — divisio* Pr.
(β) *sed. — et* Pr.

(α) *trina. — tertia* Pr.

paternitas et filiatio illo modo dividerentur, ita quod tota paternitas esset in toto homine qui dicitur pater, et medietas in medietate; quod falsum est. Dicitur ergo quod sicut idem est subjectum relationis et sui fundamenti, ita idem est subjectum quantitatis et sui termini. Nec oportet quod punctus sit divisibilis, si subjectum ejus est divisibile.

Ad quartum dicitur quod, posito tali casu, quod scilicet Deus separaret quantitatem a substantia, sive sit possibilis, sive impossibilis, quia de hoc multi antiqui dubitabant, substantia sic spoliata omni quantitate non haberet partem distantem a parte, immo nullam partem integralem actu haberet. Unde ultima consequentia argumenti peccat per fallaciam consequentis, sic arguendo : partes substantiæ distabant prius, et modo non distant; ergo sunt localiter mutatæ. Arguitur enim ab antecedente habente plures causas veritatis, ad unam illarum. Antecedens enim illud potest verificari pluribus aliis modis quam illo qui exprimitur in consequente. Partes enim substantiæ desinunt distare, in illo casu, non per approximationem unius ad aliam, sed quia desinunt esse partes. — Et si replicatur contra hoc, in virtute illius maximæ ibidem assumptæ, quod scilicet Deus potest conservare partes substantiæ, destructo quolibet accidente, etc.; — dicitur quod illa res quæ est pars materiæ, potest a Deo conservari sine accidente absolute, sed non in esse partis, quia, sublata quantitate, materia non haberet partes. Hujusmodi autem ratio est : quia nihil potest conservari sine eo quod est de sua ratione; quantitas autem est de ratione partium ut partes sunt; ideo implicat quod remaneant partes in esse partium sine quantitate. Tum quia partes illæ in esse partium, non sunt priores quantitate, immo posteriores; licet ut sunt substantia, sint priores quantitate realiter (α) : sicut lac est prius albedine, ut est quædam substantia; est autem posterius albedine in esse albi, quia albedo prior est albo, sicut forma effectu suo formali, et suo composito.

Ad quintum dicitur quod major potest negari in uno sensu, et conceditur in alio. Si enim intelligatur de illo quod formaliter, ex natura sua, et non per aliquid superadditum, habet partes actu vel potentia præsentes alicui quanto et ejus partibus, conceditur major. Sed tunc, in illo sensu, negatur minor : sola enim quantitas, illo modo est præsens alicui quanto; non autem aliqua substantia. Si vero major intelligatur generaliter de omni habente partes sic præsentes partibus alicujus quanti, sive habeat ex natura sua formaliter partes, sive per aliud ab ejus natura realiter distinctum, negatur major, et conceditur minor. Potest etiam dici quod minor generaliter falsa est. Quia nulla substantia per seipsam formaliter, et per suas partes intrinsecas, est præsens alicui quanto, sic quod essentia illius sit per se prima radix illius præsentiæ : quia quantitas, sicut est radix partibilitatis materiæ, ita est radix præsentialitatis materiæ et suarum partium ad locum, vel ad quantum, vel ad quantitatem, loquendo de præsentia locali, de qua est sermo; quia forte materia per seipsam est præsens quantitati, loquendo de tali præsentia quam habet subjectum ad suum accidens, vel aliqua alia præsentia; sed hic non loquimur nisi de præsentia locali, vel coextensionis et commensurationis; quia, si de alia loquamur, tunc negatur major.

Ad sextum, conceditur consequens ibidem primo illatum, scilicet quod, in sacramento Eucharistiæ, omnes qualitates ibidem apparentes, sunt in subjecto, vel sicut in subjecto, in ipsa quantitate quæ fuerat panis; ipsa vero quantitas est ibi sine subjecto. Et cum hoc consequens improbatur, dicitur ad primam improbationem, quod mens Magistri *Sententiarum* est quod accidentia Eucharistiæ subsistunt per se, isto modo quod nullum eorum est in substantia, nec in aliquo subjecto quod propria virtute naturali ea sustentet et præbeat fulcimentum. Non tamen intendit negare quod qualitates sensibiles ibidem apparentes, sint sine subjecto penitus. Et si hoc intenderet, negandum esset : quia, cum illæ qualitates immutent sensus, oportet quod sint extensæ et dimensionatæ; quod esse non posset, nisi quodlibet eorum esset quædam quantitas, vel inhærens quantitati. — Ad secundam improbationem, dicitur quod illa glossa debet intelligi sic, quod scilicet nulla substantia est ibidem ponderosa, nec aliquod subjectum est ibi naturaliter ponderosum, quasi sustentans gravitatem et ponderositatem sua naturali virtute. Est tamen ibi aliquod subjectum ponderosum, hoc modo quod, virtute divina, supplet vicem substantiæ ponderosæ, in sustentando talia accidentia, et præbendo eisdem fulcimentum. Et de hoc diffuse prosequitur sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 12, q. 1, art. 1; item, 3 p., q. 77, art. 2; item, *Quodlibeto* 7, art. 10, ubi sic dicit : « Divinæ potentiæ, ratione suæ immensitatis, attribuendum est quod in defectum non sonat; tamen aliqua sunt, quæ natura creata non patitur ut fiant, propter aliquam repugnantiam quam important ratione contradictionis implicitæ; et de talibus consuevit a quibusdam dici quod Deus potest ea facere, quamvis ea fieri non possint. Ut ergo videamus utrum fieri possit a Deo quod albedo sit sine quantitate, sciendum est quod in albedine, et qualibet alia corporali qualitate, est duo considerare : scilicet ipsam naturam albedinis, per quam speciem sortitur; et individuationem ejus, secundum quod est hæc albedo sensibilis, ab alia albedine sensibili distincta. Posset ergo fieri, divino miraculo, ut natura albedinis subsisteret absque omni quantitate; tamen illa albedo non esset sicut

(α) *realiter.* — *recte* Pr.

hæc albedo sensibilis, sed esset quædam forma intelligibilis, ad modum formarum separatarum quas Plato posuit. Sed quod hæc albedo sensibilis individua sit sine quantitate, fieri non potest; quamvis fieri posset quod quantitas individua esset sine substantia; quia quantitas non individuatur solum ex subjecto, sicut alia accidentia, sed etiam ex situ, qui est de ratione ipsius quantitatis dimensivæ, quæ est quantitas positionem habens. Et ideo possibile est imaginari duas lineas separatas ejusdem speciei, numero diversas, secundum diversum situm; alias linea non esset divisibilis ex ipsa ratione sui generis; non enim dividitur linea nisi in lineas. Plures autem albedines ejusdem speciei sine subjecto imaginari, est impossibile. Et sic patet quod albedo non individuatur nisi ex subjecto. Et propter hoc, non posset esse individua, nisi esset in aliquo subjecto, ad minus in quantitate. Sed quantitas habet unum terminum, et individuatur etiam absque subjecto; et ideo, per miraculum, potest esse hæc quantitas sensibilis absque subjecto, sicut patet in sacramento Corporis Christi. » — Hæc ille. — Item, in solutione primi, dicit sic : « Albedo, si sine quantitate esset, jam non esset corporalis qualitas, sed spiritualis. »

Ad septimum potest dici dupliciter. Primo, negando consequentiam : quia multi tenent et concedunt antecedens, scilicet quod punctus non est quid positivum indivisibile, distinctum a linea, nec linea a superficie, nec superficies a corpore; qui tamen negant consequens, scilicet quod corporeitas de genere quantitatis sit idipsum (α) quod substantia; sicut patet de Durando et de Gregorio de Arimino, qui prædictam positionem tenent, et multi alii. Secundo modo, potest dici, negando antecedens, scilicet quod linea non sit quid positivum distinctum a superficie. Et tunc, *ad primam probationem* ejus, dicitur quod, cum superficies dividitur in duas partes, linea quæ prius continuabat partes superficiei, desinit esse, et incipiunt esse duæ lineæ, terminantes duas superficies. Et idem est cum dividitur corpus; quia tunc desinit esse una superficies, quæ partes corporis continuabat, et incipiunt esse duæ. Et cum hoc improbatur, quia tunc, diviso corpore, inciperent esse infinitæ superficies, et, divisa (β) superficie, infinitæ lineæ, etc.; — dicitur quod, diviso corpore, non incipiunt esse actu infinitæ superficies, sed solum duæ. Si autem incipiant esse infinitæ superficies in potentia proxima, non est inconveniens, plus quam quod sint infinitæ partes continui in potentia propinqua actui. — *Ad secundam probationem* antecedentis principialis, dicitur quod implicat contradictionem, esse lineam sine puncto, vel superficiem sine linea, vel corpus sine superficie saltem continuante : quia superficies est de ratione corporis, et linea de ratione superficiei, et punctus de ratione lineæ; quandocumque autem aliquid est de ratione alterius, non subjacet divinæ potentiæ facere hoc sine illo, potissime diffinitum sine diffinitionibus.

Ad octavum dicitur quod valde consonum est theologiæ, quod Deus non possit facere ea quæ implicant contradictionem, et per oppositum, allegatio (α) dissonat theologiæ, scilicet asserere quod Deus possit facere ea quæ implicant contradictionem. Sic autem est in proposito. Materiam enim (β) habere qualescumque partes ejusdem rationis sine quantitate, implicat contradictionem; cum quantitas nihil aliud sit quam illud quo materia, vel substantia materialis, est divisibilis et partibilis in partes extensivas unius rationis, quarum una est extra aliam, et in alio situ quam alia. Unde argumentum supponit falsum, scilicet quod substantia habeat partes ex se, sine alio superaddito sibi quod (γ) ab ea realiter distinguatur, et quod quantitas non ad aliud ponatur a nobis, nisi ad hoc quod faciat distare partes substantiæ ad invicem. Nos enim illa duo attribuimus quantitati : primum, quod scilicet quantitas est illud quo substantia formaliter habet partes unius rationis; secundum est, quod quantitas est illud quo una pars substantiæ distat situaliter ab alia. Immo primum officium inseparabilius est a quantitate, quam secundum : quia, divino miraculo, secundum separatur a quantitate, ut patet in Eucharistia; primum autem nulla virtute potest a quantitate separari, nec sine quantitate fieri, quia ubicumque est quantitas, ibi sunt plures partes unius rationis, et econtra.

Ad nonum, negatur antecedens, et similiter quod assumitur in ejus probationem. Dicimus enim quod numerus est aliud a rebus numeratis; et similiter, quod unitas quæ est de genere quantitatis, est aliud a re quæ sic dicitur una. Et ad probationem in oppositum, dicitur quod unitas de genere quantitatis, est accidens absolutum. Nec oportet quod sit qualitas, aut quantitas; sed sufficit quod pertineat ad genus quantitatis, non sicut species illius generis, sed sicut principium specierum illius generis, eo modo quo punctus est principium lineæ, et unitas principium quantitatis discretæ. Fuerunt tamen quidam, qui posuerunt quod unitas de genere quantitatis, quæ est principium numeri, non est aliud nisi forma continuitatis, ut Henricus de Gandavo, quem in hoc sequitur Bernardus de Gannato, et male. — Quomodo autem talis unitas distinguatur ab unitate qua dicitur unum convertibile cum ente, vide sanctum Thomam, 1 p., q. 11, art. 1; et, 1. *Sentent.*, dist. 24, q. 1, art. 3; et, *Quodlibeto* 10, art. 1.

(α) *idipsum.* — *ad ipsum* Pr.
(β) *divisa.* — *dicam de* Pr.

(α) *allegatio.* — *adulatio* Pr.
(β) *enim.* — Om. Pr.
(γ) *quod.* — Om. Pr.

Ex quibus patet quod inventio Occam nova est, et inutilis, et contra Aristotelem et omnes peripateticos. Et insuper, condemnata fuit dudum in articulis Parisiensibus. Nam, in quodam articulo, sic dicitur, Quod impossibile est quantitatem sive dimensionem esse per se, hoc enim esset ipsam esse substantiam; — Error, etc. Quia, ut arguit Catton contra Occam, ibi non solum condemnatur consequentia, et quod substantia non sit quantitas; quia consequentia est evidens; quia, si illa quantitas qua substantia est quanta, omni accidente circumscripto, sit substantia, impossibile est dimensionem non per se esse, hoc est, sine substantia exsistere, ex quo ipsa esset substantia.

Sed adhuc Adam, 4. *Sentent.*, arguit, probando quod extensio non sit aliquid additum rei extensæ.

Primo sic. Quia, si sic, tunc in omni extenso simul essent infinitæ extensiones adæquatæ, et æquales, ab invicem totaliter distinctæ : quia, secundum te et alios contrarium opinantes, ipsa quantitas continua potest miraculose non extendi; si igitur debet extendi, requiritur alia extensio, et, eadem ratione, arguam de illa, et tunc in infinitum. Igitur, eodem modo per omnia, dicendum est quod esse circumscriptive in loco, accidit quantitati continuæ, et per consequens, a multo fortiori, omni substantiæ corporeæ.

Secundo, arguit sic. Omne illud quod est principium mere naturale intrinsecum faciendi partes plus distare quam ante, est principium faciendi ea distare. Sed hoc est substantia, et non alia distincta quantitas. Igitur. Major videtur plana; quia virtus activa quæ necessitat partes ad distandum plus quam prius, certe multo plus reniteretur ne una reingrederetur locum alterius non motæ de illo loco. Minor probatur. Quia, si aer vel ignis condensatur ultra per violentiam quam sibi competat, ablato tali quo actualiter condensatur, rarefaceret seipsum, et faceret partes suas extremas per consequens plus distare quam prius. Quæro, per quod principium active? Si per substantiam suam, vel per partem sui, puta per formam suam, habetur propositum. Si per qualitatem suam, iterum habetur intentum, quod scilicet (α) propriæ partes qualitatis ita faciunt distare seipsas et partes substantiæ, sicut faceret quantitas quam tu ponis. Igitur non propter hoc est necessaria talis quantitas distincta. Sed hoc sequitur ad formam substantialem, secundum communem cursum naturæ. Igitur forma substantialis videtur esse una causa naturalis activa faciendi partes in toto distare, et non tua distincta quantitas; quia illa simpliciter est indifferens ad tantam vel tantam extensionem, quia semper manet eadem in generato et corrupto, et est coæva materiæ, secundum te, etc.

Tertio. Illud non facit mere naturaliter et active partes ab invicem distare, quod ad naturam quanti eas determinat indistincte; sed illud potius, quod sic ad certam extensionem et distantiæ magnitudinem necessitat, cessante violentia exteriori. Sed quantitas, quæ esset indifferens penitus ad varias magnitudines extensionis et distantiæ, si violentaretur terra, vel ignis, ad naturam certam extensionis et distantiæ magnitudinem non (α) determinat, aut necessitat, cessante violentia exteriori; sed hoc facit forma substantialis, immediate, vel mediante aliqua sua qualitate a se active causata et causabili. Ergo forma substantialis, non aliqua alia distincta quantitas, est principium faciendi partes distare, et per consequens impediendi ut non concurrant in eodem situ.

Quarto. Quia omne principium activum mere naturaliter respectu effectus, qui sit forma sui, habet virtualem repugnantiam cum omni repugnanti suo effectui. Sed substantia, vel aliqua pars ejus, est hujusmodi principium. Igitur habet (β) repugnantiam virtualem ad omne repugnans quantitati suæ. Sed esse cum alio, repugnat quantitati suæ. Igitur ipsamet substantia habet virtualem repugnantiam ad essendum cum alia et destructa omni quantitate supperaddita. Igitur renititur contra hoc, si suam quantitatem, quæ sit res sibi inhærens, de facto non habeat.

Quinto. Quia nihil potest esse quantum sine quantitate. Sed sine omni tali accidente, quod poneretur quantitas substantiæ inhærens, potest substantia corporea esse quanta : quia sine omni tali potest habere partem extra partem, et extendi, et esse longa, lata et profunda, et esse circumscriptive in loco. Quod patet : quia Deus, de omnipotentia sua, posset tenere partes substantiæ demonstratæ in sitibus in quibus sunt, sine omni motu vel mutatione locali earumdem, destruendo quodlibet tale accidens, si poneretur. Igitur, etc.

Sexto. Quia sicut se habet figura ad quantitatem, sic quantitas ad substantiam. Sed figura nihil reale addit supra quantitatem; quia tunc posset separari unum ab alio.

Septimo. Quia, si quantitas esset aliud realiter a corpore quod est substantia, tunc posset intelligi et esse substantia quæ est corpus, sine quantitate; quod est impossibile, quia tunc corpus haberet esse spirituale, et non esse corporeum.

Ad primum istorum, negatur consequentia. Et (γ) ad probationem, dicitur quod extensio potest sumi dupliciter. Primo modo, pro principio formali quo partes substantiæ natæ sunt distare ab invicem, et habere positionem et situm in loco. Secundo modo, pro actu formali talis principii, seu pro esse quod

(α) *scilicet.* — Om. Pr.

(α) *non.* — Om. Pr.
(β) *naturalem.* — Ad. Pr.
(γ) *Et.* — *quia* Pr.

dat illi cujus est forma, vel pro quadam relatione consequente quantitatem et ejus effectum formalem ultimatum; ita quod extensio hoc modo sumpta, dicat actualem distantiam partium substantiæ vel alterius quanti ad invicem, et positionem, et situm earumdem in loco. Tunc dicitur quod extensio primo modo sumpta, est quid absolutum, de genere quantitatis, puta ipsa corporeitas, vel quantitas etiam continua. Extensio vero secundo modo sumpta, est quid absolutum, pertinens ad genus quantitatis reductive, sicut esse reducitur ad genus essentiæ; ad quod tamen esse sequitur quoddam accidens alterius generis a quantitate, quod est respectivum, de genere situs aut positionis. Et bene conceditur quod utraque extensio est aliud a substantia extensa. Nec sequitur quod in substantia extensa sint infinitæ extensiones, qualitercumque sumatur extensio. — Et cum dicitur quod quantitas potest esse non extensa; — conceditur, loquendo de extensione secundo modo. — Et cum ulterius dicitur quod, cum de quantitate non extensa fit extensa, si requiratur alia extensio, tunc erit processus in infinitum; — negatur consequentia : nam illa secunda extensio non est extensa, sed est quo aliquid denominatur extensum; sicut albedo non est alba, sed tamen albat. — Et si quæritur de illa secunda extensione, an sit accidens divisibile, vel indivisibile; — dicitur quod est divisibile. Sed ex hoc non sequitur quod sit extensum; sicut patet in exemplo tuo de quantitate corporis Christi, prout est sub Sacramento; quantitas enim ibi habet partes, nec tamen ibi est extensa. Vel potest dici quod talis extensio non est extensa sicut *quod*, sed sicut *quo*. Unde nota quod quantitas habet duplex officium : primum est dividere materiam formaliter in partes unius rationis; secundum est eam extendere. Primum inseparabile est a quantitate; quia, si actu informat substantiam, actu facit eam divisibilem. Secundum vero separari potest ab ea, sicut patet in Eucharistia.

Ad secundum, conceditur quod forma substantialis est principium activum faciendi partes substantiæ distare ab invicem; sed negatur quod sit formale principium distantiæ partium; sed hoc potius est quoddam accidens, quod vocamus quantitatem. Nec argumentum probat oppositum hujus.

Et eodem modo dicitur *ad tertium* et *quartum*.

Ad quintum, negatur minor. Et ad probationem, dicitur quod, si Deus separaret substantiam ab omni quantitate, illa substantia non haberet partes distantes, nec propinquas; immo, nullam haberet in actu. Et cum dicitur quod Deus posset tenere partes materiæ in sitibus in quibus sunt, destructo tali accidente; — dicitur quod, sicut non potest facere quod aliquid sit album sine albedine, ita nec potest facere aliquid partibile sine partibilitate, vel sine formali principio partibilitatis. Hoc autem est quantitas. Et ideo materiam habere partes sine quantitate, includeret contradictionem; et sic non est factibile, nec intelligibile.

Ad sextum, negatur minor; quia figura et quantitas sunt accidentia genere differentia, cum unum sit de genere qualitatis, aliud de genere quantitatis. Nec sequitur quod, si sunt essentialiter et realiter distincta, quod possit unum ab alio separari; quia quantitas finita et figura naturali consequentia se consequuntur, sicut materia et forma, licet aliter et aliter.

Ad septimum, conceditur quod corporeitas de genere substantiæ posset separari a corpore quod est trina dimensio. Et conceditur quod tale corpus de genere substantiæ, haberet esse spirituale, id est, non extensum, nec divisibile; non tamen haberet esse spirituale, id est, immateriale. Sanctus Thomas enim, *Quodlibeto* 7, art. 10, in solutione tertii, concedit quod Deus posset ponere albedinem in angelo, id est, dare sibi tale esse spirituale. Arguit enim sic : « Magis est remotum a natura qualitatis corporalis, quod sit omnino sine subjecto, quam quod sit in subjecto spirituali : quia esse in subjecto spirituali, est qualitatis spiritualis, quæ est in eodem prædicamento cum qualitate corporali; sed esse omnino sine subjecto, est substantiæ, quæ est aliud prædicamentum. Sed non posset miraculose fieri quod qualitas corporalis esset in subjecto spirituali, ut albedo in angelo. Igitur, etc. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod, cum substantia spiritualis quantitate careat, non potest fieri quod qualitas corporalis sit in substantia spirituali, nisi per illum modum quo potest esse sine quantitate, ut dictum est. » — Hæc ille.

II. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli contra eamdem conclusionem, dicitur quod utique partes substantiæ realiter et essentialiter distinguuntur a partibus quantitatis : quia substantia panis cum suis partibus desinit esse, remanente quantitate, et omnibus suis partibus; sicut patet in Eucharistia. Et ad hujus improbationem, negatur prima consequentia ibidem facta, loquendo de extensione primo modo distinctionis superius factæ, sumendo extensionem scilicet pro principio formali, quo partes quanti distant et extenduntur. Sumendo autem extensionem secundo modo dictæ distinctionis, conceditur consequens. Et ad improbationem consequentis isto modo sumpti, negatur consequentia ibi facta, qua infertur quod quantitas superflueret. Et ad probationem, dicitur quod partibilitas substantiæ, vel alterius rei quantæ, causatur a quantitate. Illa autem causalitas non est proprie effectiva, nec finalis; sed formalis. Et ad hujus improbationem, negatur quod ibi assumitur, scilicet quod effectus formalis non sit aliud a forma; nam albedo non est idem quod esse album. Quælibet enim forma dat subjecto suo quoddam esse, sive

substantiale, sive accidentale; quod esse est aliud a forma quæ dat illud, sicut ponit sententialiter sanctus Thomas, 3 p., q. 77, art. 1, in solutione tertii, ubi sic : « Accidentia, inquit, Eucharistiæ acquisierunt *esse* individuum in substantia panis et vini, qua conversa in corpus et sanguinem Christi, remanent virtute divina in illo *esse* individuato quod prius habebant, etc. » Item, in solutione quarti, sic dicit : « Accidentia hujusmodi (α), manente substantia panis et vini, non habebant ipsa *esse,* nec alia accidentia; sed substantia eorum habebat hujusmodi *esse* per ea, sicut nix est alba per albedinem. Sed post consecrationem, ipsa accidentia, quæ remanent, habent esse; unde sunt composita ex *esse* et *quod est;* et, cum hoc, habent compositionem partium quantitativarum. » — Hæc ille. — Item, q. 17, art. 2, sic dicit : « Considerandum est, inquit, quod, si aliqua forma vel natura sit, quæ non pertineat ad *esse* personale hypostasis subsistentis, illud *esse* non dicitur *esse* illius personæ simpliciter, sed secundum quid : sicut *esse album* est esse Socratis, non inquantum est Socrates, sed inquantum est albus. Et hujusmodi *esse* nihil prohibet multiplicari in una persona vel hypostasi : aliud enim est *esse* quo Socrates est albus, et quo Socrates est musicus. » — Hæc ille. — Item, 1. *Sentent.,* dist. 3, q. 2, art. 3, dicit sic : « Secundum quodlibet accidens, additur aliquod esse ipsi substantiæ, etc. » Item, 3. *Sentent.,* dist. 6, q. 2, art. 2, in solutione primi, sic dicit : « Forma facit esse, non ita quod illud esse sit formæ vel materiæ, sed subsistentis. » Item, 4. *Sentent.*, dist. 12, q. 1, art. 1, q[la] 3, in solutione quinti, sic dicit : « Cum ista accidentia habeant *esse* (β), et essentias proprias, cum eorum essentia non sit eorum esse, constat quod aliud est in eis *esse* et *quod est.* » Item, q[la] 1, in solutione primi, sic dicit : « *Inesse* non dicit *esse* accidentis absolute, sed magis modum essendi, qui sibi competit ex ordine ad causam proximam sui *esse,* etc. » — Ex omnibus istis patet quod, secundum mentem suam, forma quælibet informans materiam vel subjectum, sive sit substantialis, sive accidentalis, dat suo subjecto vel materiæ aliquod *esse* distinctum a forma et a subjecto; et causat illud non per modum causæ efficientis, sed formaliter, vel per quamdam resultantiam et naturalem sequelam. Unde, *de Malo,* q. 5, art. 5, in solutione decimisexti, sic dicit : « Ipsa forma est effectus agentis; unde unum et idem est, quod agens facit effective, et quod forma facit formaliter; sicut pictor dicitur colorare parietem, et etiam color. » — Hæc ille.

Ad secundum, negatur prima consequentia, qua infertur quod in eodem subjecto esset multiplex quantitas. Et ad probationem, dicitur quod, juxta præmissa, in quolibet quanto est duplex partibilitas : quædam absoluta; et alia respectiva. Prima est quantitas, non autem secunda. Et, cum videtur probare quod illa secunda partibilitas sit quantitas, — dicitur ad primam probationem, quod, posita illa partibilitate, illud cujus est, eo facto habet partes, sed non necessario extra se invicem positas; sicut patet de quantitate in Eucharistia. Sicut enim dictum est prius, duplex est effectus quantitatis, scilicet : partibilitas, et extensio. Primus per nullam potentiam potest separari a quantitate; quia omne quod habet quantitatem, necessario habet plures partes. Secundus vero separari potest : quia, sicut corpus Christi in Eucharistia habet quantitatem et partibilitatem, non tamen habet ibi extensionem, licet habeat eam in cœlo; sic Deus posset creare unam substantiam quantam, quæ nusquam haberet extensionem, et tamen haberet partibilitatem. Nec valet consequentia : posita tali partibilitate in substantia, ipsa est quanta; igitur talis partibilitas est quantitas. Sed sequitur hoc consequens : quod talis entitas, vel est quantitas, vel effectus quantitatis. — Ad secundam, patet per idem, quod, remota tali partibilitate, corpus resolveretur in non corpus : quia talis entitas sic naturaliter consequitur quantitatem, quod, posita quantitate, ponitur, et econtra, posita tali partibilitate, ponitur quantitas; neutrum enim potest ab altero separari. — Ad tertiam, dicitur quod ex tali partibilitate res non dicitur finita, nec infinita, nec bicubita, nec tricubita; quia possibile est substantiam informari tali partibilitate, et tamen non esset extensa, id est, positionem et situm habens in loco. Item, posito quod ex tali entitate res diceretur terminata, et finita, et habens positionem, non sequitur quod sit quantitas, sed quod non est sine quantitate, et est effectus ejus. Tamen ut dictum est, ista tria realiter distinguuntur, scilicet quantitas, partibilitas, et extensio, accipiendo ultima duo pro respectivis effectibus quantitatis, vel pro duobus esse, aut duobus actibus, ad quos sequuntur tales respectus. — Ad quartam, dicitur quod partibilitas respectiva est de genere *ad aliquid,* sicut relatio partis ad totum, et totius ad partes. Ubi sciendum finaliter, pro totali resolutione hujusmodi difficultatis, quam tangit arguens, quod partibilitas potest sumi tripliciter : primo modo, pro ipsa essentia quantitatis, quæ est radix et ratio quod aliquid habeat partes unius rationis; secundo modo, pro esse quod dat quantitas suo subjecto, scilicet esse partibile in tales partes; tertio modo, pro relatione totius ad partes, et econtra, qua scilicet substantia dicitur tota, et partes dicuntur partes. Et consimiliter, potest dici quod extensio potest sumi tripliciter : primo modo, pro essentia quantitatis; secundo modo, pro esse quod dat subjecto suo, vel accidentibus sibi inhærentibus; tertio modo, pro respectu consequente substantiam sub quantitate; qui qui-

(α) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(β) *esse.* — Om. Pr.

dem respectus aliquo modo pertinet ad prædicamentum situs, quia est ordo partium in toto et in loco simul, vel saltem in toto, etsi non in loco. Et cum dicitur quod talis partibilitas sufficit ad salvandum omnia propter quæ ponitur quantitas; — non valet. Quia quantitas non potest poni esse idem cum suo esse; quia oportet quod essentia (α) quantitatis sit aliud ab esse quod dat vel recipit. Secundo, quia quantitas, cum sit quid absolutum, non potest esse idem quod partibilitas respectiva; cum absolutum et respectivum essentialiter distinguantur in creatis.

Ad tertium principale, negatur prima consequentia. Nec valet probatio : quia partibilitas secundo modo et tertio modo sumpta, non est quantitas; et ideo non sequitur, si quantitas habet partibilitatem, quod habeat quantitatem.

Ad quartum, negatur prima consequentia. Nec valet probatio, cum supponat falsum, ut dictum est, scilicet quod omnis partibilitas sit quantitas vel dimensio, et consequenter, quod ubicumque sunt plures partibilitates, sint plures quantitates. Sed illud inconveniens habet arguens ponere : quia, cum, secundum eum, omnis partibilitas sit quantitas, et substantia, secundum veritatem, habet alias partes a partibus accidentium sibi inhærentium, oportet quod alia sit partibilitas substantiæ a partibilitate accidentium, et consequenter alia quantitas et dimensio; nisi ponatur quod idem accidens sit in diversis substantiis, et eadem relatio inter alia et alia extrema; quæ sunt absona. Nos autem ponimus quod in eadem substantia habente plura accidentia, non est nisi una quantitas, et una partibilitas absoluta, quæ dat diversas partibilitates respectivas, secundum diversa accidentia sibi supervenientia. Nam aliam partibilitatem dat substantiæ, aliam albedini, et aliam dulcedini, aliam frigiditati lactis. Quod patet : quia alias partes habet substantia quam accidens, et alias habet albedo quam dulcedo, et consequenter aliam et aliam partibilitatem respectivam. Utrum autem quantitas det unicum esse quantum omnibus per eam quantificatis? Credo quod sic : quia illud est principaliter substantiæ, et secundario accidentium ejus, et ab una forma non procedit immediate duplex esse unius rationis.

III. Ad alia argumenta Aureoli. — Ad primum eorum quæ secundo loco objicit idem Aureolus contra eamdem conclusionem, dicitur. Et ad intellectum sequentium, prænoto quod accidens vel formam aliquam substantialem aut accidentalem, vel materiam, seu quamcumque aliam entitatem, aut quodcumque aliud conceptibile, esse realitatem in se, vel ex se, vel per se et de se terminatam, potest quadrupliciter intelligi. Primo modo, ad hunc sensum, quod sit essentia integra, non nata constituere cum alia entitate aliquid per se unum, reponibile in genere per modum speciei aut individui, sed ipsummet reponitur per se in genere illo. Secundo modo, quia non solum est talis entitas, qualis dicta est, sed, ultra hoc, sibi naturaliter competit esse in se, et non ex inhærentia ad aliud alterius naturæ præbens sibi fulcimentum. Tertio modo, quia, licet non sit essentia integra primo modo, nec secundo modo, tamen est quid per se subsistens, non dependens ab aliquo subjecto, nec ab aliqua forma, ad hoc ut sit. Quarto modo, quia, licet non sit tale ens cui competere possit per se subsistere, tamen est quid conceptibile conceptu proprio qualicumque, et distinctum essentialiter ab aliis non ejusdem rationis, nec eodem conceptu conceptibilibus, et habet entitatem realiter distinctam ab aliis entitatibus. Tunc dico quod, accipiendo realitatem terminatam primo modo, vel quarto modo, accidens potest dici entitas terminata; non autem secundo modo, nec tertio. Accidens enim aliquod, puta qualitas, vel quantitas, sic est realitas vel entitas terminata, quod reponitur per se in genere vel specie, et est quoddam individuum indivisum in se, et divisum ab aliis. Non enim est omnis entitas, nec est nulla entitas, sed aliqua, habens propriam indivisionem, unitatem et divisionem; licet non sit ens perfectum, cui possit naturaliter competere per se esse; nec est pars talis entis, sed est dispositio talis entis. Sic ergo est entitas terminata termino propriæ essentiæ, licet non termino propriæ exsistentiæ.

Tunc ad argumentum, dicitur quod nec accidens, nec aliqua forma substantialis vel accidentalis, est ipsa actuatio vel formatio quam dat materiæ vel subjecto suo; sed talis formatio est ipsum *esse* quod dat suæ materiæ vel suo subjecto, ut supra dictum est. Illud autem *esse* est quid absolutum, reducibile ad genus et ad speciem formæ a qua fluit, sicut actus ad genus suæ potentiæ. — Et ad primam hujus improbationem, negatur consequentia, qua infertur quod aliquid possit esse actuatum sine actu, et formatum sine forma; quia tale *esse* non potest separari, quacumque potentia, a sua forma. Non enim quæcumque absoluta essentialiter distincta, possunt ab invicem separari, potissime ubi est naturalis consequentia inter illa, et ubi unum est de ratione alterius, sicut pars essentiæ, vel sicut *quo* aliud est. *Esse* autem, licet non sit de ratione formæ, sicut pars essentiæ formæ ut forma est, vel ut talis forma est, nihilominus tamen est de ratione formæ ut exsistens est. Ideo sicut implicat, aliquid esse album sine albedine; ita implicat contradictionem, formam esse sine *esse;* et sic, posita forma, necessario ponitur *esse* proprium, vel alienum. Similiter, cum forma sit de ratione ipsius *esse,* quia *esse* est actus formæ, impossibile est poni *esse,* non posita forma, potissime quia *esse* fluens a forma est naturaliter posterius ipsa forma a qua fluit; ideo implicat, poni

(α) *esse.* — Ad. Pr.

tale *esse* sine tali forma. Forte autem, cum forma sit prior *esse* ab illa fluente, ideo potest poni forma, sine hoc quod det *esse;* sicut patet de anima Christi, a qua nullum *esse* exsistentiæ fluit, secundum sanctum Thomam, sed ipsa, et omnia quæ substantialiter sunt in Christo, sunt per *esse* divini suppositi; et simile est de forma partis exsistentis in toto, quæ non dat *esse,* nisi facta divisione partis a toto.

Ad secundam improbationem, dicitur quod, licet forma det *esse* subjecto, non tamen sequitur quod illa forma sit causa efficiens : quia talis datio non est per quamcumque transmutationem subjecti de potentia in actum, sed per naturalem sequelam et resultantiam ipsius *esse* a forma; sicut enim ex unione partium resultat totum, ita ex contactu formæ ad materiam resultat *esse,* et actuatio, et formatio materiæ vel subjecti.

Ad tertiam improbationem, negatur consequentia, qua infertur quod, si actuatio quam forma dat, sit aliud a forma, quod sit processus in infinitum. Nam status est in ipso *esse ;* forma enim dat *esse*, et *esse* non dat aliquid aliud; et similiter, actus dat actuationem, et illa actuatio nihil dat. Cujus ratio est : quia, sicut materia prima est primum in genere materialium et potentialium, ita *esse* est primum in genere formalium et actualium; et ideo, sicut materia prima per essentiam suam substat formæ, et non virtute alicujus prioris potentialis, sic *esse* actuat materiam vel subjectum, non virtute alicujus prioris, sed per seipsum, ita quod est actus et actuatio, et (α) est summe intimum ipsi rei exsistenti; forma vero, licet sit actus, non tamen actuatio; ideo non actuat immediate per sui essentiam, sed per *esse* quod dat, quia nec ipsa forma est proprie actus, nisi prout consideratur sub *esse.* — De prædictis vide beatum Thomam, 2. *Sentent.*, dist. 1, art. 1, ubi sic : « Primum dicitur dupliciter : scilicet primum simpliciter, et primum in genere vel in aliquo ordine. Si secundo modo, sic, secundum plura genera causarum, sunt plura prima principia : ut materiale primum, quod est materia prima; et formale primum, quod est *esse;* et sic de aliis, etc. » Item, 2. *Sentent.*, dist. 17, q. 1, art. 2, in solutione quinti : « Sicut anima rationalis, est, nec est illud quo est; ita etiam vivit, nec est illud quo vivit. Sed sicut illud quo est formaliter, non est aliqua forma quæ sit pars essentiæ (β) ejus, sed ipsum *esse* suum; ita illud quo vivit formaliter, non est aliqua forma quæ sit pars essentiæ ejus, sed ipsum suum *vivere.* Secundum Philosophum autem, 2. *de Anima* (t. c. 37), *vivere* nihil aliud est quam *esse* viventium. » Item, 1. *Sentent.*, dist. 8, q. 5, art. 2 : « In compositis, inquit, ex materia et forma, *quo est* potest dici tripliciter. Potest enim dici *quo est* ipsa forma partis, quæ dat esse materiæ. Potest etiam dici *quo est* ipse actus essendi, scilicet *esse,* sicut id quo curritur, est actus currendi. Potest etiam dici *quo est* ipsa natura, quæ relinquitur ex compositione formæ cum materia, etc. » Item, 1 p., q. 3, art. 4 : « *Esse,* inquit, est actualitas omnis formæ vel naturæ : non enim bonitas vel humanitas significatur ut aliquid in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum *esse* comparetur ad essentiam, quæ est aliud ab eo, sicut actus ad potentiam, etc. » Item, q. 8, art. 1 : « *Esse,* inquit, est id (α) quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest; cum sit formale respectu omnium quæ sunt in re, etc. » — Ex quibus patet quod *esse* est actus et actuatio prima formæ, et materiæ, et quidditatis vel essentiæ, et suppositi; et ideo proximius tangit materiam vel subjectum, quam quæcumque forma. Nec oportet quod, si actuatio formæ sit aliud a forma, quod actuatio ipsius *esse* sit aliud ab ipso *esse :* quia semper prima causa intimius tangit effectum quam secunda; esse autem, ut dictum est, est primum in genere formalium.

Ad quartam improbationem, dicitur quod albedo et albere non sunt idem; quia albedo est forma, albere autem est *esse* quod albedo dat subjecto. Illud autem *esse* non est respectus, sed absolutum quoddam reducibile ad genus albedinis. Unde sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 12, q. 1, art. 2, q[la] 3, sic dicit : « Unaquæque res habet proprium *esse* suæ speciei; non enim *esse* in omnibus est unius speciei, sicut nec animalitas est unius speciei in omnibus (β) animalibus, nec humanitas eadem numero in omnibus hominibus. » — Hæc ille. — Ex prædictis patet quod assumptum principale falsum est, scilicet quia actuatio et formatio quam forma dat subjecto non est idem quod ipsa forma, nec est respectus, sed est *esse.*

Ulterius, cum arguens nititur probare quod effectus formalis non solum est idem quod forma, immo quod est idem quod subjectum, nec sit quid distinctum a forma, nec a subjecto, et ita concludere quod accidens non sit res distincta a subjecto; — dicitur *primo* quod illa conclusio male sonare videtur in fide; quia, si albedo non sit aliud quam actuatio subjecti albi, et non sit quid distinctum a subjecto, tunc per nullam potentiam fieri posset albedo sine subjecto, nec sine albedine subjecti, sicut non potest fieri sine seipsa. *Secundo,* dicitur quod, sicut actuatio est aliud ab accidente actuante, ita est aliud a subjecto actuato. Et cum arguens quærit quid est actuare illius actuationis; — dicitur quod actuatio, proprie loquendo, non actuat, sed forma per actuationem actuat; sicut calefactio non calefacit, sed calor vel ignis per calefactionem cale-

(α) *et.* — *etiam* Pr.
(β) *essentiæ.* — *esse* Pr.

(α) *id.* — *idem* Pr.
(β) *omnibus.* — Om. Pr.

facit; unde forma actuat per actuationem. Illa autem actuatio est ipsum *esse* quod dat forma suo susceptibili. Nec illa actuatio proprie actuat. Et, posito quod ad aliquem sensum concederetur quod actuatio actuaret, non sequitur quod actuet per aliquid a se distinctum, sed seipsa formaliter. Et tunc ulterius negatur consequentia ibidem facta : Actuare est idem cum actuatione; igitur est idem cum actuabili (α). Nec habet qualemcumque colorem, aut apparentiam : quia aliter se habet actuare ad actuationem, quam ad actuabile; quia tam actuare quam actuatio sunt formalia, ipsum vero actuabile (β) est potentiale. *Tertio,* dicitur ad argumentum, quod simile quod adducit de linea et puncto, non valet : quia utique punctus realiter distinguitur a linea, si ponatur esse quid omnino indivisibile; quia implicat contradictionem, quod res indivisibilis sit res divisibilis, et quod res terminans sit res terminata; quia nihil terminat seipsum, sed, si quid terminat, aliud terminat. Et ad argumentum ibidem factum, negatur consequentia : quia non plus apparentiæ habet consequentia ibidem facta, quam ista, Albedo est res distincta a suo subjecto, ergo subjectum sine albedine est album, vel, utrumque esset album sine altero; quod constat non valere. Sic nec ista valet : Punctus realiter differt (γ) a linea; igitur linea sine puncto est terminata. Nec ista : Punctus est terminatio lineæ, et nihil imprimit in lineam medium inter punctum et lineam; igitur punctus est idem quod linea. *Quarto,* dicitur quod illa copulativa quam concedit et asserit arguens, scilicet ista : Accidens et subjectum non sunt una realitas, et tamen sunt una res in qua nulla est distinctio, — implicat contradictionem; quia ex prima parte sequitur contradictorium secundæ. Si enim A et B sunt et non sunt una realitas, ergo sunt plures realitates; et si plures, ergo distinctæ; igitur res in qua uniuntur, habet in se aliquam distinctionem. Item, si accidens et suum subjectum ita identificantur inter se, sicut ipse ponit, sequitur quod non plus accidens informat subjectum, quam econtra. Item, quod accidens æque sustentat subjectum, sicut econtra. Patet : nam quæcumque identificantur per omnimodam indivisionem, quidquid attribuitur uni, et alteri, saltem in creatis. Item, ista conclusio est expresse contra Philosophum, 1. *Physicorum* (t. c. 14), ubi facit istam consequentiam contra Parmenidem et Melissum : Accidens et substantia sunt; igitur multa sunt, quæ sunt. Quæ nihil valeret, nisi accidens aliquo modo a subjecto suo distingueretur.

Ad secundum principale dico quod unitas negativa, sive indivisio, sive negatio divisionis, duplex est : quædam qua negatur pluralitas entitatum vel realitatum, et quædam qua negatur pluralitas vel divisio exsistentiarum vel ipsius *esse.* Tunc dico ad majorem, quod, si major intelligatur de unitate primo modo dicta, falsa est; si autem intelligatur de unitate secundo modo dicta, vera est. Materia enim et forma substantialis, quæ verius faciunt unum quam subjectum et accidens, habent distinctas entitates, sed non distinctas exsistentias, ut in præcedentibus dictum fuit. Sic etiam, ad hoc quod subjectum et accidens faciant unum, et non per modum acervi, sufficit quod habeant indivisionem (α) in aliquo *esse;* nec requiritur quod perdant divisionem aut distinctionem propriarum essentiarum. Licet autem subjectum et accidens sint indivisa in *esse* accidentali, sicut materia et forma substantialis, tamen ex subjecto et ex accidente non resultat aliquid per se unum, sicut ex materia et forma substantiali. Cujus ratio est : quia materia non habet aliquod *esse,* nec aliquem actum essendi simpliciter, ante adventum formæ substantialis, sed solum illud *esse* quod dat sibi forma; ex uno autem actu essendi simpliciter, constituitur unum ens simpliciter, et non plura; ideo materia et forma non sunt duo exsistentia, sed unum, vel potius constituunt unum exsistens simpliciter; sed subjectum formæ accidentalis, ante adventum accidentis, erat subsistens in suo *esse* substantiali; et quia accidens adveniens dat sibi aliud *esse,* jam sunt ibi duo *esse* exsistentiæ, scilicet unum substantiale, aliud accidentale; per duo vero *esse* non constituitur unum per se ens, sed unum secundum quid, vel per accidens; Socrates enim et albedo non sunt unum ens simpliciter, sed sunt unum album, vel constituunt unum album. Utrum autem totum sit tertia entitas distincta a partibus, vel sit ipsæ partes, videbitur forte in tertio (β). Item, utrum inter materiam et formam, vel inter subjectum et accidens, sit duplex unitas, vel duplex unio, alias forte videbitur in tertio.

Ad tertium principale, negatur minor, tanquam falsa, et perniciosa in fide : quia, si accidens essentialiter esset inhærentia, implicaret contradictionem, accidens esse sine inhæsione; cujus oppositum tenet fides. Et ad probationem illius minoris, dicitur quod inhærentia accidentis ad subjectum, implicat duo, scilicet *esse* quod dat accidens subjecto, et quemdam respectum subjecti ad illud *esse,* vel respectum illius *esse* ad subjectum, sicut recepti ad recipiens, et recipientis ad receptum. Et sic patet quod non valet consequentia ibidem facta, qua probatur quod accidens inhærere, non esset nisi ipsum referre, etc.; quia, præter illum respectum, est ibi indivisio et unitas accidentis et subjecti in quodam *esse,* quod ab accidente datur, et a subjecto recipitur. — Ad secundam probationem minoris, dicitur

(α) *actuabili.* — *actuali* Pr.
(β) *actuabile.* — *actuale* Pr.
(γ) *differt.* — *dicitur* Pr.

(α) *et indivisionem.* — Ad. Pr.
(β) *in tertio.* — *in tertia distinctione* Pr.

quod minor est falsa. Non enim figura est inhærentia, nec adjacentia partium; sed est quædam qualitas, consequens quantitatem terminatam superficie vel linea. Item, dato quod esset adjacentia, non sequitur quod esset inhærentia : quia adjacentia non semper dicit inhærentiam, sed quandoque importat applicationem unius rei ad aliam per modum mensuræ vel mensurati, sicut loci, vel temporis, vel vestis, ad rem locatam, vel temporalem, vel habituatam, aut vestitam, aut armatam; nullus tamen diceret vestem aut locum inhærere rei locatæ vel vestitæ. Dicitur tamen quod figura nec est inhærentia, nec adjacentia. Et si alicubi inveniatur dictum, exponendum est substantivum per adjectivum, quia scilicet est adjacens et inhærens, vel quia causatur ex inhærentia vel adjacentia quantitatis ad substantiam. Item, non solum negatur quod accidens sit inhærentia, immo quod esse accidentis sit inhærere absolute. Unde sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 12, q. 1, art. 1, q[la] 1, in solutione primi, dicit quod « *inesse* non dicit absolute *esse* accidentis, sed modum essendi », etc., ut prius recitatum fuit. — Ad confirmationem, patet per idem : quia falsum est quod formale accidentis sit accidere; sed hoc est modus essendi ejus naturalis. — Item, non solum minor principalis est falsa, verum etiam major, scilicet quod inhærentia non sit aliud a subjecto. Quia, si sit, tunc subjectum esset quædam inhærentia et accidentia; quæ sunt falsa. Nec valet probatio : quia non omne quod est de ratione alicujus, est indistinctum ab eo; sicut patet de relativis. Pater enim differt a filio, nec tamen potest concipi sine eo. A simili, licet inhærentia non possit concipi sine subjecto, non tamen (α) sequitur quod sit idem quod subjectum.

Ad quartum, negatur minor. Et ad probationem, patet per superius dicta; quia quantitas potest dici partibilitas, et potest dici causa partibilitatis. — Ad confirmationem, negatur antecedens. Nec valet probatio; quia fundatur in falso, scilicet quod omnis partibilitas sit quantitas et dimensio, et quod ubi sunt plures partibilitates, sint plures quantitates. Et si objicitur contra prædicta : quia saltem partibilitas est effectus quantitatis, et cum, multiplicato effectu formali, multiplicetur forma, igitur, etc.; — dicitur quod partibilitas quæ est relatio, est effectus quantitatis remotus; ideo ad plurificationem illius, non oportet quantitatem plurificari. Sed partibilitas absoluta, quæ dicit *esse* quod dat quantitas, non plurificatur in eodem subjecto; et ille est effectus proximus formalis quantitatis. Unde nota (β) quod, sicut in una substantia materiali non est nisi unicum esse substantiale, quod principaliter est totius suppositi, secundario autem partium ejus; ita quantitas adveniens composito, non dat nisi unum esse quantum, quod est principaliter ipsius substantiæ, secundario autem omnium accidentium supervenientium.

Ad quintum, negantur omnes consequentiæ ibidem factæ. — Et ad primam, qua infertur quod in naso sunt multæ simitates, dicitur quod illa probatio fundatur in duobus falsis. Primum est, quod simitas, vel figura nasi, sit indivisio vel terminatio partibilitatis aut quantitatis (α). Hujus enim oppositum, verum est, cum figura sit qualitas consequens terminationem quantitatis. Secundum est, quod in naso sint multæ partibilitates absolutæ. Hujus enim oppositum, verum est. — Ad secundam consequentiam ibidem illatam, dicitur quod, ad hoc quod aliquid sit corpus, non sufficit quod sit longum, latum et profundum; sed requiritur quod sit trina dimensio, vel subjectum trinæ dimensionis. Hoc autem non contingit alicui accidenti, nisi quantitati. — Ad tertiam, patet per prædicta. Conceditur tamen quod tria corpora sunt simul : primum est corpus de genere substantiæ; secundum est corpus de genere quantitatis; tertium est compositum ex utroque. Impossibile tamen est plura corpora simul esse, quorum unum non sit forma nec pars alterius; sed plura corpora, quorum unum est pars vel informativum alterius, possibile est esse simul.

Ad sextum dicitur quod auctoritates ibidem adductæ, non sunt ad propositum, si bene intelligantur. Nam prima auctoritas non aliud concludit, nisi quod substantia constituit accidentia in aliquo genere causæ, non quod ullo modo identificetur eis. Sed potius, ex illa auctoritate sequitur oppositum, si (β) nihil constituit seipsum, nec terminat seipsum, nec aliquid quod sit indistinctum ab ipso, sed solum illud quod est aliud a se. — Ad secundam, dicitur quod glossa ibi adducta, voluntaria est. Et, dato quod sit vera, concludit contra suum auctorem; quia terminans et terminatum distinguuntur. — Ad tertiam, dicitur similiter. Glossa enim adducta, falsa est : nam substantia nullo modo est terminus essentiæ accidentis, quasi aliquid intrinsecum accidenti; sed ad hunc sensum dicitur accidens constare cum substantia, vel per substantiam, quia est effectus substantiæ in genere causæ efficientis, materialis et finalis; vel quia diffinitur per substantiam, et habet esse in substantia, et per substantiam. — Ad quartam, dicitur quod accidentia non habent essentiam proprie dictam, eo modo quo substantia habet essentiam, quæ sit secundum subjectum actus essendi, naturaliter loquendo; habent tamen essentiam, hoc modo, quod scilicet reponuntur in proprio genere et specie, et differt genere et specie et numero unum accidens ab alio, et quodlibet accidens a substantia,

(α) *tamen.* — Om. Pr.
(β) *nota.* — *noto* Pr.

(α) *quantitatis.* — *quantitas* Pr.
(β) *si.* — *sed* Pr.

loquendo de numero essentiæ. Non habent autem diffinitionem quidditativam, quia eorum diffinitiones dantur per additamenta rerum alterius generis. — Ad quintam, dicitur quod accidentia sunt entia secundum quid, quia non sunt *quod est*, sed *quo aliquid est*, secundum cursum naturalem. Glossa vero arguentis falsa est; quia, secundum illam, nullum accidens potest a subjecto separari, ut prius dictum est.

Valde autem mirabile est de opinione arguentis. Quia ex illa sequitur quod nulla accidentia exsistentia in eodem subjecto, differant ad invicem realiter, nec genere, nec specie, nec numero; quia, secundum arguentem, omnia illa indistincta sunt a suo subjecto, et consequenter inter se. Cujus consequentis falsitas, nulli dubia debet esse; cum talia separatim incipiant et desinant, et in separatis generibus et speciebus collocentur. — Immo, forte, ad hanc opinionem tot inconvenientia sequuntur, quot ad ponentes omnia esse unum. Quia, secundum hoc, nulla accidentia distinguuntur specie; cum non sint aliud a subjecto. Item, nullæ formæ substantiales; quia non sunt aliud a materia prima. Item, nulla composita : quia eorum principia sunt indistincta; igitur et ipsa; et sic in rebus materialibus nulla esset distinctio. Nec similiter una pars materiæ ab alia distingueretur : quia materia non potest distingui, nisi per aliud a seipsa; nunquam autem recipiet aliud a seipsa; et sic homo et asinus non sunt distincti. — Quod autem opinio illa sit nova, et contra mentem Philosophi et Commentatoris, patet legenti dicta eorum, 4. *Physicorum,* comm. 86, ubi dicit Commentator : Materia non separatur ab altero contrariorum, cum hoc quod quidditas sua est aliud a quidditate contrariorum. Item, 1. *Physicorum,* comm. 65 : « Intellectus (α) potest resolvere rationem materiæ et formæ, et distinguere secundum diffinitionem, licet non in esse. Non enim separantur a se invicem in esse, licet separentur ratione. » — Hæc ille. — Et loquitur communiter, tam de forma accidentali, quam de substantiali. Item, comm. 67, 68, 69, 70, dicit expresse quod subjectum et forma et privatio sunt tria distincta.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumentum Aureoli. — Ad primum Aureoli contra secundam conclusionem, dicitur, negando antecedens. Nam non solum quantitas habet partes, immo est primum partibile, sicut patet, 1. *Physicorum* (t. c. 15), ubi dicitur quod finitum et infinitum per se congruunt quantitati. Et ad probationem, patet per supradicta : nam aliqua partibilitas est quantitas, et aliqua est effectus formalis quantitatis. Dicitur ulterius, quod, cum multa accidentia diversarum specierum sint in eodem subjecto, puta in lacte, quorum quodlibet habet partes, si quantitas sit subjective in quolibet talium, sequitur quod idem accidens sit in diversis subjectis æque primo; quod est valde inconveniens. Nec valet dicere quod partes albedinis non distinguuntur a partibus dulcedinis : quia, si partes non distinguuntur a partibus, sequitur quod nec totum a toto; et sic albedo non esset aliud realiter a dulcedine; quod est asininum. Cum autem arguens vult probare partibilitatem esse quantitatem; — dicitur ut supra. Non enim sequitur, si substantia est per aliud partibilis, quod quantitas sit per aliud partibilis. Nec econtra sequitur, si quantitas de per se est partibilis, quod substantia per se sit partibilis. Unde quantitas non solum est partibilitas, ad sensum prius expositum, immo est partibilis; nec solum est magnitudo, immo est magna. Cujus ratio est, secundum sanctum Thomam, 4. *Sentent.*, dist. 12, q. 1, art. 1, q[la] 3, in solutione secundi, ubi sic dicit : « Quia quantitas dimensiva, secundum suam rationem non dependet a materia sensibili, quamvis dependeat secundum suum esse; ideo in prædicando et subjiciendo accipit modum substantiæ, et modum accidentis. Unde lineam dicimus et quantitatem et quantam, et magnitudinem et magnam. » — Hæc ille. — Item, dicere quod quantitas non est aliquid habens partes, manifeste contradicit Aristoteli, in *Prædicamentis* (cap. *de Quanto*), ubi loquens de quantitate, dicit : *Quantitatis aliud continuum, aliud discretum; et aliud quidem ex habentibus positionem ad seinvicem partibus suis constat, aliud ex non habentibus positionem ad seinvicem.* Item, post : *Amplius, alia quædam constant ex partibus quæ in eis sunt, positionem ad seinvicem habentibus, alia ex non habentibus positionem; ut lineæ quidem particulæ positionem habent ad seinvicem : singulum enim horum situm est alicubi* (α); *et habes unde sumas et assignes unumquodque, ubi situm est in plano, et ad quam particulam ceteræ copulentur. Similiter autem, et particulæ plani positionem habent quamdam; sed et soliditatis similiter, et loci*, etc. Item, ibidem : *Linea enim continua est; potest enim sumere terminum communem, ad quem particulæ ejus copulentur, id est, punctum. Similiter superficiei, lineam; plani namque particulæ ad quemdam communem copulantur. Similiter autem et in corpore*, etc. Ex quibus patet quod ista positio est nova, extranea, et contra totam logicam et philosophiam. Nam similia verba dicit Philosophus, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 18) : *Quantitas*, inquit, *dicitur id quod dividitur in res quæ sunt in eo, quorum*

(α) *Intellectus.* — Om. Pr.

(α) *alicubi.* — *alicui* Pr.

unumquodque, aut unum (α), *habet naturam ut sit aliquid unum et hoc. Et dicitur magna* (β) *quantitas, illud quod mensuratur aliqua mensura. Et dicitur magnum* (γ), *illud quod dividitur in rebus continuis. Et magnitudo continua secundum unam partem, dicitur longitudo; et secundum duas, est latitudo, in superficie; et secundum tres, est* (δ) *profundum, in corpore.* Item, Commentator, ibidem, comm. 18 : « Magnitudo quæ quantitas continua est, est (ε) quæ dividitur in continua. » Item, ibidem : « Quidquid dividitur in indivisibilia (ζ) naturaliter, est numerus; et quidquid dividitur in res indivisas, sed receptibiles divisionis (η), est magnitudo. » Patet igitur quod dicere quantitatem non habere partes, est ignorare diffinitionem quantitatis, et tollere diffinitionem a diffinito.

II. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti contra eamdem, responsum est supra, ubi ostensum est quomodo accidens potest esse subjectum accidentis, et quomodo non.

Ad secundum dicitur quod similitudo non valet; quia accidens est instrumentum substantiæ, non autem substantia accidentis. Et ideo nil mirum si accidens participat aliquid de perfectione substantiæ, et substantia non participat imperfectiones accidentis. Unde argumentum non concludit nisi quod accidens, in virtute propria, non est subjectum accidentis, sed solum propter proximitatem ad substantiam.

Ad tertium dicitur primo, quod major potest negari : quia una creatura terminat dependentiam alterius, sicut sol terminat dependentiam luminis in aere, qui tamen dependet a Deo, in eodem genere dependentiæ. — Dicitur secundo, quod, si major concedatur, tunc debet sic intelligi, quod nullum dependens potest virtute propria terminare, etc. — Dicitur tertio, quod alio modo dependet quantitas a substantia, et alio modo alia accidentia corporalia a quantitate. Unde istæ dependentiæ non sunt omnino similes, nec unius rationis, ut patet ex superius dictis.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Gregorii. — Ad argumenta Gregorii contra tertiam conclusionem, dicitur quod optime concludunt quod nulla quantitas corporalis, distincta contra lineam et superficiem, acquiritur vel perditur in substantia per rarefactionem vel condensationem; ideo, quantum ad hoc, conceduntur. Sed tamen argumenta sua non sufficienter concludunt quod, in generatione et corruptione substantiali, nulla quantitas acquiratur vel perdatur, ut alias visum est. Et similiter, non concludunt quod, in augmento viventium, nulla nova quantitas acquiritur; cum in tali augmento sit generatio et corruptio substantialis. Similiter, argumenta sua non concludunt quin quantitas, quæ est linea vel superficies, acquiratur vel perdatur in divisione continui, vel in continuatione diversorum, nec in aliis mutationibus substantiæ vel quantitatis.

§ 4. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti contra quartam conclusionem, dicitur quod termini motus possunt intelligi incompossibiles dupliciter. Primo modo, quod nihil unius termini maneat cum alio; et sic major est falsa. Secundo modo, quod, licet aliquid unius maneat cum alio, tamen habeat alium et alium modum incompossibilem; et sic conceditur major; sed minor non procedit ad sensum Commentatoris, sic intellecta. Sic autem est in rarefactione, sicut in intensione alterius qualitatis, sicut dicit sanctus Thomas, 1ª 2ᵆ, q. 52, art. 2, in solutione primi argumenti. Vult enim, tam ibi quam alibi, quod quantitas potest effici major per solam intensionem, nulla quantitate sibi superaddita, sed per hoc solum quod perfectius actuat subjectum, et perfectius participatur a subjecto; quod contingit, ut puto, quia dat perfectius esse quam prius; et sic non est ibi nova forma, sed novum esse, sicut in intensione aliarum formarum. Unde, in secundo loco, arguit sic : « Habitus non augetur nisi aliquo agente. Sed omne (α) agens, aliquid facit in subjecto patiente; sicut calefaciens facit calorem in passo. Ergo non potest esse augmentum, nisi fiat aliqua additio. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod causa augens habitum, facit quidem semper aliquid in subjecto, non autem novam formam; sed facit quod subjectum participet formam prius exsistentem perfectius, aut quod amplius se extendat. » — Hæc ille. — De responsione vero quam recitat Scotus ibidem, non curo; quia nostra responsio alia est ab illa. Non enim dicimus quod quantitas sit subjectum rarefactionis, et non terminus, aut quod magis et minus sint termini, sicut illa responsio ponit; sed responsio nostra dicit quod, in rarefactione, ipsa quantitas est terminus a quo et terminus ad quem, tamen sub alio et alio esse.

(α) *unum.* — *unam* Pr.
(β) *magna.* — *multa* Pr.
(γ) *magnum.* — *multum* Pr.
(δ) *secundum tres, est.* — Om. Pr.
(ε) *est.* — Om. Pr.
(ζ) *indivisibilia.* — *divisibilia* Pr.
(η) *divisionis.* — Om. Pr.

(α) *omne.* — *esse* Pr.

Ad secundum, negatur secunda consequentia ibidem facta, qua infertur : Quælibet pars rari est rarior; igitur est quanta, nova quantitate. Patet ex prædictis, quod, sicut, secundum viam sancti Thomæ prætactam, habitus vel alia qualitas potest augeri, nulla forma nova addita, sic et quantitas, modo prædicto.

§ 5. — Ad argumenta contra quintam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli contra quintam conclusionem, dicitur quod de distinctione quantitatis, vel dimensionis terminatæ ab interminata, beatus Thomas varie videtur fuisse locutus in *Scriptis*, et in *Opusculis*, et in *Summa*. Nam in *Scriptis* visus est velle quod dimensio interminata, sit quoddam accidens coævum materiæ, ut posuit Commentator; insuper, quod talis dimensio pro tanto dicitur esse accidens potentiale, quia se habet ad dimensiones terminatas, sicut materia ad formas, ita quod realiter distinguitur ab eis sicut potentia ab actu, et sicut perpetuum a corruptibili, et sicut accidens præcedens formam substantialem ab accidentibus sequentibus eam. Sed, in 1 p., et in quæstionibus *de Anima*, repudiavit illam positionem, potissime quantum ad duo : primum est, quod quantitas interminata præcedat formam substantialem in materia; secundum est, quod distinguatur realiter a quantitate terminata per essentiam. Ideo pro nunc non teneo illam viam quam ponit in *Scriptis*, sed viam quam tenet in *Summa*. Et dico quod quantitas interminata et quantitas terminata non sunt duo accidentia realiter distincta; sed eadem essentia quantitatis dicitur terminata, prout habet actualem terminum sui generis, intrinsecum vel extrinsecum, eo modo quo exponit arguens, et bene; eadem vero dicitur interminata, prout consideratur sine tali termino, et ut exsistens in potentia ad alium terminum. Et forte ita intelligebat sanctus Thomas in *Scriptis*, dicens dimensionem terminatam (α) esse ens actu, et dimensionem interminatam esse ens in potentia; non quod hoc et illud essent essentialiter distincta, sed secundum considerationem, vel secundum esse tantummodo.

Et ideo ad argumenta Aureoli non oportet respondere, quia verum concludunt, sed non contra nos; nisi pro tanto, quia, in **secundo argumento**, supponitur falsum, et contra nos, scilicet quod dimensiones interminatæ præcedunt formam substantialem in materia. Hoc enim negatur. Nec auctoritas Commentatoris recipitur in hac parte.

Similiter, in **tertio argumento**, idem falsum assumitur. Et ad probationem illius, dicitur quod falsum assumitur, scilicet quod idem demonstratum transferatur de carneitate in terrestreitatem. Nam nihil quod manet in carne, remanet in terra, nisi materia prima; et non aliqua eadem forma substantialis, aut accidentalis, ut alias dictum est.

Similiter, **in quarto**, idem falsum implicatur, scilicet quod eadem dimensio actualis maneat in generato et corrupto. Et ad ejus probationem, dicitur quod ista propositio, *Corpus fit ex non corpore*, habet triplicem sensum. Primus est, quod ly *ex* dicat habitudinem subjecti vel materiæ. Et isto modo conceditur : quia ignis qui est corpus, generatur ex materia, quæ in instanti generationis perdit totaliter priores dimensiones, et omnes formas substantiales et accidentales præcedentes, et in eodem instanti acquirit formam substantialem, et novas dimensiones; et prius natura acquirit formam substantialem, quam dimensiones, modo alias exposito. Et sic corpus fit ex non corpore; quia ex materia, quæ prius intelligitur sine quantitate, quam sub quantitate. Secundus sensus potest esse, prout ly *ex* dicit habitudinem termini a quo. Et sic, dicta propositio est falsa : quia, sicut generatum, est corpus; ita corruptum, ex quo ignis generatus est, puta lignum, erat corpus. Tertius sensus potest esse, quod ly *ex* dicat ordinem temporis : ut sit sensus, quod eadem res prius tempore erat incorporea, et postea effecta est corporea. Et hic sensus est falsus. Bene tamen conceditur quod eadem substantia, prius natura, vel consideratione fuit incorporea, et postea corporea. Tunc dico quod dicta propositio (α), in sensu quo est falsa, non sequitur ex positione nostra, qua dicimus novam quantitatem acquiri in generatione substantiali, et antiquam corrumpi in corruptione substantiali, ut alias fuit dictum. Alia (β) quæ dicuntur in hoc argumento, possunt concedi; nisi quod auctoritas Commentatoris, dicens quod nulla dimensio separatur a materia, falsa est.

II. Ad argumenta Gregorii. — Ad argumenta Gregorii contra eamdem conclusionem, dicitur quod verum concludunt, sed non contra conclusionem; licet concludant contra opinionem quam sanctus Thomas in *Scriptis* visus est tenere, ut patet. Conceditur enim, quoad **primum** (γ), quod superfluum est ponere duplicem dimensionem cum reali distinctione.

Ad secundum similiter dicitur quod verum concludit, quia impossibile est duas dimensiones æquales simul eamdem materiam informare.

Ad tertium dicitur quod nulla quantitas acquiritur vel perditur per alterationem præcedentem

(α) *dimensionem terminatam.* — *divisionem interminatam* Pr.

(α) *est.* — Ad. Pr.
(β) *Alia.* — *Ea* Pr.
(γ) *quoad* **primum**. — Om. Pr.

inductionem formæ substantialis, ante inductionem illius; sed conceditur quod in instanti inductionis formæ, præcedens dimensio perditur, et nova acquiritur.

Ad quartum dicitur quod multa vera dicit, sed aliqua falsa interserit. Primum est, quod dimensio quæ prius stabat cum forma aquæ, postea stat cum forma aeris. Secundum est, quod materia nullo modo sit causa quantitatis secundum suam essentiam, sed solum quod sit tanta vel tanta, vel sic aut aliter figurata aut terminata. Tertium est, quod quantitas informans aliquam portionem materiæ, nunquam possit ab ea separari naturaliter, seu quod sit ingenita et incorruptibilis per naturam. Omnia enim hæc et similia sunt contra mentem sancti Thomæ, in *Summa*, ut sæpe dictum fuit.

§ 6. — Ad argumenta contra sextam conclusionem

I. Ad argumenta Commentatoris. — Ad argumenta contra sextam conclusionem primo loco adducta ex dictis Commentatoris, respondetur in libello qui attribuitur sancto Thomæ, et intitulatur *de Natura materiæ,* ubi sic (cap. 5) : « Nunc superest modum constitutionis rei considerare. Ubi primo advertendum est quod nihil penitus commune est formæ et privationi, nisi materia nuda : quia terminus actionis physicæ, scilicet generatio, attingit nudam essentiam materiæ; quia generatio non est motus. Alteratio autem non attingit ipsam essentiam materiæ, cum nullum accidens transeat suum subjectum. Subjectum autem alterationis est ens actu, habens diversas partes; quia alteratio motus est. Loquimur enim de alteratione quæ est semper abjiciendo aliquid a re alterata; talis namque alterationis terminus est generatio. Materiam autem habere diversas partes per se, non est possibile; quia diversitas partium proprie est compositi ipsius constituti ex diversis partibus. Unde materia, sicut est in potentia ad formam, in cujus acquisitione est generatio compositi constituti ex diversis partibus, ita est in potentia ad diversitatem partium ipsius compositi ex ea geniti. Ex materia enim non generatur forma, secundum Philosophum, per se : quia illud ex quo (α) generatur aliquid per se, est pars ejus; materia autem non est pars formæ, sed ipsius compositi. Ideo compositum generatur per se, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 32). Compositum autem dicitur, quia diversas partes habet. Unde diversitas partium non est materiæ, nec formæ per se, sed compositi. Compositum vero esse, nihil aliud est quam materiam transmutari ad formam ad quam erat in potentia. Ex quo manifestum est quod non aliunde materia est in potentia ad partes terminatas et distinctas, quam per illud quod est in potentia ad formam, cujus inductio est generatio compositi ex diversis partibus, ut dictum est. Et ex hoc ulterius manifestum est quod nulla potentia ponenda est a parte materiæ, nisi illa quæ perficitur per formam substantialem; cum ad idem genus spectent materia et sua (α) forma. Potentia autem in qua dimensiones prædictæ ponuntur, non informatur forma substantiali; cum non ad idem genus substantiæ pertineat. Impossibile est igitur aliam potentiam ponere a parte materiæ, respectu formæ substantialis, et respectu diversitatis partium ipsius compositi generati per inductionem formæ in materia. Et ideo manifestus est error Averrois, qui posuit dimensiones interminatas habere quamdam potentiam ad dimensiones terminatas, aliam a potentia materiæ ad formam substantialem. Quando igitur aliqua forma substantialis perficit materiam, sicut potentia materiæ per (β) formam est reducta ad actum, ita per virtutem ejusdem formæ est transmutata materia ad distinctionem (γ) et terminationem partium totius : in forma enim (δ) substantiali non solum est vis perfectiva materiæ, sed etiam distinctiva totius per partes. Et huic necesse est respondere potentiam a parte materiæ, quæ respiciat et ipsam perfectionem suam per formam, et etiam partium sequentem diversitatem. Ad hujus igitur evidentiam, considerandum est quod, si tota materia activorum et passivorum attendatur, invenitur ejus potentia in quadam latitudine esse, quæ nihil aliud est quam amplitudo suæ proportionis ad omnes formas activorum et passivorum, quæ in ea simul esse possunt. Si enim possibile esset eam spoliari et nudari ab omni forma quam modo habet, certum est quod nihil diversitatis in ea reperiretur, nec aliqua partium distantia, cum quantitas sine forma substantiali esse non possit. Sed non propter hoc aliquid deperiret de sua potentia et receptibilitate formarum, quæ de ea educi possunt vel possent. Unde de ea simul omnes formæ, quæ modo in ea inveniuntur, per agens sufficiens educi possent. Non sic autem est de materia alicujus rei particularis, quæ, si spoliaretur omni forma, non relinqueretur in ea tam ampla potentia ad formas educibiles, sicut invenitur in materia accepta in sua universalitate (ε). Unde nec (ζ) tot sensibiles qualitates, nec tanta quantitas, per quodcumque agens de ea (η) educeretur, sola potentia sua transmutata ad actum. Quod igitur diversæ formæ simul in materia recipi possint, ut sunt quatuor formæ elementares, et diversæ formæ

(α) *illud ex quo.* — *ex quo illud* Pr.

(α) *et sua.* — *sua et* Pr.
(β) *per.* — *ad* Pr.
(γ) *distinctionem.* — *dimensionem* Pr.
(δ) *enim.* — Om. Pr.
(ε) *universalitate.* — *universitate* Pr.
(ζ) *nec.* — *non* Pr.
(η) *de ea.* — Om. Pr.

mixtorum, ex amplitudine proportionis ipsius materiæ ad suas formas contingit, non ex aliqua diversitate præexsistente in materia per aliquam quantitatem. Unde ad susceptionem diversarum formarum, non est necesse præexsistere in materia diversitatem aliquam partium; sed subsequi necesse est; et (α) hoc, quia inductio diversarum formarum est generatio diversorum compositorum habentium diversas partes, ut dictum est. Præcedit tamen necessario in materia proportio capacitatis, quam scire non possumus, nisi secundum quod videmus in ea plures formas, sicut in tota materia (β), vel unam tantum, sicut est in materia alicujus rei particularis. Unde ponere qualemcumque partitionem a parte materiæ, quasi necessariam ad inductionem diversarum formarum simul, et hanc (γ) præexsistere, sequitur imaginationem illius qui ponit formas dari ab extra, quæ, cum in se diversitatem habeant præter suam materiam, sequi videtur materiam diversitatem partium habere per naturam quantitatis ad suscipiendum diversas formas, cum in una parte recipi non possint. Sed cum formæ non dentur ab extra, sed educantur de potentia materiæ, per ejus transmutationem, secundum Philosophum, materia autem, secundum id quod est, sit in potentia ad formas substantiales, quæ sunt ejus actus, impossibile est quamcumque partitionem ante formam substantialem in ea ponere; cum inductio formæ sit generatio compositi, cujus solum est habere partes per se; materia autem et forma non habent partes, nisi per accidens; unde non dividitur nisi per accidens, ad divisionem totius. Ex quo manifestum est quod, priusquam compositum constitueretur, nulla partibilitas sumitur a parte materiæ : cum hoc non competat sibi, nisi per accidens; quod autem est per accidens, per posterius est. Ex dictis igitur manifestum est quod ratio Commentatoris non cogit ponere dimensiones interminatas, necessario præcedere vel præesse in materia (δ), ad inductionem diversarum formarum simul; cum aliud possit esse sufficiens ratio hujus, ut dictum est. Deceptus autem fuit ex consideratione materiæ in re particulari, ad cujus similitudinem locutus est de tota materia. Videmus enim quod in materia rei particularis, sive in re particulari, est duplex totum, scilicet totum essentiæ, et totum quantitatis; et secundum totum non debetur materiæ, nisi per accidens. Et similiter est de forma rei particularis. Materia igitur tota secundum totalitatem essentiæ suæ, est in qualibet parte rei, non autem secundum totalitatem quantitatis. Et similiter est de forma rei particularis : tota enim forma ignis est in qualibet parte suæ materiæ, respiciendo totum essentiæ, cum tota diffinitio ignis cuilibet suæ parti conveniat; non autem respiciendo totum quantitatis suæ. Inter formas tamen particulares, sciendum est quod anima humana non est quanta, nec per se, nec per accidens. Per hunc igitur modum opinatus est Averroes ipsam materiam in sua universalitate (α), secundum totum suæ essentiæ, esse in qualibet re particulari, quæ est ut pars totius ex materia generati. Et ideo posuit in ea quantitatem secundum se totam, ut secundum quantitatem diversificaretur per accidens, et non esset tota totalitate quantitatis in qualibet re particulari, in qua tamen (β) esset tota totalitate essentiæ. Sed cum de materia non sit loquendum nisi in ordine ad formam suam, secundum Philosophum, manifestum est non esse simile de materia particulari, et in sua universalitate (γ), sicut nec est simile de forma particulari, et in sua universalitate (δ). Forma enim in universali, est quidquid potest de potentia totius materiæ educi. Manifesta est igitur differentia : quia forma particularis, tota secundum essentiam, est in qualibet parte materiæ, et materia similiter, tota sub qualibet parte formæ; tota autem forma in universali, etiam secundum totum essentiæ, non est in qualibet parte materiæ; alioquin etiam in materia quæ est sub forma aeris, esset essentia formæ ignis, et omnium aliorum quæ de materia generantur. Unde necessario, propter proportionem materiæ ad formam, tota materia in communi, secundum totum essentiæ suæ, non erit sub forma unius eorum quæ de materia generantur. Hæc igitur totalitas materiæ est ipsa proportio capacitatis suæ respectu formæ, et non aliqua diversitas introducta per quantitatem. Sicut enim forma in quadam ampliatione essentiæ consistit, in qua comprehenditur quidquid de materia educi potest; ita secundum propriam rationem materiæ correspondentis, invenitur amplitudo capacitatis : aliter enim ex materia quæ est in qualibet re particulari, posset totum generari quod generatur ex tota materia; quod manifestum est esse falsum, cum ex minimo quod potest esse in igne, nullam formam aliam possibile sit educi. » — Hæc ibi.

Ex quibus possunt octo dicta principaliter colligi. — Primum est, quod formæ et privationi, vel duabus formis substantialibus in materia succedentibus sibiinvicem, nihil est commune, nisi materia prima, et non aliqua dimensio terminata vel interminata, nec aliqua qualitas (ε), aut aliud accidens, stans nunc cum hac, nunc cum illa forma. — Secundum est, quod in re materiali non est ponenda

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) *materia.* — Om. Pr.
(γ) *hanc.* — *habeat* Pr.
(δ) *dimensiones interminatas, necessario præcedere vel præesse in materia.* — *divisiones interminatas esse interminatas in materia præesse necessario* Pr.

(α) *universalitate.* — *unitate* Pr.
(β) *tamen.* — *cum* Pr.
(γ) *universalitate.* — *universitate* Pr.
(δ) *universalitate.* — *universitate* Pr.
(ε) *qualitas.* — *qualitatis* Pr.

duplex potentia coæva, quarum una sit de genere substantiæ ad formas substantiales, et alia de genere quantitatis ad quantitates terminatas. Sed eadem potentia materiæ, primo est ad formam substantialem, et consequenter ad partibilitatem vel quantitatem. — Tertium est, quod materia non habet partes per se, nec forma, sed ex consequenti. Sed ipsum compositum, per se habet partes : quia ipsum solum est subjectum quantitatis; non autem materiæ, nec forma. — Quartum est, quod forma substantialis educta de potentia materiæ, non solum perficit materiam in esse substantiali, immo est causa proxima cujuslibet distinctionis ipsius compositi, vel materiæ, vel sui, vel accidentium. — Quintum est, quod causa originalis quare materia est capax plurium formarum substantialium simul, non est aliqua partibilitas, vel dimensio, aut quantitas præcedens omnes formas substantiales in materia. Sed causa hujus est amplitudo capacitatis materiæ, proportionata latitudini omnium formarum de materia educibilium ; ita quod pluralitas formarum in materia non præsupponit, sed causat potius pluralitatem partium materiæ. — Sextum est, quod vana est imaginatio ponentium formas venire ab extrinseco, et collocari in diversis materiæ partibus præcedentibus adventum formarum ; quin potius, formæ ex materia pullulant, et secum partibilitatem portant. — Septimum est, quod, licet materia alicujus rei particularis sit tota in qualibet parte illius, loquendo de totalitate essentiæ (α), et non de totalitate quantitatis ; tamen materia in sua universalitate (β) accepta, non est tota quacumque totalitate in aliquo composito particulari, sed sub diversis. Et simile est de forma particulari, et communi. — Octavum est, quod ex materia quæ est sub forma asini, non posset generari quidquid potest generari de materia in tota sua universalitate accepta. — Hæc octo prædicta in prædictis continentur.

Ex quibus patet responsio ad dicta et argumenta Commentatoris. Nam prima probatio fundatur in hoc quod diversæ formæ substantiales præexigunt diversas partes materiæ, in quibus recipiantur. Hoc autem negandum est : quia, ut patet per prædicta, pluralitas formarum non supponit, sed causat materiæ partibilitatem ; non ergo intelligendum est quod duæ formæ recipiantur in eadem parte materiæ, sed in pluribus. Tamen illa pluralitas non præcedit tempore, nec natura ; sed natura (γ) sequitur pluralitatem formarum ; est tamen simul tempore. — Secunda vero ratio Commentatoris fundatur in hoc, quod ex non corpore non potest fieri corpus, nec ex indivisibili divisibile ; hoc autem esset, nisi præintelligantur dimensiones in materia ipsis formis substantialibus, etc. Ad hoc autem (α) suprà dictum est ; quia consequens illatum potest concedi in uno sensu, et negari in alio, modo præexposito. Pro nunc autem, dico quod non solum est possibile, immo necessarium, quod corpus in actu fiat ex non corpore in actu, sicut album ex non albo. Foret tamen inconveniens, si corpus in actu fieret ex eo quod non esset corpus actu, nec potentia. Hoc autem nos non dicimus, sed solum quod corpus, puta lapis, sit ex materia quæ non est corpus in actu, sed in potentia. Illa tamen potentia non est dimensio quæcumque, aut quantitas interminata, sed ipsa essentia materiæ, quæ est potentia ad multiplex esse, substantiale scilicet, et accidentale. Ex his de facili patet ad reliqua dicta Commentatoris.

(α) *essentiæ*. — *esse* Pr.
(β) *universalitate*. — *universitate* Pr.
(γ) *natura*. — Om. Pr.

II. Ad argumenta Gregorii. — Ad argumenta secundo loco inducta contra eamdem conclusionem, quæ sunt Gregorii, patet responsio de facili.

Ad primum namque, dicitur quod successio diversarum quantitatum in eadem materia, non contingit primo modo, nec tertio modo, sed secundo modo ibidem tacto. Ideo argumenta improbantia successionem quantitatum, in primo casu, et tertio, conceduntur, sicut supra dictum fuit. Argumenta vero improbantia talem successionem, in secundo casu, non concludunt, ut in materia de inseparabilitate materiæ a forma dictum fuit.

Ad secundum dicitur quod illa quatuor motiva sufficienter probant nullam quantitatem esse coævam materiæ, et esse ingenerabilem et incorruptibilem per naturam. Et cum arguens respondet ad primum argumentum, dicens quod materia sola est subjectum quantitatis, et non ipsum compositum, — patet quod ista solutio non valet : quia subjectum accidentium, ut alias ostensum est, oportet esse ens actu ; potissime, loquendo de accidentibus secundum quæ potest esse motus proprie dictus ; cujusmodi est quantitas. Et de hoc alias satis dictum est ; quia hoc repugnat Aristoteli, 5. *Physicorum*. — Similiter, responsio ad secundum motivum non valet. Si enim actus secundum quid præcedit in materia actum simpliciter, et remanet cum actu secundum quid, tunc oportet quod præcedat non solum tempore, sed aliqua causalitate ; potissime, cum actus simpliciter, secundum hanc viam, præsupponat actum secundum quid, et non econtra ; quod est falsum. Item, sequitur quod ens secundum quid sit prius ente simpliciter, et ens per accidens ente per se ; quia materia cum tali quantitate est ens per accidens et secundum quid. Item, sequitur quod substantiæ generabilis et corruptibilis sint quatuor principia, scilicet : materia, quantitas, forma, privatio. Item, sequitur quod materia majorem colligationem habeat ad formam accidentalem, quam ad substantialem ; quia a quali-

(α) *ut*. — Ad. Pr.

bet substantiali est separabilis, non autem a quantitate. Item, sequitur quod potentia materiæ essentialius respiciat actum alterius generis quam actum proprii generis, et essentialiorem ordinem habeat ad accidens quam ad substantiam. — Similiter, responsio ad tertium motivum parum valet; quia subjectum generationis substantialis, et simpliciter, secundum Philosophum, 1. et 5. *Physicorum*, nihil actualitatis de se habet. — Similiter, responsio ad quartum non valet : quia omne accidens naturale causatur a forma et materia, secundum Philosophum, in multis locis; secundum autem illam solutionem, tale accidens dependeret solum a Deo et a materia prima, et non ab aliqua (α) causa efficiente naturali, nec ab aliqua forma substantiali creata, nisi secundum quid, scilicet quantum ad extensionem vel restrictionem, per quas, secundum arguentem, nihil novum acquiritur quantitati.

Verumtamen quia Gregorius, arguendo contra tertiam conclusionem, et contra istam, etiam habet pro inconvenienti, quod quantitas possit intendi vel remitti, ideo posset esse dubium circa hoc. Dicit enim Philosophus, in *Prædicamentis* (cap. *de Quanto*), quod quantitas non suscipit magis et minus ; et dat exemplum de trinario, et quinario, et de tempore. Ex quo videtur quod quantitas nullo modo possit intendi. — Videtur mihi, in hac parte, dicendum quod Aristoteles non intendit negare omnem modum intensionis a quantitate; cum, 4. *Physicorum* (t. c. 84), comparet augmentum quantitatis per rarefactionem augmento calorum per intensionem. Unde et sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 24, art. 5, in solutione primi, dicit quod quantitas corporalis potest intendi, sicut aliæ formæ accidentales. Et simile ponit, 1ª 2æ, q. 52, art. 2, in solutione primi. Sed forte mens Aristotelis fuit, quod quantitas non eodem modo intenditur, nec suscipit magis et minus, sicut alia accidentia : quia aliæ formæ accidentales, sic sunt intensibiles et remissibiles, quod sunt per se terminus motus; quantitas vero, dum intenditur, ipsa non est per se terminus motus, sed consequitur terminum. Et de hoc dictum fuit supra, in probatione quartæ conclusionis, ubi allegatur sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 17. — Item, aliter potest dici, quod quantitas potest dupliciter considerari. Uno modo, in se, ut est quantitas continua, præscindens ab omni ratione quantitatis discretæ; et sic potest suscipere magis et minus, nam eadem quantitas continua, nunc est extensior, nunc minus extensa. Alio modo, potest considerari ut induit (β) rationem numeri, ut puta cum dicitur bicubita, tricubita ; et sic non suscipit (γ) magis et minus. Et ad hunc sensum debet (δ) intelligi illud quod idem sanctus Thomas dicit, 1ª 2æ, q. 52, art. 1 : « Duobus, inquit, modis potest contingere quod forma non participatur secundum magis et minus. Uno modo, quia participans ipsam, habet speciem secundum ipsam. Et propter hoc dicit Philosophus, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10), quod, *sicut numerus non habet magis et minus, sic nec substantia, quæ est secundum speciem,* id est, quantum ad participationem formæ specificæ ; *sed si quidem* (α) *quæ cum materia,* id est, secundum materiales dispositiones invenitur magis et minus in substantia. Alio modo, ex hoc quod ipsa indivisibilitas est de ratione formæ ; unde oportet quod, si aliquid participet formam illam, quod participet illam secundum rationem indivisibilitatis. Et inde est (β) quod species numeri non dicuntur secundum magis et minus ; quia unaquæque species in eis constituitur per indivisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuæ, quæ secundum numeros accipiuntur, ut bicubitum, tricubitum, etc. » Si enim sanctus Thomas intenderet excludere omnem intensionem a quantitate, contradiceret sibiipsi, in sequenti articulo, in solutione primi, et 2ª 2æ, q. 24, art. 5.

Ad tertium dicitur quod illa auctoritas est Commentatoris, non autem Philosophi; ideo neganda est.

III. Ad argumenta ex dictis sancti Thomæ. — Ad ea quæ ultimo contra dictam conclusionem inducuntur ex dictis sancti Thomæ, patet responsio per prædicta. Nam, licet sanctus Thomas, in præcedentibus operibus (γ) tenuisset quod dimensiones interminatæ sunt coævæ materiæ, et ingenerabiles, et incorruptibiles, ac per hoc priores qualibet forma substantiali; tamen, in ultimis operibus (δ) suis, sicut in 1 p., et quæstionibus *de Anima,* posuit oppositum. Et ideo suæ ultimæ determinationi super hac materia videtur standum, rejectis primis, ubi sequebatur aliorum opiniones.

Ad argumentum in principio quæstionis factum, dicitur quod, in casu argumenti, motus rarefactionis, secundum quosdam, esset sine subjecto; sicut ponit Scotus, et Godofridus, et multi alii. Aureolus vero diceret quod ille motus est subjective in qualitatibus Eucharistiæ, sicut et quantitas. Ego autem dico quod ibi est motus, ubi est suus terminus. Ideo, si rarefactio sit motus cujus terminus sit qualitas, talis motus est subjective in quantitate; si vero terminus ejus sit quantitas, ille est sine subjecto, cum, secundum me, motus et ejus terminus sint idem essentialiter, differentes solum secundum aliud et aliud esse, vel alium et alium modum essendi.

(α) *aliqua.* — *ista* Pr.
(β) *induit.* — *inducit* Pr.
(γ) *suscipit.* — *susciperet* Pr.
(δ) *debet.* — *dicitur* Pr.

(α) *quidem.* — *quid* Pr.
(β) *inde est.* — *vide* Pr.
(γ) *operibus.* — *operationibus* Pr.
(δ) *operibus.* — *operationibus* Pr.

Utrum autem raritas sit qualitas, vel quantitas? Puto quod qualitas, ut videtur velle sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 17, et 2. *Sentent.*, dist. 30, et multis aliis locis.

Et hæc de quæstione sufficiant; de qua benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XIX.

QUÆSTIO I.

UTRUM EX MINIMA PARTE COSTÆ, VEL EX MINIMA CARNE ADÆ, POTUERIT FORMARI CORPUS EVÆ, SINE ADDITIONE MATERIÆ EXTERIORIS

Circa decimamnonam 2. *Sententiarum* distinctionem, quæritur : Utrum ex minima parte costæ, vel ex minima carne Adæ, potuerit formari corpus Evæ, sine additione materiæ exterioris.

Et arguitur quod sic. Quia indivisibile additum indivisibili, non facit ipsum majus, ut patet ex 6. *Physicorum* (t. c. 2). Sed materia, secundum se, est indivisibilis. Ergo additio materiæ ad materiam, non facit aliquod majus. Si ergo ante additionem materiæ ad minimam carnem, vel ad minimam partem costæ, non potuit ex ipsa formari corpus Evæ, per eamdem rationem, nec post; cum secundum additionem materiæ solius, nihil efficiatur majus.

In oppositum arguitur sic. Impossibile est totum æquari parti; omne enim totum, majus est sua parte. Sed minima pars costæ vel carnis Adæ æquabatur, secundum materiam, alicui parti corporis mulieris. Ergo non æquabatur toti materiæ corporis mulieris. Fuit ergo necessario, in corpore mulieris, aliqua materia, præter materiam costæ.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo, ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : **Quod est devenire ad tam parvam carnem, vel ad tam parvum os, vel ossis partem, quod non potest naturaliter esse minor, saltem separabilis, et per se exsistens.**

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, in Scripto super 1. *Physicorum* (lect. 9), ubi sic dicit : « Si partes alicujus totius non habent aliquam determinatam magnitudinem vel parvitatem, sed contingit eas quantascumque esse, vel secundum magnitudinem vel parvitatem (α), necesse est quod totum non habeat determinatam magnitudinem vel parvitatem, sed contingit totum esse cujuslibet magnitudinis vel parvitatis. Et hoc ideo, quia quantitas totius dependet ex partibus, vel consurgit ex illis. Sed hoc intelligendum est de partibus exsistentibus actu in toto, sicut sunt caro, nervus et os, quæ actu exsistunt in animali. Et hoc est quod dicit Aristoteles : *Dico autem talium aliquam partium, in quam, cum insit, dividitur totum.* Et per hoc excluduntur partes continui totius, quæ sunt in potentia in ipso. Sed impossibile est quod animal, vel planta, vel aliquid hujusmodi, habeat se indeterminate ad quamcumque magnitudinem vel parvitatem. Est enim aliqua quantitas ita magna, ultra quam nullum animal extenditur; et aliqua ita parva, infra quam nullum animal invenitur. Et similiter dicendum est de planta. Ergo sequitur, a destructione consequentis, quod neque aliqua partium sit indeterminatæ quantitatis; quia simile est de toto et de parte. Sed caro et os et hujusmodi sunt partes animalis, et fructus sunt partes plantarum. Ergo impossibile est quod caro et os et hujusmodi habeant indeterminatam quantitatem, vel secundum magis, vel secundum minus. Non est igitur possibile quod partes carnis aut ossis sint insensibiles propter parvitatem. Videtur autem quod hic dicitur contrarium esse divisioni continui in infinitum. Si enim continuum in infinitum est divisibile, caro (β) autem continuum quoddam (γ) est, videtur quod sit in infinitum divisibilis. Omnem igitur parvitatem determinatam transcendit pars carnis secundum divisionem infinitam. Sed dicendum quod, licet corpus, mathematice acceptum, sit divisibile in infinitum, corpus tamen naturale non est in infinitum divisibile. In corpore enim mathematico non consideratur nisi quantitas, in qua nihil invenitur divisioni in infinitum repugnans; sed in corpore naturali consideratur forma naturalis, quæ requirit determinatam quantitatem, sicut et alia accidentia. Unde non potest inveniri quantitas in specie carnis, nisi infra aliquos terminos determinatos. » — Hæc sanctus Thomas.

Simile ponit, 1 p., q. 7, art. 3, ubi sic dicit : « Omne corpus naturale habet determinatam for-

(α) a verbo *sed* usque ad *parvitatem*, om. Pr.
(β) *caro*. — *totum* Pr.
(γ) *quoddam*. — *quod* Pr.

mam. Cum igitur ad formam naturalem consequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam sequantur determinata accidentia, inter quæ est quantitas. Unde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem, et in majus, et in minus. » — Hæc ille.

Idem ponit, 2. *Sentent.*, dist. 30, q. 2, art. 2 : « Corpus, inquit, naturale non est divisibile in infinitum; sed solum mathematicum, ut ex 1. *Physicorum* (t. c. 36), ex verbis Philosophi et Commentatoris haberi potest. Et dicitur corpus mathematicum, corpus consideratum sub dimensione quantitatis. Hoc enim in infinitum dividi potest; quia in ratione quantitatis continuæ non est aliquid quod divisioni repugnet. Corpus autem naturale dicitur, quod consideratur secundum aliquam determinatam speciem et virtutem. Et hoc non potest dividi in infinitum : quia quælibet species determinatam quantitatem requirit, et in plus, et in minus; sicut dicitur, 2. *de Anima* (t. c. 41), *Omnium natura constantium positus est terminus, et ratio magnitudinis et augmenti;* et ideo est invenire aquam minimam, et minimam carnem, ut (α) dicitur, 1. *Physicorum* (t. c. 38), quæ, si divideretur, non esset ulterius aqua, vel caro. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod corpus Evæ, tantum et tale, quantum et quale fuit in sua formatione, fieri de costa Adæ, aut de aliquo minimo ossis vel carnis, absque additione materiæ, non fuit possibile.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 92, art. 3, in solutione primi, ubi sic dicit : « Quidam dicunt quod per multiplicationem materiæ, absque alterius additione, fuit formatum corpus mulieris, ad modum quo Dominus quinque panes multiplicavit. Sed hoc est omnino impossibile. Multiplicatio enim prædicta, aut accidit secundum transmutationem substantiæ ipsius materiæ, aut secundum transmutationem dimensionum ejus. Non autem secundum transmutationem substantiæ ipsius materiæ : tum quia materia secundum se considerata, est omnino intransmutabilis, utpote exsistens in potentia, et habens solum rationem subjecti; tum etiam quia multitudo et magnitudo sunt præter essentiam ipsius. Et ideo nullo modo potest multiplicatio ipsius materiæ intelligi, manente eadem materia, absque additione, nisi per hoc quod majores dimensiones accipiat. Hoc autem est rarefieri, scilicet eamdem materiam accipere majores dimensiones (β), ut Philosophus dicit, 4. *Physicorum* (t. c. 84). Dicere ergo materiam multiplicari absque rarefactione, est ponere contradictoria simul, vel diffinitionem absque diffinito. Unde, cum non appareat rarefactio in talibus multiplicationibus, necesse est ponere additionem materiæ, vel per creationem, vel, quod probabilius est, per conversionem. Unde Augustinus dicit, *super Joannem* (tr. 24), quod *hoc modo Christus ex quinque panibus satiavit quinque millia hominum, quomodo ex paucis granis producit multitudinem segetum;* quod fit per conversionem alimenti. Dicitur tamen, vel ex quinque panibus turbas pavisse, vel ex costa mulierem formasse, quia additio facta est ad materiam præexistentem panum vel costæ. » — Hæc ille.

Simile dicit in alio proposito, q. 119, art. 1 : « Non est, inquit, possibile materiam multiplicari, nisi talis multitudo attendatur vel secundum quantitatem tantum, sicut accidit in rarefactis, quorum materia suscipit majores dimensiones, vel secundum substantiam materiæ (α). Sola autem (β) eadem substantia materiæ manente, non potest dici quod sit multiplicata : quia idem ad seipsum non constituit multitudinem, cum necesse sit omnem multitudinem ex aliqua divisione causari. Unde oportet quod aliqua alia substantia materiæ adveniat, vel per creationem, vel per conversionem alterius in ipsam. Unde relinquitur quod non potest aliqua materia multiplicari, nisi per rarefactionem, sicut cum ex aqua fit aer; vel per conversionem alterius rei, sicut multiplicatur ignis per additionem lignorum; vel per creationem materiæ. Sed manifestum est multiplicationem materiæ in humanis corporibus non accidere per rarefactionem; quia sic corpora hominum perfectæ ætatis, essent imperfectiora quam corpora puerorum. Nec iterum per creationem novæ materiæ; quia, secundum Gregorium (*Moral.*, lib. 33), omnia sunt simul creata secundum substantiam materiæ, licet non secundum speciem formæ. Unde relinquitur quod multiplicatio corporis humani non sit nisi per hoc, quod alimentum convertitur in veritatem corporis humani, etc. »

Item, 2. *Sentent.*, dist. 18, q. 1, art. 1, sic dicit : « Quidam, ut Magister (2. *Sentent.*, dist. 18), et Hugo de sancto Victore (*de Sacr.*, lib. 1), volunt ex costa viri, sine alicujus exterioris materiæ additione, vel novæ materiæ creatione, corpus mulieris formatum fuisse. Hoc autem intelligibile non videtur. Si enim per multiplicationem materiæ hoc factum dicant, oportet multiplicationem hanc, aut secundum quantitatem tantum attendi, aut secundum essentiam materiæ. Si primo modo, sic oportet ut eadem materia numero, quæ prius fuit sub parvis dimensionibus, postmodum majores dimensiones accipiat. Hoc autem idem est quod rarefieri, ut ex 4. *Physicorum* (a text. 74 ad 87) patet. Et ita sequeretur corpus mulieris ex costa viri (γ) per modum rarefactionis

(α) *ut.* — *et* Pr.
(β) *dimensiones.* — *divisiones* Pr.

(α) *materiæ.* — *multiplex* Pr.
(β) *autem.* — Om. Pr.
(γ) *viri.* — Om. Pr.

esse formatum; quod expresse impossibile est. Si vero multiplicatio essentiam materiæ contingat, cum nihil aliud sit multiplicari quam aliquid fieri quod prius non erat, oportet quod aliquid materiæ sit sub forma corporis mulieris, quod prius sub forma costæ non erat. Hoc autem aliter esse non potest, nisi per conversionem alterius corporis in corpus mulieris, cujus materia sub forma ejus remaneat; vel per hoc quod ibi aliquid materiæ sit de novo creatum. Et ita oportet quod per additionem materiæ, vel de novo creatæ, vel sub forma alterius corporis exsistentis, ex costa corpus mulieris formatum sit. Et sic etiam panum multiplicatio intelligi potest. Verius tamen videtur quod per additionem materiæ præexsistentis hoc factum fuerit, cum omnia simul creata fuisse, ad minus in materia, Sancti communiter tradant. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Quandocumque corpus magnum fit ex parvo, hoc contingit per rarefactionem, aut per additionem. Sed corpus mulieris magnum factum fuit ex costa parvæ quantitatis. Igitur hoc fuit per rarefactionem, aut (α) per additionem. Non per rarefactionem; quia corpus mulieris non erat rarius costa, in tanta proportione, in quanta erat majus. Igitur hoc fuit per additionem, modis superius expositis.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem, contra primam arguit Scotus (2. *Sentent.*, dist. 2, q. 9), probando quod non sit dare minimum formæ naturalis.

Primo. Quia Aristoteles, in *de Sensu et sensato* (cap. 6), solvens illam dubitationem, scilicet an formæ sensibiles sint divisibiles in infinitum, dicit quod qualitates sensibiles sunt determinatæ secundum species; sed de quacumque una qualitate singulari, utrum ipsa habeat terminabilitatem in se, videtur dicere quod non : quia, inquit, *exsistunt in continuitate, et in his sumendum quod* (β) *habet, aliud in actu, aliud in potentia,* sicut continuum, hoc est, sicut continuum est unum per se in actu et plura in potentia, in quæ per se est divisibile, ita qualitas sensibilis, ut exsistens in continuo, est una in actu et plures in potentia (γ), licet per accidens. Et tunc reducta potentialitate quanti ad actum per se, reducitur etiam potentialitas passionis ad actum per accidens; ita quod nunquam quantitas per divisionem dividitur in quanta mathematica : quia sicut naturale non componitur ex mathematicis, ita nec dividitur in mathematica, sed in naturalia.

Secundo. Quia quandocumque aliqua passio convenit alicui præcise secundum aliquam rationem, cuicumque convenit secundum illam rationem, eidem convenit simpliciter essentialiter : sicut si videre natum est convenire animali præcise secundum oculos et non secundum manus, cuicumque conveniret essentialiter secundum oculos, ei simpliciter et (α) essentialiter conveniret, licet non conveniat ei secundum manus. Sed dividi in partes integrales ejusdem rationis extensas, nulli convenit formaliter, nisi per quantitatem; nec maximo naturali magis quam minimo. Ergo, cum minimo conveniat secundum istam rationem, ita simpliciter conveniet minimo, sicut maximo. — Quod si dicatur quod forma minimi prohibet illud quod competeret ex quantitate, quantum est ex parte quantitatis; — Contra. Si alicui per se aliqua convenientia sunt incompossibilia, et illa quæcumque sequuntur ad illa, sunt incompossibilia; et multo magis, si illa quæ sunt de essentiali ratione aliquorum sunt incompossibilia, et ipsa erunt. Sed divisibilitas in tales partes, vel essentialiter consequitur quantitatem, vel est per se de ratione ejus, sicut Philosophus assignat rationem talem qualem, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 18). Ergo cuicumque formæ naturali ponitur istud incompossibile, eidem quantitas erit incompossibilis; et ita simpliciter non erit divisibile inquantum quantum, quia simpliciter non erit quantum.

Tertio. Quia non est intelligibile aliquid esse quantum, quin sit ex partibus; nec quod sit ex partibus, quin pars sit minor toto. Et ita non est intelligibile quod aliquod sit quantum indivisibile, ita quod non sit in eo aliquid minus eo inexsistens sibi. Nec etiam potest poni aliqua caro simpliciter indivisibilis in tota carne : quia, sicut punctus separatus non faceret quantum separatum, ita nec caro punctalis, si esset cum alia, faceret aliquid majus, nec continuum, nec contiguum. Unde rationes Philosophi, 6. *Physicorum* (t. c. 32), ita improbant indivisibilitatem alicujus rei naturalis, sicut alicujus quanti inquantum quantum. — Dicetur forte, quod, licet non sit aliqua caro quæ non habeat partes, quarum quælibet est caro et minor caro quam illa totalis caro, tamen (β) quælibet illarum partium posset solitarie permanere; et isto modo intelligitur minimum formæ naturalis. — Contra hoc, arguitur:

Primo quia, sicut essentiale est quanto posse

(α) *per rarefactionem, aut.* — Om. Pr.

(β) *continuitate, et in his sumendum quod.* — *continuante illud* Pr.

(γ) a verbo *in quæ* usque ad *potentia,* om. Pr.

(α) *et.* — Om. Pr.

(β) *non.* — Ad. Pr.

dividi in partes, ita est ei essentiale quod singulum eorum in quæ dividitur, possit esse hoc aliquid; igitur nulli eorum repugnat per se esse. — Confirmatur ista ratio, et consequentia. — Tum quia partes sunt ejusdem rationis, quoad materiam et formam, cum toto; igitur possunt habere per se exsistentiam sicut totum potest. — Tum quia, si essent per se, essent individua illius speciei cujus totum est individuum. Absurdum autem videtur quod aliquid habeat in se naturam illam, unde sit individuum, vel possit esse individum alicujus speciei, ita quod sibi non repugnet esse per se individuum illius, et sibi repugnet posse esse simpliciter; et hoc saltem de illis quæ non sunt accidentia: nam modo loquimur de substantiis homogeneis, quæ non inhærent essentialiter. — Tum etiam quia partes sunt essentialiter priores toto; igitur non repugnat eis contradictorie posse esse priores toto duratione : quia naturaliter non repugnat ipsi toti esse prius tempore hoc modo, quia non repugnat sibi contradictorie, ex parte sui, esse prius duratione. Videtur ergo quoad hoc esse dicendum, quod, sicut (α) forma naturalis non tollit (β) a toto naturali, quin ita sit totum divisibile semper per quantitatem, sicut quantitas esset, si sola esset, ita etiam non tollit quin quodlibet divisum possit per se esse quantum ex se, et ex parte sui, sicut posset quælibet pars quantitatis, inquantum divideretur quantum. — Et si dicas quod statim converteretur in continens; — responsio ista non videtur esse ad intellectum quæstionis. Quærimus enim minimum potens esse ex ratione intrinseca, hoc est, cui per aliquid intrinsecum (γ) repugnet contradictorie minus eo per se esse. Nulla autem ratio intrinseca hujus incompossibilitatis assignatur, si totum corrumpitur. Circumscribamus enim omne continens, et omne corruptivum; quod sola aqua sit in universo. Quæcumque aqua data dividatur, quia hoc est possibile : illa in quæ fit divisio, non erunt nihil, quia hoc est contra rationem divisionis; nec erunt non aquæ, quia tunc aqua componeretur ex non aquis. Non repugnat etiam formæ illa parvitas qua sit in actu, quia ita parva præfuit, licet in toto; nec per ipsam divisionem corrumpetur aqua, quia circumscriptum est omne (δ) corruptivum. Non igitur videtur aliqua ratio intrinseca, quare formæ naturali repugnet quin semper quolibet per se exsistente posset aliquid minus esse per se exsistens, licet forte ratio extrinseca impeditiva talis per se exsistentiæ assignetur, vel contrarietas corrumpentis.

Secundo arguitur contra eamdem solutionem : quia in magnitudine, super quam est motus, non est accipere minimum seu (α) minimam partem inexsistentem; igitur nec minimum transitum super illam magnitudinem, quia in isto minimo transitu oporteret transire minimam partem magnitudinis. Unde in motu locali nullo modo potest esse minimum, cum tamen motus sit forma naturalis; et eodem modo arguitur de tempore.

(α) *sicut.* — Om. Pr.
(β) *tollit.* — *tollitur.* Pr.
(γ) *non.* — Ad. Pr.
(δ) *omne.* — *esse* Pr..

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumentum cujusdam. — Contra secundam conclusionem arguitur multipliciter. Et primo probatur (apud Durandum, dist. 18, q. 1) quod non solum divina virtute, sed etiam virtute naturæ, de parvo potest fieri magnum absque rarefactione et additione materiæ. Quod declaratur supponendo tria. Primum est, quod in omnibus rebus naturalibus est dare minimum, ut minimam carnem (β), et sic de aliis; et hæc suppositio clara est ex 1. *Physicorum* (t. c. 36). Secundum est, quod elementa generantur ex invicem alternatim, superiora ex inferioribus, et inferiora ex superioribus. Tertium est, quod superiora generantur ex inferioribus secundum multiplicatam analogiam, ita quod ex uno pugillo terræ fiunt decem aquæ, et ex uno aquæ decem aeris, et sic ultra. Et hæ duæ suppositiones clare habentur ex 2. *de Generatione* (t. c. 37). His suppositis, arguitur sic. Unum minimum aeris potest converti in aquam, per secundam suppositionem. Tunc quæritur : aut convertitur in minimum aquæ; aut in minus minimo. Non autem (γ) in minus minimo; quia non est dare, per primam suppositionem. Ergo convertitur in minimum aquæ. Sed ex minimo aquæ possunt fieri decem minima aeris, per tertiam suppositionem. Ergo, a primo ad ultimum, ex uno minimo aeris possunt fieri decem minima aeris. Hoc autem fit absque additione materiæ et absque rarefactione; quia æque rarum est minimum aeris, quod primo convertitur in minimum aquæ, sicut decem minima aeris, in quæ minimum aquæ convertitur, et econtra.

II. Argumenta Durandi. — Arguit contra eamdem Durandus (dist. 18, q. 1), quod talis multiplicatio, etsi non naturali, tamen divina virtute possit fieri sine rarefactione et sine additione materiæ. Et

Primo sic. Dato, inquit, quod multiplicatio de qua loquitur tua probatio, solam quantitatem attingat, non oportet propter hoc dicere quod sit ibi rarefactio; quia, cum dicis quod ratio diffinitiva rarefactionis est eamdem materiam accipere majores dimensiones, falsum est. Illa enim quæ sunt diversa per essen-

(α) *seu.* — Om. Pr.
(β) *carnem.* — *caliditatem* Pr.
(γ) *autem.* — *enim* Pr.

tiam, non se habent ut diffinitio et diffinitum; sed parvum fieri magnum, supposita eadem materia, et densum fieri rarum, sunt diversa per essentiam; igitur, etc. Major patet. Minor probatur. Quia illæ actiones sunt distinctæ realiter, quæ sunt ad terminos realiter distinctos; rationes enim motuum et actionum sumuntur ex terminis, ut dicitur, 5. *Physicorum* (t. c. 38). Sed actio qua ex parvo fit magnum, est ad perfectam quantitatem tanquam ad terminum; actio vero qua ex denso fit rarum, est ad qualitatem, ut habetur ex 4. *Physicorum* (t. c. 84). Ergo, etc.

Secundo sic, ex eadem probatione. Illa quæ sunt diversa per essentiam, possunt divina virtute separari, nisi alterum sit pura potentia, quæ ab omni actu separari non potest. Sed extensio ejusdem materiæ per majorem quantitatem et rarefactio sunt diversæ actiones realiter. Igitur.

Tertio. Quia, si rarefieri esset eamdem materiam accipere majores dimensiones, non posset esse rarefactio ubi non esset materia; quod est falsum : nam Deus posset accidentia remanentia in sacramento Altaris mutare secundum rarum et densum.

Quarto. Deus potest facere quidquid est in potentia materiæ, non solum naturali sed etiam obedientiali. Sed quælibet materia, quantum est de se, est æqualiter (α) in potentia ad magnum et parvum, rarum et densum. Igitur Deus potest facere de parvo magnum sine rarefactione et sine additione materiæ. Major patet. Minor probatur : quia materia secundum se non est quanta, aut qualis, sed in potentia ad quantitatem et qualitatem, secundum quamlibet ejus differentiam; et istud est æqualiter in omni materia; unde, si materia montis et parvi lapidis per intellectum separentur ab omni forma substantiali et quantitate, nulla esset differentia inter eas quantum ad susceptionem magnitudinis et parvitatis, raritatis et densitatis.

Quinto. Constat quod Deus posset facere quantum sine raro et denso, sicut sine aliis qualitatibus et etiam sine materia. Sed illud quantum, non est dubium quin posset mutare de magno in parvum, et e converso. Hoc autem faceret sine rarefactione et condensatione, et etiam sine additione et subtractione. Igitur, etc.

III. Argumenta Henrici. — Potest etiam argui per dicta Henrici, 7. *Quodlibeto*, q. 8, ubi sic arguit.

Primo. Quando aliqua sunt, quorum utrumque habet in se infinita, quantum potest fieri ex uno, tantum potest fieri ex alio. Sed tam materia minima quam maxima æque habent partes infinitas. Quare, si ex magna materia potuit fieri corpus Evæ, ergo et ex parva.

(α) *æqualiter*. — Om. Pr.

Secundo arguit principaliter Henricus, præmittendo distinctionem. Materia, inquit, dupliciter potest considerari. Uno modo, ut est materia simpliciter. Alio modo, ut est sub dispositionibus materialibus. Primus modus pertinet ad considerationem metaphysici. Secundus ad considerationem naturalis philosophi. Si primo modo, sic, quantum est ex ratione materiæ exsistentis in costa, æqualiter potest mulier formari de costa sine additione materiæ et cum additione; quia ad tot et tanta est in potentia minima pars materiæ et tota simul, quia in principio materiali nihil est distinctum, nulla differentia, secundum Philosophum et Commentatorem, 2. *Metaphysicæ;* et sic materia minimæ scintillæ sufficiens est ad formandum de ea molem mundi. Sed hoc non est nisi respectu agentis supernaturalis, qui potest agere aliquid ex materia secundum quod materia est absolute, non secundum dispositiones naturales, quia etiam potest agere non ex materia præsupposita vel præjacente. Respectu autem agentis naturalis, materia, secundum quod materia, non est in potentia ut aliquid fiat ex ea : quia agens naturale nihil natum est agere ex materia nuda, nisi secundum quod est sub dimensionibus naturalibus; ita quod quantumcumque materia esset in potentia ad aliquid, agens tamen naturale nihil potest agere ex ea, nisi secundum quod subest dispositionibus naturalibus; aliter enim non est materia naturalis, nisi ut est sub dispositionibus naturalibus. Et sic videtur quod ex materia nuda Deus potuit formare corpus mulieris sine additione et sine rarefactione.

Tertio arguit quod etiam ex materia exsistente sub quantitate quantumcumque parva, potest id facere sine rarefactione et sine additione materiæ. Facere enim de parvo magnum sine additione et rarefactione, repugnat agenti naturali; non autem agenti supernaturali. Primum patet, quia modus formandi aliquid secundum cursum naturæ potest accipi vel ex parte materiæ, vel ex parte actionis. Si ex parte materiæ, sic dicitur fieri secundum cursum naturæ, quando secundum dispositionum naturalium possibilitatem fit quod fit de materia illa; quia per naturam nihil producitur ex materia, nisi secundum possibilitatem dispositionum naturalium. Et sic impossibile fuit mulierem fieri ex costa sine additione materiæ, nisi per rarefactionem; ita quod, manente æquali densitate, impossibile est, secundum cursum naturæ, quod de minori fiat majus quod sit æqualis densitatis. Et si hoc est impossibile ex parte materiæ, omnino est impossibile respectu cujuscumque agentis naturalis; quia, si sic faceret ex ea, possibile esset fieri ex ea. Et sic materia unius elementi non potest esse materia totius mundi; immo sic impossibile est ut ex uno pugillo ignis fiat unus pugillus terræ; determinatum enim est per naturam, in qua proportione fiat tantum densum de tanto raro, et econtra. Si autem aliquid dicitur for-

mari secundum cursum naturæ ex parte actionis, tunc dicitur formari secundum naturam, quando fit tempore debito, et non subito; quia natura non quærit subitas mutationes, nec eas potest facere, nisi ut sunt termini aliarum. Et sic etiam per agens naturale impossibile fuit mulierem de costa formari sine additione materiæ. Sed hoc non nisi propter modum naturæ vel materiæ jam dictum. Secundum vero patet, quod scilicet per agens supernaturale, potuit fieri mulier ex costa sine materiæ additione et sine rarefactione; quia Deus non agit secundum naturam rari et densi, sed secundum naturam materiæ simpliciter. Sed tunc erit solum unum miraculum ex parte densi; quia extenditur secundum extensionem dimensionum majorum ex minoribus. Si autem consideretur secundum quod est sub dispositionibus naturalibus costæ, et quæratur de formatione mulieris secundum cursum supernaturalem, sic iterum ex costa sine additione potuit Deus facere mulierem, subito costam in mulierem transformando. Sed tunc concurrit duplex miraculum, unum jam dictum ex parte dimensionum, aliud ex parte subitæ actionis. — Hæc ille.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus prælibatis. Et quidem

Ad primum contra primam conclusionem, dicitur quod mens Philosophi est quod quælibet qualitas sensibilis, ut exsistens in continuo, est una in actu et plura in potentia : ad hunc sensum quod habet plures partes, sicut et quantitas; non autem quod cujuslibet talis qualitatis partes sine rarefactione possent ab invicem separari, et separatim retinere nomen et diffinitionem totius, sicut retinent in toto exsistentes; nec quod sicut quantitati non repugnat divisio in infinitum, ita qualitati sensibili talis divisio non repugnet. Ubi notandum quod aliquid esse in potentia contingit dupliciter : uno modo, quia non habet proprium et separatum esse, sed potest habere illud; secundo modo, quia non est per proprium et separatum esse, sed per esse totius. Modo dico quod accipiendo esse in potentia secundo modo, quælibet pars qualitatis sensibilis vel formæ naturalis dicitur esse in potentia; non autem accipiendo esse in potentia primo modo : quia, nec caput, nec cor, nec oculus animalis est illo modo in potentia. Et ideo argumentum supponit falsum, scilicet quod quælibet pars formæ naturalis sit in potentia reducibili ad actum per se et separatim exsistendi.

Ad secundum distinguitur de minore, qua dicitur quod dividi in partes ejusdem rationis conveniat per quantitatem, etc. Duplex est enim divisio. Quædam namque est actualis separatio partis a parte, quæ prius erant unitæ; et loquendo de tali divisione, negatur minor, si intelligatur quod omnis forma naturalis exsistens in continuo, vel extensa per quantitatem, sit divisibilis in partes integrales ejusdem rationis. Alia est divisio, quæ non aliud importat nisi negationem unius ab alio; et loquendo de tali divisione, conceditur quod omnis forma naturalis extensa per quantitatem, est divisibilis in tales partes : quia scilicet habet plures partes, quarum hæc non est illa, et sic divisa vel divisibilis ab illa, divisione quæ est negatio vel actio interius negantis hoc ab illo, non autem divisione quæ est actio exterior, et realis separatio partium, dans cuilibet parti proprium et separatum esse de novo. Nec oportet quod, si magnum naturale compatitur primam et secundam divisionem suarum partium, quod minimum naturale compatiatur utramque; quia quantitas non necessario dat utramque divisionem vel divisibilitatem cujuslibet formæ extensæ per eam, sed tantummodo secundam, ut dictum est. — De responsione quam adducit arguens, dicitur quod, si intelligatur sic quod divisio primo modo repugnet minimo naturali ratione formæ, non autem ratione quantitatis, responsio vera est. Si autem intelligatur quod tale minimum, ex ratione quantitatis habet primam divisibilitatem, non autem ex ratione formæ naturalis, falsa est responsio : quia tali minimo nullo modo convenit prima divisibilitas, nisi forte superveniret rarefactio. Et cum dicta responsio impugnatur in sensu quo conceditur, dicendum est quod divisibilitas in partes integrales unius rationis consequitur quantitatem vel quantum quoad se, non autem quoad sibi conjuncta; quod sic intelligo : quia de ratione quantitatis est, quod possit illo modo dividi, non autem est de ratione quanti ut quantum est; sicut per oppositum de ratione animæ intellectivæ est, quod sit indivisibilis, non autem est de ratione animati per animam rationalem, scilicet hominis. Et ad dictum Aristotelis, 5. *Metaphysicæ,* dicitur quod mens ejus est, quod omnis quantitas est divisibilis utroque modo superius expresso; non autem quod omne quantum sit utroque modo divisibile, sed sufficit quod sit divisibile secundo modo. Tamen quod aliquod quantum non sit divisibile utroque modo, hoc non provenit ex natura quantitatis, sed aliunde, puta ex natura formæ naturalis, quæ requirit determinata accidentia, tam secundum speciem, quam secundum numerum, quam secundum modum et terminum et figuram. Et sic patet quod non sequitur quod omne quod est indivisibile divisione realis separationis, sit non quantum, seu quod cui repu-

gnat divisio primo modo dicta, repugnet et sit incompossibilis quantitas; sicut non oportet quod cuicumque est incompossibilis indivisio, sit incompossibilis anima rationalis, quæ penitus est indivisibilis.

Ad tertium dicitur quod responsio ibidem data sufficiens est. Tunc

Ad primam ejus improbationem, dicitur quod non est essentiale quanto, ut quantum est, posse dividi primo modo superius dicto, sed solum quantitati. — Ad confirmationem, quæ tangit plura capita, dicitur pluraliter (α). — Ad primum quidem, dicitur quod consequentia non valet : quia per se exsistentia non est passio consequens de per se naturam qualitercumque se habentem, sed speciali et determinato modo; ideo non oportet quod, si convenit uni individuo, quod possit cuilibet et qualitercumque se habenti individuo sub illa natura convenire. — Ad secundum, dicitur quod minor est falsa : quia plus requiritur ad per se exsistere et solitarie et in tertio modo dicendi per se, vel in tertio modo perseitatis, quam ad esse individuum alicujus naturæ; quia unum potest ab alio separari, sicut patet de humanitate Christi, et partibus ejus, quarum quælibet est individuum alicujus naturæ, nec tamen est per se perseitate tertii modi, de qua in proposito fit sermo. — Ad tertium, dicitur quod consequentia ibidem facta nulla est. Non enim omne quod est prius alio natura vel causalitate, potest naturaliter esse sine alio et solitarie perseitate tertii modi, nisi loquamur de priori prioritate causæ efficientis, vel formæ non eductæ de potentia materiæ, vel materiæ indifferentis ad diversas formas; manifeste namque apparet quod caput, licet sit pars hominis, non tamen potest per se esse ante vel post hominem, vel sine homine. Et sic patet, ex prædictis, quod forma naturalis non habet ex se possibilitatem ad hoc quod sub qualicumque et quantacumque quantitate possit exsistere; immo ex natura sua determinat sibi certum terminum, et certam latitudinem, ultra vel citra quam exsistere non posset; et quod non est usquequaque simile de quantitate, et de formis substantialibus, aut qualitatibus physicis. — Ad illud autem quod adducitur de conversione in continens, — dicitur, *primo*, quod dum perventum esset ad minimum naturale, puta minimam carnem, si illa ulterius divideretur, verisimile est quod statim converteretur in aerem, vel aquam, aut ignem, aut aliud continens, vel forte in aliti substantiam. *Secundo* dicitur quod hoc non solum fieret ab extrinseco, immo haberet causam ab intrinseco : quia scilicet formæ carnis repugnat esse sub minori quantitate, quia data quantitas fuit minima sub qua poterat forma carnis exsistere. *Tertio* dicitur quod casus ibi positus, impossibilis est per naturam. Illo tamen concesso, dicitur quod, si aqua minima divideretur, ipsa converteretur in aliquod elementum, puta in terram, aut aliud elementum, sicut Deo placeret, quia etiam de (α) hoc non oportet sollicitari. *Quarto* dicitur quod casus implicat contradictionem, quantum ad hoc quod ponit ex una parte circumscribi omne corruptivum, et ex alia ponit aliquid divisivum carnis : nam omne divisivum talis carnis vel aquæ minimæ esset utique ejus corruptivum. *Quinto* dicitur quod, licet nulla parvitas repugnet formæ aquæ inexsistentis alicui toto, tamen aliqua parvitas repugnat formæ aquæ per se et separatim exsistentis. Ideo hæc consequentia non valet : ista (β) parva quantitas præcessit in toto, igitur illa parva potest per se exsistere, etc. Aliquam enim dispositionem requirit forma naturalis in suo subjecto primo et adæquato et totali, quam non requirit in qualibet parte illius subjecti; et hujusmodi dispositio est figura et quantitas. Et ideo, quia pars a toto separata non habet in proposito dispositionem quam requirit forma aquæ in suo primo susceptivo, totum autem a quo separata est illam dispositionem habebat, ideo nil mirum si aliqua pars materiæ inexsistens toti poterat informari forma aquæ, non autem dum est separata : quia dum erat in toto, non erat primum et adæquatum informabile (γ), sed partiale; dum autem separatur, efficitur primum informabile (δ).

Ad aliud quod ibi adducitur de minimo motu et tempore, dicitur quod si loquamur de motu alterationis, conceditur quod, sicut est dare minimam qualitatem, ita et minimam alterationem : quia motus alterationis non est proprie continuus; immo nec aliquis motus proprie loquendo nisi motus localis, ut alias dictum fuit, in 1. *Sententiarum*. Et hoc tenet sanctus Thomas in multis locis; potissime, 2ª 2æ, q. 24, art. 6. Si autem loquamur de motu locali, conceditur quod ille dividitur in infinitum, sicut et magnitudo super quam est; ideo non est dare minimum motum localem, nec per consequens minimum tempus. Cujus diversitatis ratio est, quia motus reducitur ad genus sui termini, et forte non differt essentialiter a termino nisi secundum perfectum et imperfectum. Per motum autem localem non acquiritur mobili aliqua forma naturalis absoluta, sed solum locus vel magnitudo exterior, secundum unam opinionem; vel, si aliquid ponit in mobili subjective inhærens, illud non est quid absolutum, sed respectus de genere *ubi*, ut alias dictum fuit. Talis autem respectus divisibilis est in infinitum, quia ita bene fundari potest in parvo, sicut in magno, cum modicæ sit entitatis. Similiter locus exterior qui acquiritur, divisibilis est in infinitum,

(α) *pluraliter.* — *pluralitas* Pr.

(α) *de.* — Om. Pr.
(β) *ista.* — *ita* Pr.
(γ) *informabile.* — *informale* Pr.
(δ) *informabile.* — *informale* Pr.

tali divisione quæ sufficiat motui, scilicet secundum signationem partium sine actuali separatione illarum. Ideo non est simile de hoc motu et de aliis, in quibus est acquisitio novæ formæ absolutæ, vel destructio antiquæ.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumentum cujusdam. — Ad primum contra secundam conclusionem, respondet Durandus (dist. 18, q. 1) in hunc modum : « Hæc, inquit, ratio non valet; quia, quamvis in naturalibus sit dare minimum, puta minimam carnem, ut dicit prima suppositio, hoc tamen intelligendum est de minimo separato et per se exsistente. Sic enim est dare minimum in naturalibus, ita quod in minori non salvaretur species; immo, propter debilitatem virtutis, statim resolveretur in corpus continens, sicut vult Aristoteles, in lib. *de Sensu et sensato*, quod modicus sapor infusus majori (α) statim resolveretur in continens. Minimum autem conjunctum toti non est dare, sed quocumque parvo dato semper est accipere minus. Cum enim forma carnis extendatur extensione continui, sicut in continuo non est dare minimum, sic nec in carne; sed, qualibet data, cum sit continua et divisibilis (β), est dare minorem; forsan verum est, quod si separaretur, statim corrumperetur. — Cum ergo dicitur quod minimum aeris convertitur in minimum aquæ, aut in minus minimo; — dicendum quod convertitur in aquam, et in minus secundum decuplum minimo separabili; illud tamen minus est conjunctum, et non separatum. In minus enim separatum converti non potest, quia nec illud potest esse, quia in separatis est dare minimum; sed bene potest converti in conjunctum minus minimo separato, quia in conjunctis non est dare minimum. Et si istud conjunctum minus minimo separato converteretur iterum in aerem, converteretur in decem partes aeris conjunctas (γ), quæ non efficerent nisi unum minimum aeris separatum (δ), et non in decem minima separata, ut arguens putat; et ita non fieret aer magnus ex parvo, sed æqualis ex æquali. » — Hæc Durandus, et bene quoad hoc.

II. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi, dicitur quod diffinitio rarefactionis non consistit essentialiter in hoc quod eadem materia accipiat majores dimensiones quam prius, sicut bene probat argumentum; quia, sicut differt quantitas a qualitate, ita augmentatio a rarefactione, cum raritas sit qualitas. Sed cum hoc, indubitanter verum est, quod ista duo sese inseparabiliter concomitantur, scilicet substantiam vel aliquam qualitatem rarefieri (α), et ipsam accipere majores dimensiones quam prius (non dico quod rarefactio sit augmentatio substantiæ, nec econtra); ita quod impossibile est eamdem qualitatem, vel substantiam accipere majores dimensiones, quin eo facto efficiatur rarior. — Quid autem sit causa alterius, utrum scilicet extensio quantitatis sit causa rarefactionis, aut econtra; — videtur dicendum quod rarefactio sit causa augmenti quantitatis in genere causæ efficientis quodammodo; econtra vero, augmentatio quantitatis est causa rarefactionis in genere causæ materialis. Et quamvis ita sit, differt tamen rarefactio, per hoc quod est materiam accipere majores dimensiones, tanquam causa per effectum notiorem quoad nos, et naturaliter consequentem ac inseparabilem. Et ista solutio potest colligi ex dictis sancti Thomæ, 1. *Sentent.*, dist. 17; cujus dicta posita sunt in quæstione præcedenti, et in probatione quartæ conclusionis.

Ad secundum negatur antecedens. Et de hoc sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 30, q. 2, art. 1 : « Augustinus, 10. *Super Genesim ad litteram* (cap. 26), dicit quod *nihil est absurdius quam putare ullum esse corpus, quod manente naturæ suæ quantitate undique crescat, nisi rarescat.* Augmentum autem corporis humani, constat quod non fit per rarefactionem; nec iterum per additionem materiæ de novo creatæ, quia materiam omnium simul creavit Deus, ut Sancti dicunt. Restat ergo ut fiat augmentum per hoc quod additur materia quæ suberat formæ alterius corporis, illo corpore in corpus humanum secundum veritatem converso; et hoc est nutrimentum. Nec potest exponi dictum Augustini, ut dicunt quidam, quod Augustinus loquitur secundum communem modum quo res crescunt; quia, secundum hoc, probatio sua contra Tertullianum nihil valeret, qui ponebat animam crescere, sed nullo modo diminui. Magis autem conveniens est modus augmenti, quo corpus humanum crescit, quam quo anima cresceret. Simul enim, etiam secundum Tertullianum, crescente corpore crescit anima. Nec iterum potest dici, sicut dicunt, quod facienda est vis in hoc quod dicit quod *manente sua quantitate,* ut sit sensus, corpus manens in sua quantitate, ita quod quantitas ejus non sit augmentata, nec per additionem, neque per multiplicationem, non crescit nisi per rarefactionem : cum enim augmentum proprie sit quantitatis, non potest intelligi quod corpus crescat, et maneat ejus quantitas secundum eamdem dimensionem (β). Sed oportet intelligi quod dicit *manente quantitate*

(α) *majori.* — *mari* Pr.
(β) *et divisibilis.* — *indivisibilis* Pr.
(γ) *partes aeris conjunctas.* — *parva aeris conjuncta* Pr.
(δ) *separatum.* — *separati* Pr.

(α) *rarefieri.* — *rarefacere* Pr.
(β) *dimensionem.* — *distinctionem* Pr.

naturæ suæ, ut nulla quantitas adjiciatur, vel quæ ejusdem naturæ sit, sicut aurum adjungitur auro, vel quæ eamdem naturam in ipsa conjunctione accipiat, sicut cibus advenit carni. Unde, per hoc quod dicit *manente*, non removetur nisi additio similis in natura. Si enim intenderet removere multiplicationem, tunc etiam probatio sua nihil valeret; quia multo probabilius posset dici, si anima esset corpus, quod per multiplicationem quam ponunt, cresceret, quam dicatur de corpore hominis, quia spiritualior est. » — Hæc sanctus Thomas. — Ex quo patet quod mens Augustini et sancti Thomæ est quod, dato quod aliud sit raritas et aliud quantitas, tamen impossibile est alicujus substantiæ corporeæ crescere quantitatem nullo addito similis naturæ, quin eo ipso crescat raritas. Nec valet quod dicitur ibi de separatione absolutorum per divinam potentiam : quia non omnia absoluta possunt illo modo separari, ut sæpius dictum est; potissime, quando unum talium est de ratione alterius, vel quando inter talia est naturalis consequentia.

Ad tertium dicitur quod, juxta prædicta, diffinitio rarefactionis non consistit essentialiter in hoc quod est substantiam vel qualitatem amplius extendi, vel majorem locum occupare modo quam prius; sed potius in hoc quod est raritatem intendi plus et plus. Conceditur tamen quod talis intensio nunquam contingit sine hoc quod dictum est; quia ad talem rarefactionem sequitur crementum, et major extensio quantitatis et dimensionis; et cum hoc, in tali rarefactione subjectum ipsius quantitatis, vel saltem aliqua qualitas inhærens ipsi quantitati accipit majores dimensiones quam prius, vel amplius extenditur quam prius, et majorem locum requirit; ita quod rarefactio nunquam est sine cremento quantitatis, nec sine majori extensione substantiæ, vel qualitatis. Et ideo in Eucharistia potest esse rarefactio, licet non sit in substantia subjecta quantitati, quia est ibi raritas et multæ qualitates inhærentes quantitati, quæ per intensionem raritatis possunt plus extendi quam prius. Sufficit ergo ad rarefactionem, quod qualitas inhærens quantitati fiat extensior quam prius; sicut sufficeret quod subjectum quantitatis, si ibi esset, fieret extensius quam prius. Aristoteles autem et philosophi, quia putabant impossibilem esse separationem quantitatis a subjecto, et per consequens reputabant rarefactionem esse non posse, nisi materia vel substantia, quæ primo substabat parvis dimensionibus, postea substaret (α) majoribus. Et ideo diffiniebant rarefactionem per hoc quod est materiam accipere majores dimensiones. Nos autem, sicut ponimus quantitatem sine subjecto remanere in Eucharistia, cui multæ qualitates inhærent, quarum una est raritas, possumus ponere rarefactionem sine substantia; quia raritas æque potest intendi, sicut si esset ibi substantia; ad cujus intensionem sequuntur duo : primum est, intensio dimensionum; secundum est, qualitatum inhærentium dimensionibus major extensio quam prius.

(α) *substaret. — substabat* Pr.

Ad quartum negatur minor, qua dicitur quod quælibet materia æque indifferenter est in potentia ad quantitatem parvam et magnam. Et de hoc sanctus Thomas, ubi supra (2. *Sentent.*, dist. 30, q. 2, art. 1), sic dicit : « Quidam dicunt quod materia prima, quantum est in se, caret omni quantitate et forma; ergo æqualiter se habet ad recipiendum omnes quantitates, sicut ad recipiendum omnes formas; unde, quantumcumque parum sit de materia prima in quovis parvo corpore, recipere potest quantamlibet quantitatem, adeo quod ex grano milii potest fieri totus mundus : nec mirum, cum ex materia punctali totus mundus sit factus; cum enim materia quantitate careat, etiam indivisibilis est, ad modum puncti se habens. — Iste autem modus multipliciter deficit. — *Primo*, quia imaginatur indivisibilitatem materiæ ad modum puncti, ut mundus ex materia sit factus quasi per quamdam extensionem, sicut si res parva in magnam extendatur. Hoc autem non est verum. Materia enim dicitur indivisibilis, per negationem totius generis quantitatis; punctus autem est indivisibilis, sicut quantitatis principium, situm determinatum habens; unde ex materia res quanta efficitur, non per extensionem, loquendo de materia prima, cum extensio non sit nisi ejus quod alicujus quantitatis erat, sed per quantitatis susceptionem (α). — *Secundo*, quia etsi materia prima, prout in se consideratur, nullam quantitatem habeat, non tamen sequitur quod sit in potentia respectu cujuslibet quantitatis imaginabilis. Cum enim quantitatem determinatam (β) et omnia alia accidentia secundum exigentiam formæ materia recipiat, eo quod subjecta materia cum forma est causa eorum quæ insunt, ut dicitur, 1. *Physicorum* (t. c. 80), oportet quod materia prima ad nullam quantitatem sit in potentia, nisi quæ competat formæ naturali, quæ in materia esse potest. Materia vero prima non est in potentia ad alias formas, nisi ad illas quæ sunt in rerum natura, vel per principia naturalia possunt educi. Si enim esset aliqua potentia passiva in materia, cui non responderet aliqua potentia activa in rerum natura, illa potentia passiva esset superflua, ut dicit Commentator (1. *Physicorum*, comm. 81). Et ideo materia prima non est receptibilis majoris quantitatis, quam sit quantitas mundi. Propter quod Philosophus dicit, 3. *Physicorum* (t. c. 60, etc.), quod non est possibile quantitatem augeri in infinitum, loquendo naturaliter. — *Tertio*, quia, si materia eadem quæ primo erat

(α) *susceptionem. — successionem* Pr.
(β) *quantitatem determinatam. — quantitates determinatæ* Pr.

sub parvis dimensionibus, fiat sub majoribus dimensionibus, hoc non potest accidere nisi per rarefactionem, ut dictum est; et iste modus non competit in augmentatione corporis humani. — *Quarto*, quia, quando loquimur de materia exsistente in hac re, jam dimittimus considerationem materiæ absolutæ. Non enim potest accipi illud materiæ quod est in hac re, nisi secundum quod est divisum ab illa parte materiæ quæ est in re alia. Divisio autem non accidit materiæ, nisi secundum quod consideretur sub dimensionibus, saltem interminatis; quia, remota quantitate, ut dicitur, 1. *Physicorum* (t.c.15), substantia erit ens indivisibile. Unde consideratio materiæ hujus rei, est consideratio materiæ non absolutæ, sed materiæ sub dimensione exsistentis. Unde non oportet ut quod convenit materiæ inquantum est absoluta et prima, conveniat materiæ exsistenti in hac re, prout accipitur in hac re exsistens; quia ex hoc receditur a consideratione materiæ primæ. Unde materia quæ est in hac re exsistens, non est in potentia ad totam quantitatem mundi, sed usque ad determinatum quid, quantum potest consequi per rarefactionem; et hoc non excedit raritatem ignis, quia nulla raritas potest esse major, ut dicit Commentator, 4. *Physicorum* (comm. 84). » — Hæc sanctus Thomas. — Ex quibus apparet quod minor argumenti falsa est, scilicet quod materia prima, potissime materia hujus rei, sit in potentia ad quantamcumque quantitatem; et hoc, sive loquamur de potentia passiva naturali, sive de obedientiali, quia nulla creatura est infinitæ capacitatis.

Ad quintum dicitur quod, si quantitas esset separata ab omni subjecto, et ab omni forma et qualitate naturali, illa non posset augeri nisi per modum additionis quantitatis ad quantitatem; non autem per modum intensionis aut remissionis. Talis enim intensio fit per hoc quod quantitas magis participatur a subjecto, vel per hoc quod modus quantitatis, vel ejus effectus formalis perfectius participatur a formis supervenientibus quantitati. Utrumque autem horum deesset in tali casu. Ille autem secundus modus semper conjunctus est rarefactioni, quia in tali cremento quantitatis per modum intensionis aliqua substantia, vel saltem aliqua forma naturalis substantialis aut accidentalis quæ prius erat sub vel cum parvis dimensionibus, postea fit sub majoribus, quod est rarefieri, vel saltem non est sine rarefactione.

III. Ad argumenta Henrici. — **Ad primum** Henrici, negatur major; quia, licet non plures partes sint in parvo quam (α) in magno, non tamen tot et (β) tantæ, nec partes minoris sunt (γ) in potentia ad omnia illa ad quæ sunt in potentia partes majoris.

(α) *quam.* — *quot* Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.
(γ) *sunt.* — Om. Pr.

Ad secundum ejusdem respondet Bernardus de Gannato : « Quod, inquit (α), dicitur, quod de materia costæ in se considerata potuit fieri mulier, quia ad tot et tanta est in potentia materia modica, sicut multa, falsum est; quia de materia costæ secundum se considerata non potuit fieri mulier sine additione materiæ, nisi diceretur quod tantum de materia et non plus fuit in corpore mulieris quantum in costa; quod dici non potest, nisi corpus mulieris esset multo rarius quam esset. Item, licet modica materia ad tot sit in potentia sicut magna, forte non tamen ad tanta : quia, licet pugillus ignis sit in potentia ad aliquam partem terræ, non tamen est in potentia ad totam terram; quia etiam est in potentia ad aliquam partem carnis, non propter hoc est in potentia ad totum hominem. Sicut enim forma nata est fieri in materia disposita, sic talis in tanta materia. Unde in materia in qua salvatur forma milii, non salvaretur forma elephantis. Ergo non ad tanta est in potentia materia modica, sicut magna; quia materia milii non est in potentia ad formam elephantis, ita quod materia milii sine additione materiæ alterius sufficiat ad capiendum formam talis animalis : quia (β), licet materia secundum se non dividatur nisi secundum quod est sub quantitate, sine qua substantia remanet indivisa, ut patet, 1. et 3. *Physicorum*, ipsa tamen, secundum quod recipit formam, dividitur et habet partem et partem, eo quod materia nullam formam recipit sine quantitate; propter quod Commentator, 1. *de Generatione*, dicit quod materia nunquam separatur a quanto. Sic etiam concluditur materia pauca vel multa in respectu ad formam et dispositiones concomitantes formam, quæ sunt dimensiones, et rarum et densum. Sub majoribus enim dimensionibus ignis, est plus de materia quam sub minoribus; et tamen æqualis raritas est in toto et in parte ignis : ita enim rara est pars ignis intensive, sicut totus ignis. Ergo multum et paucum bene inveniuntur in materia per comparationem ad quantitatem, etiam non habito respectu ad rarum et densum; quia plus de materia est in denso quam in raro sub æqualibus dimensionibus. In materia ergo invenitur multum et paucum, pars et totum, modo prædicto. Et tunc arguitur. Si ad tot est in potentia modica materia sicut magna, et ad tanta, cum modicum et magnum in materia se habeant sicut pars et totum, quia materia modica est pars magnæ, sequitur quod pars sit æqualis toti; quod esse non potest. — Quod autem dicitur, quod in materia nihil est distinctum; — verum est secundum se considerata; sed in ipsa, ut est receptibilis formæ, bene est distinctio modici et multi : quia

(α) *inquit.* — *in quid* Pr.
(β) *quia.* — *prima* Pr.

modica materia recipit unam formam, quam non reciperet magna, et econtra. Ipsemet etiam arguens ponit illam distinctionem, dum dicit quod modica materia est in potentia ad tot et ad tanta sicut magna. — Quod autem dicit quod Deus potest agere ex materia absolute, non secundum dispositiones naturales, sicut et sine materia ; — dicendum quod, licet non præexigat dispositiones in materia, quia, sicut potest formam inducere in materia, sic simul dispositiones quas forma requirit in materia in qua est, non tamen potest quamcumque formam inducere in materia cum quibuscumque dispositionibus. Unde formam humanam non posset forte inducere in materia cum tanta raritate quantam habet aer; et ideo licet attingat materiam absolute, ita ut unam ejus partem possit in aliam convertere, sicut fit in sacramento Altaris, tamen non ponit in ea formam, nisi secundum dispositiones quas forma requirit. Et ideo de tanta materia de quanta faceret tantum de aere, non posset facere tantum de terra, quia dispositiones quas forma necessario requirit in materia, hoc non paterentur. Majus autem esset facere de modica materia illud quod requirit magnam, quam facere de nihilo; quia facere de nihilo non implicat contradictionem, quia illud quod fit, non semper requirit materiam, ut cum fit angelus, vel si requirit, totum potest fieri simul a Deo ; sed si de modica materia fieret illud quod requirit multam, puta si de materia unius pugilli ignis, fierent centum pugilli terræ, contradictio sequeretur : quia certum est quod in uno pugillo terræ plus est de materia quam in uno ignis, et multo plus in centum pugillis terræ ; sed, per te, non plus est in centum pugillis terræ, quam in uno ignis, eo quod sine additione materiæ dicis de uno pugillo ignis fieri centum terræ; ergo in centum pugillis terræ est plus de materia quam in uno ignis, et non plus. Non igitur est verum, quod tantum possit fieri de modica materia sicut de magna, etiam per agens supernaturale, licet possit agere sine materia præjacente. » — Hæc Bernardus, et bene. — Tamen videtur mihi quod ad argumentum Henrici posset facilius dici, quia scilicet peccat per fallaciam figuræ dictionis, mutando quid in quantum. Cum enim dico *materia absolute sumpta*, intelligitur ipsa nuda essentia materiæ. Cum vero dicimus *materia costæ*, vel *materia hujus rei*, intelligitur materia sub dimensionibus et quantitate. Unde, sicut superius dicit sanctus Thomas, cum dico materiam hujus rei, vel materiam costæ, vel materiam modicam, jam receditur ab absoluta consideratione materiæ. Et ideo applicatio illius auctoritatis Philosophi ad propositum sophistica est, et nullius valoris.

Ad tertium respondet Bernardus, ponens duo dicta. Primum est, quod « non est verum, quod agens supernaturale, quia non agit secundum naturam rari et densi, sed secundum naturam materiæ, simpliciter potuit de costa sine alia materia facere mulierem. Hoc, inquit, falsum est; quia, licet non agat secundum naturam rari et densi, quæ præsupponat, tamen in formando mulierem agit densum, in quo necessario plus est de materia quam in costa. Plus autem vel minus de materia non debet judicari secundum (α) conditionem termini a quo, sed magis secundum conditionem termini ad quem, qui manet; quia in aliqua mutatione, ut creatione, non præsupponitur materia ex parte termini a quo, in qua tamen requiritur materia in termino ad quem, quando res materialis creatur ». Secundum dictum ejus est tale : « Quod dicit arguens, quod densum, manens in eadem dispositione densi, extenditur in majores dimensiones per miraculum ; — dicendum quod supposita æquali densitate, et æqualibus dimensionibus omnibus (β), impossibile est quod minores dimensiones extendantur in majores, per quodcumque miraculum, sine additione materiæ. In majori enim denso est plus de materia quam in minori, sicut in duobus pugillis terræ quam in uno. Per hoc etiam patet quod non est possibile quod Deus per miraculum de materia costæ, ut est sub dispositionibus naturalibus, potuerit facere mulierem sine materiæ additione ». — Hæc Bernardus, et bene. — Mihi tamen videtur, ut prius, quod arguens decipitur, quia putat se loqui de materia absolute, dum loquitur de materia costæ, vel hujus rei; et ideo quidquid potest fieri de materia absolute, putat posse fieri ex materia costæ ; quæ imaginatio implicat contradictoria, sicut deducit sanctus Thomas, ubi supra.

Ad argumentum pro parte affirmativa quæstionis, factum in principio, dicitur quod materia quæ fuit addita costæ, erat sub dimensionibus, per quas extendebatur, et erat divisibilis. Et ideo additio materiæ ad materiam constituebat aliquid majus post additionem quam prius. Conceditur tamen quod, si duæ materiæ separarentur a quantitate quacumque, quod additio unius ad aliam non efficeret aliquid majus. Sed casus ille implicat contradictionem, ut videtur; quia, si quantitas separaretur a materia, ita quod materia esset sine quacumque quantitate, non haberet partes, nec essent duæ materiæ ad invicem distinctæ, quarum una posset addi alteri. Ulterius, sciendum quod, ad argumentum factum in oppositum quæstionis, respondet Durandus (dist. 18, q. 1) in hunc modum : « Materia, inquit, secundum se considerata, non est alteri materiæ æqualis vel inæqualis, cum æqualitas et inæqualitas sint relationes fundatæ super quantitatem ; sed diversæ quantitates possunt succedere in eadem materia, ratione quarum potest æquari pluribus et parti et toti. » — Hæc ille. — Et per hoc putat se sufficienter eva-

(α) *secundum*. — *sed* Pr.
(β) *omnibus*. — *omni quam* Pr.

cuare argumentum Bernardi, in solutione secundi Henrici introductum. Sed ista solutio non sufficit; quod patet : quia, vel ipse loquitur de materia absolute sumpta ante omnem quantitatem, aut de materia signata per quantitatem, et distincta ab aliis materiis. Si primo modo, nihil dicit ad propositum; quia materia costæ non est talis materia, ut sæpe dictum est. Cum enim dico *materia costæ*, jam signo eam et contraho ad hanc rem, et secerno ab aliis materiis. Si secundo modo, falsum dicit; quia materia sub quantitate habet partes, et est major sua parte. Dicere autem quod tot et tanta possint fieri de parte costæ, sicut de costa, est æquare partem toti suo. Item, valde videtur mirabile, si ex qualibet parte materiæ, quæ est in tibia pediculi, posset effici non solum totus mundus, immo tot mundi, quin plures, sine additione materiæ.

Et hæc de quæstione sufficiant; de qua benedictus Deus (α). Amen.

DISTINCTIO XX.

QUÆSTIO I.

UTRUM IN STATU INNOCENTIÆ VIRGINES PEPERISSENT DUMTAXAT PRÆDESTINATOS

Circa vigesimam distinctionem secundi (β) *Sententiarum*, quæritur : Utrum in statu innocentiæ virgines peperissent dumtaxat prædestinatos.

Et arguitur quod sic. In illo statu non fuisset amissio virginitatis, et soli prædestinati nati fuissent; igitur conclusio vera. Antecedens pro prima parte probatur : quia amissio virginitatis est quid pœnale; igitur non fuisset in statu innocentiæ. Pro secunda vero probatur : quia Gregorius, 4. *Moralium* (cap. 36), dicit : Si primum parentem nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam ex se filios gehennæ generaret; sed hi qui nunc per Redemptorem salvandi sunt, soli ab eo electi nascerentur.

In oppositum arguitur. Et primo, quod in illo statu fuisset amissio virginitatis : quia in illo statu fuisset generatio per coitum; igitur, etc. Tenet consequentia; quia coitus non potest esse sine amissione virginitatis. Antecedens probatur : quia tunc essent masculus et fœmina; sed divisio sexuum ordinatur ad coitum; igitur, etc. Secundo, probatur quod non solum fuissent nati prædestinati, sed alii; nam electi habuissent eumdem patrem, quem modo habuerunt; sed multorum electorum parentes non fuerunt prædestinati; igitur, etc.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod in statu innocentiæ fuisset generatio per coitum.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 98, art. 2, ubi sic : « Quidam antiquorum doctorum, considerantes concupiscentiæ fœditatem quæ invenitur in coitu in statu isto, posuerunt quod in statu innocentiæ non fuisset generatio per coitum. Unde Gregorius Nyssenus, in libro quem fecit de homine (*de Hominis Opificio*, cap. 17), dicit quod in Paradiso aliter fuisset multiplicatum genus humanum, sicut multiplicati sunt angeli absque concubitu per operationem divinæ virtutis; et dicit quod Deus ante peccatum fecit masculum et fœminam, respiciens ad modum generationis qui futurus erat post peccatum, cujus Deus præscius erat. Sed hoc non dicitur rationabiliter. Ea enim quæ sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum. Manifestum est autem quod homini, secundum animalem vitam quam etiam ante peccatum habebat, naturale est generare per coitum, sicut et cæteris animalibus perfectis; et hoc declarant naturalia membra (α) ad hunc usum deputata. Et ideo non est dicendum quod usus horum membrorum naturalium non fuisset ante peccatum, sicut et cæterorum membrorum. Sunt igitur in coitu duo consideranda secundum præsentem statum. Unum, quod natura est, scilicet maris et fœminæ conjunctio ad generandum : in omni enim generatione requiritur virtus activa et passiva; unde, cum in omnibus in quibus est distinctio sexuum, virtus activa sit in mare, virtus vero passiva in fœmina, naturæ ordo exigit ut ad generandum conveniant per coitum mas et fœmina. Aliud autem quod considerari potest, est quædam deformitas immoderatæ concupiscentiæ : quæ in statu innocentiæ non fuisset, quando inferiores vires omnino rationi subdebantur; unde Augustinus ait, 14. *de Civitate Dei* (cap. 26) : *Absit ut suspicemur prolem tunc seri cum libidinis morbo; sed eo voluntatis nutu moverentur* (β) *illa membra, quo cæ-*

(α) *Deus.* — Om. Pr.
(β) *secundi.* — Om. Pr.

(α) *et.* — Ad. Pr.
(β) *moverentur.* — *moveremur* Pr.

tera, et sine (α) *ardore et illecebroso stimulo, cum tranquillitate animæ et corporis.* » — Hæc ille. — Ex quibus potest formari talis ratio. Illud quod pertinet ad perfectionem hominis secundum statum animalis vitæ, non defuisset homini in statu innocentiæ. Sed generare sibi simile in specie et per coitum, pertinet ad perfectionem hominis secundum statum animalis vitæ. Ergo non defuisset homini in statu innocentiæ. Major et minor patent ex dictis.

Secunda conclusio est quod in statu innocentiæ coitus conjugalis non solvisset totaliter virginitatem, sed quoad aliquid.

Hanc ponit sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 20, q. 1, art. 2, in solutione primi, ubi sic : « Ad perfectionem virginitatis duo concurrunt, scilicet integritas carnis cum integritate mentis : quorum alterum, scilicet mentis integritas, honorabilius est; reliquum vero, essentialius est virginitati. Dicendum ergo quod in omni concubitu solvitur virginitas, quantum ad integritatem carnis, etiam in primo statu. Sed integritatem mentis contingit solvi dupliciter. Vel quantum ad habitum, et sic solvitur per illicitum concubitum, qui tollit habitum castitatis. Vel quantum ad actum; et sic in statu post peccatum solvitur etiam per concubitum matrimonialem, eo quod propter vehementiam delectationis, ratio in ipso actu absorbetur. In primo vero statu, neutro modo integritas mentis soluta fuisset, sed sola integritas carnis, cui præponderasset fœcunditas prolis. » — Hæc ille.

Item, 1 p., q. 98, art. 2, in solutione quarti argumenti, sic dicit : « In illo statu, ut dicit (β) Augustinus, 14. *de Civitate Dei* (cap. 26) : *Nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris. Ita enim poterat utero conjugis, salva integritate fœminei genitalis, virile semen immitti, sicut nunc potest, eadem integritate salva, ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti. Ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis* (γ) *impulsus fœminea viscera relaxaret, sic ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret.* » — Hæc ille.

Item, 2ª 2ᵉ, q. 152, art. 1 : « Nomen virginitatis a virore sumptum videtur. Et sicut illud virens dicitur in suo virore persistere, quod non est ex superabundantia caloris adustum vel adustionem expertum; ita etiam virginitas hoc importat, quod persona cui inest, immunis sit a concupiscentiæ adustione, quæ esse videtur in consummatione maximæ delectationis corporalis, qualis est venereorum delectatio. Unde Ambrosius dicit in libro *de Virginitate* (lib. 1, cap. 5), quod *castitas virginalis est expers contagionis integritas.* In delectatione autem venereorum est tria considerare. Unum, quod est ex parte corporis, scilicet violatio signaculi virginalis. Aliud autem est in quo conjungitur id quod est animæ cum eo quod est corporis, scilicet ipsa resolutio seminis delectationem sensibilem causans. Tertium autem est solum ex parte animæ, scilicet propositum perveniendi ad illam delectationem. In quibus tribus, illud quod primo positum est, per accidens se habet ad actum moralem, qui non consideratur per se, nisi secundum ea quæ sunt animæ. Secundum vero materialiter se habet ad actum moralem; nam sensibiles passiones sunt materia virtutum moralium, vel moralium actuum. Tertium vero se habet formaliter et completive; quia ratio moralium in eo quod est rationis completur. Quia igitur virginitas dicitur per remotionem prædictæ corruptionis, consequens est quod integritas membri corporalis per accidens se habeat ad virginitatem. Ipsa autem immunitas a delectatione quæ consistit in seminis resolutione, se habet materialiter. Ipsum autem propositum perpetuo abstinendi a tali delectatione se habet formaliter et completive in virginitate. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio. Coitus qui non tollit omnia, nec principaliter pertinentia ad virginitatem, non tollit simpliciter virginitatem. Sed coitus qui fuisset in statu innocentiæ, non sustulisset omnia, immo nec principaliter pertinentia ad virginitatem. Igitur. Major nota est. Minor probatur : quia principale in virginitate est propositum abstinendi ab experimento delectationis venereæ contra rectam rationem, vel integritas carnis; sed in statu innocentiæ alterum vel utrumque illorum permansisset cum coitu conjugali; igitur, etc.

Tertia conclusio est quod in statu innocentiæ non omnes qui nunc sunt electi nati fuissent, et multi qui nunc sunt damnandi nati essent, licet tunc non damnarentur.

Hanc ponit sanctus Thomas, sententialiter, *Quodlibeto* 5, q. 8, ubi sic : « Cum in generatione hominis, sicut et aliorum animalium, semen patris sit agens, materia vero a matre ministrata sit sicut patiens ex quo corpus humanum formatur, impossibile est eumdem filium nasci, sive sit alius pater, sive sit alia mater; sicut etiam non est idem sigillum in numero, sive sit alia cera, sive sit aliud corpus sigilli, ex cujus impressione cera sigillatur. Et quamvis superfluum alimenti sit semen, secundum Philosophum, diversitas tamen alimentorum non sufficeret ad diversificandum filios qui ex semine nascuntur; quia ex illis cibis non sumitur semen, nisi quatenus aliqualiter in substantiam

(α) *sine.* — *sive* Pr.
(β) *ut dicit.* — Om. Pr.
(γ) *maturitatis.* — *matreitatis* Pr.

parentum convertuntur. Dicunt autem quidam, sequentes Anselmum, quod, si homo non peccasset in illa prima tentatione, statim confirmatus fuisset ipse et omnes qui ab eo nascerentur, ita quod omnes qui nascerentur essent electi. Unde, cum nunc multi qui salvantur ex peccatoribus nascantur, consequens est quod essent alii parentes salvandorum, et per consequens alii filii. Sed hæc positio non videtur esse vera. Quia, secundum Augustinum, 14. *de Civitate Dei,* status corporis in homine proportionabiliter respondet statui animæ. Quamdiu ergo homo habuit corpus animale, potens mori et non mori, indigens alimentis, tamdiu habuit animam potentem peccare et non peccare. Habuit autem (α) corpus animale quamdiu fuit in statu generandi : quod etiam fuisset, si post illam primam tentationem non peccasset; et ideo possibile fuisset, si primus homo tunc non peccasset, quod etiam ipse vel ejus posteri postmodum peccassent, ut dicit Hugo de Sancto Victore. Unde ex hoc non sequitur parentum diversitas, quod nunc sint aliqui peccatores, tunc autem non essent; sed est aliud, unde necesse est ponere diversitatem parentum; quia in primo statu unus homo non habuisset plures uxores, nec etiam aliqui ex fornicatione vel adulterio nascerentur; quod nunc contingit, etiam in his qui salvantur : multi enim filii unius patris ex pluribus uxoribus nati salvantur, sicut patet de filiis Jacob; multi etiam ex fornicatione vel adulterio nati, alioquin eis frustra sacramenta salutis adhiberentur. Unde relinquitur quod aliqui nunc salvantur, qui, si primus homo non peccasset, non nascerentur, et per consequens non salvarentur. Nec tamen Dei prædestinatio falleretur, quia Deus prædestinavit homines habens scientiam futuri eventus. Quod vero dicit Gregorius (4. *Moralium*), quod, si primus homo non peccasset, nequaquam ex se filios gehennæ generasset, indubitanter verum est : non enim in filios transfunderet peccatum originale, secundum quod homines nascuntur filii iræ. Quod etiam subdit, quod hi soli qui nunc salvandi sunt nascerentur, intelligendum est, quod pronomen facit simplicem demonstrationem : quia scilicet soli electi nascerentur, quantum est ex ratione originis; non autem demonstrationem personalem, quia aliæ personæ essent hominum qui salvantur. » — Hæc ille. — Ex quibus potest formari talis ratio. Variatis parentibus, variantur filii. Sed in statu innocentiæ, non iidem, sed alii fuissent parentes et genitores, quam modo sint, salvandorum. Ergo non omnino iidem, sed alii fuissent filii, et salvati, quam modo sint. Major supponitur. Minor probatur : tum quia unus vir non coisset cum multis mulieribus; tum quia nulla mulier coisset cum pluribus viris : cujus oppositum modo contingit, et ex tali concubitu nascuntur modo filii, qui salvantur; tunc autem nec nati, nec salvati essent.

(α) *autem.* — *etiam* Pr.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ I. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Durandi. — Quantum ad secundum articulum arguitur contra conclusiones. Et quidem contra secundam arguit Durandus (dist. 20, q. 2).

Primo, quod probatio adducta de 2. *Sententiarum* male accipit integritatem mentis quæ ad virginitatem requiritur. Illa enim est firmissimum propositum abstinendi a delectatione quæ consistit in venereis, et hæc integritas se habet formaliter in virginitate. Ipsa autem immunitas vel inexperientia delectationum se habet in virginitate materialiter. Neutrum autem horum potuit salvari cum actu matrimonii. Unde male accipitur integritas mentis pro persistentia rationis in actu suo. Absorbetur enim judicium rationis in somno, et in multis ægritudinibus, ratione quorum nihil deperit cuicumque virtuti. Persistentia enim rationis, quæ requiritur ad virtutem, est quod ratio imperet actum debitum, et non divertat ad aliquid contrarium virtuti, qua exsistente non solvitur virtus, nec quoad actum, nec quoad habitum.

Secundo arguit contra hoc quod dicit positio, quod in statu innocentiæ soluta fuisset integritas carnis. Si enim per integritatem carnis intelligatur integritas membri corporalis, cum talis non solvatur sine divisione aliquarum partium illius membri, quæ in sentientibus non est sine dolore, sequeretur quod passio animalis fuisset in statu innocentiæ; quod est falsum.

Tertio arguit. Quia, ut dicit, sanctus Thomas alibi dicit oppositum; scilicet in 1 p., ubi tenet quod mulieres concepissent et peperissent sine amissione virginitatis, potissime quantum ad integritatem corruptionis. Et sic videtur quod probatio adducta de *Scripto* contradicat probationi adductæ de *Summa*.

Quarto arguit. Quia virginitas non pertinet ad dignitatem naturæ humanæ absolute : quia nulla privatio boni convenientis naturæ est bona secundum se, alioquin naturalis inclinatio esset ad malum, cum illud sit malum cujus privatio est bona; contingit autem eam esse bonam propter aliud, inquantum promovet ad majus bonum quam sit illud quod privat. Virginitas autem est privatio actus generationis, qui est conveniens naturæ, et intentus ab ea ad conservationem speciei. Igitur non est licita secundum se, nec bona, sed solum inquan-

tum promovet ad majus bonum; et hoc modo in statu naturæ corruptæ est licita virginitas, qua quis abstinet a delectationibus venereis, ut liberius vacet divinæ contemplationi, a qua impeditur homo junctus matrimonio. Sed in statu innocentiæ nullam retardationem habuisset homo a contemplatione divinorum ex matrimonio; et ideo tunc non fuisset licita virginitas.

Quinto. Quia, dato quod fuisset licita, non tamen fuisset possibile virginem concipere aut parere secundum cursum naturæ: quia virginitas est inexperientia delectationum venerearum; sed conceptus secundum viam naturæ non est sine experientia earum; ergo contradictionem implicat virginem concipere modo naturæ (α).

Sexto. Quia male accipitur illud quod est materiale in virginitate. Non enim hoc est integritas corporalis (β) membri; immo omnino per accidens se habet ad virginitatem. Materia enim virtutum moralium est aliqua passio animæ, et non illud quod pertinet ad naturam corporis (γ); propter quod si absque delectatione venerea violetur signaculum corporalis membri aliquo casu, non magis præjudicat virginitati quam si lædatur manus aut pes. Unde Augustinus, 1. *de Civitate Dei* (cap. 18), dicit quod membra illa possunt *diversis casibus vulnerata vim perpeti, et medici saluti opitulantes quandoque hæc faciunt ibi quæ horret aspectus. Obstetrix enim virginis cujusdam manu velut virginitatem explorans, dum inspiceret, perdidit.* Et subdit. *Non opinor quemquam* (δ) *tam stolide sapere, ut huic* (ε) *perisse æstimet aliquid, et de ipsius corporis sanctitate, quamvis membri illius integritate jam perdita.* Igitur materia virginitatis non consistit in integritate membri corporalis, nisi per accidens, præcipue cum contingat virum sicut mulierem virginitatem amittere, in quo tamen non est necesse aliquam violentiam membri corporalis fieri. Propterea ergo materia virginitatis est inexperientia delectationis, quæ consistit in seminis resolutione, quæ, si fiat ex mentis proposito, et maxime per concubitum, solvit virginitatem. Patet ergo quod in actu matrimoniali in quolibet statu solvitur simpliciter virginitas. — Hæc Durandus.

§ 2. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Scoti. — Contra tertiam conclusionem arguit Scotus (dist. 20, q. 2), probando quod soli nunc electi fuissent nati in statu innocentiæ.

Primo. Quia omnis ordinate volens, post volitionem finis, immediate vult illud quod est immediatius et proximius fini. Deus autem est ordinate volens, qui vult seipsum et bonitatem suam tanquam finem. Quod autem est proximius isti fini est bonum creaturæ rationalis ultimatum, sive communicatio beatifica suæ bonitatis. Ergo primo vult illud bonum creaturæ rationali, et postea vult gratiam, quæ ordinatur ad beatitudinem hujus beati, vel ad fruitionem ejus, et posterius vult istum beatum vel beatificabilem esse nasciturum a tali parente. Si igitur prius sunt beatificandi determinati quam nascantur a talibus parentibus, et per quoscumque parentes nascantur, ex quo habent rationem posterioris, hujusmodi parentes non poterunt variare determinandos vel determinatos beatificandos a divina voluntate, quin in certo vel eodem numero nascantur.

Secundo. Quia Gregorius in 4. *Moralium,* in fine, sic dicit: *Si parentem primum nulla rubigo peccati corrumperet, nequaquam ex se filios Gehennæ generaret, sed illi qui nunc per Redemptorem salvandi sunt, soli ab illo electi nascerentur.*

Tertio. Quia, si hoc negaretur, hoc (α) videretur pro tanto: quia aliqui electi ex reprobis sunt nati; sed tunc non fuissent reprobati; ergo nec filii eorum. Vel oporteret dicere quod unus et idem homo filius electus possit esse a diversis parentibus, ita quod ille electus qui nunc natus est de patre malo, oportuisset eum natum fuisse ab alio patre; quod est inconveniens. Si, inquam, conclusio illa poneretur, maxime videretur propter istam nunc factam rationem. Sed ista non cogit; quia conceditur, tanquam possibile, quod idem effectus numero potest generari a diversis causis. Quod patet. Nam ignis A, talis quantitatis et virtutis, si ex tali materia talem ignem generaret, ignis B, ejusdem virtutis et quantitatis, pro eodem instanti si in istam materiam ageret, eumdem ignem in numero produceret, non obstante quod generans sit aliud et aliud numero: quia generatum non consequitur præcise unitatem vel pluralitatem ex generante; unde corpus organicum, ad hoc quod sit idem numero, non requirit agens idem numero, licet requiratur ibi materia eadem numero, et exsistente materia eadem numero, induceretur a diversis agentibus eadem forma in numero. Si ponamus ergo filios procreari de semine quod est superfluum alimenti, idem alimentum in numero quod etiam potuit esse in utroque statu, vel eadem materia nutrimenti quæ potuit esse hic sub una forma et ibi sub alia forma seminis inducta ab uno agente per actum virtutis vegetativæ, posset transmutari ad eamdem formam ab alio agente; et sic esset idem numero; et tunc ille qui nunc est filius reprobi, potuit fuisse filius electi. — Hæc Scotus.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

(α) *naturæ. — negetur* Pr.
(β) *corporalis. — corruptibilis* Pr.
(γ) *corporis. — corruptionis* Pr.
(δ) *quemquam. — quidquam* Pr.
(ε) *ut huic. — et hic* Pr.

(α) *hoc. — hic* Pr.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Durandi. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus prælibatis. Et

Ad primam contra secundam conclusionem, dicitur quod virginitas potest quintupliciter accipi. Primo modo, pro integritate mentis et corporis, cum firmo proposito conservandi talem integritatem quantum in se est, et ulterius cum voto firmante tale propositum. Secundo modo, prout includit duo prima, non autem tertium. Tertio modo, prout includit solum primum, scilicet integritatem mentis et corporis. Quarto modo, prout includit integritatem mentis solum, non autem integritatem corporis. Quinto modo, prout importat solam integritatem corporis. Horum autem modorum primus est strictissimus, et illo solo (α) virginitas est virtus, ut dicit sanctus Thomas, 2ª 2ᵆ, q. 152, art. 3, in solutione quarti. Secundo modo dicitur minus proprie, nec est proprie virtus, sed habitus, aut dispositio laudabilis. Tertio modo non est virtus nec habitus, aut dispositio, sed status personæ. Quarto et quinto modo similiter non dicit virtutem, nec habitum, aut dispositionem, sed statum ; et sic hujusmodi modus est magis improprius quam quartus, et quartus quam tertius, et tertius quam secundus, et secundus quam primus. — Secundo, noto quod integritas mentis quam importat virginitas, potest esse quadruplex. Quandoque enim importat rectitudinem rationis et appetitus, et cum hoc immunitatem a consensu in delectationem veneream pro præterito, et præsenti, et futuro; ita quod mens nunquam consensit in talem delectationem, nec proponit consentire in futurum. Quandoque vero importat dissensum in talem delectationem in futurum, non autem privationem aut negationem consensus pro præterito. Quandoque vero importat solum actualem persistentiam mentis, tam quoad rationem quam quoad appetitum, in bono virtutis; ita quod utraque potentia actualiter tendit in castitatis bonum, licet non in hoc particulare bonum quod est abstinere a delectatione venerea : puta in castitatem conjugalem. Quandoque vero importat solam privationem perversæ rationis et perversi appetitus. Harum autem integritatum prima est perfectior quam secunda, et secunda quam tertia, et tertia quam quarta; quia prior includit sequentem, et aliquid addit. Sic enim intelligo prædictam divisionem. — Tertio, noto quod integritas corporis ad virginitatem requisita in proposito, potest esse triplex. Prima importat inexperientiam venereæ voluptatis, et integritatem membri corporalis. Secunda vero importat primum, et non secundum. Tertia vero importat secundum, et non primum. Prima est perfectior secunda, et secunda quam tertia. — Quarto, noto quod propositum servandi tales integritates potest esse triplex. Primum est propositum servandi talia in futurum in omnem eventum ; ita quod pro nullo bono temporali vel spirituali æque bono vel meliori talia dimittantur. Secundum est propositum quo quis proponit talia servare, nec ea dimittere pro minori bono, paratus tamen relinquere talia pro meliori bono, si occurreret casus aut necessitas. Tertium est propositum quo quis paratus esset talia servare si posset, vel si Deus juberet, aut recta ratio dictaret, dato quod actu non servet talia, quia non potest, vel quia Deus, vel ratio dictat sibi oppositum pro nunc, puta quod nubat vel reddat debitum uxori.

His præmissis, dico primo, quod in quocumque statu, tam innocentiæ quam culpæ, per coitum voluntarium conjugalem amittitur virginitas stricte sumpta, sic quod non stat cum tali coitu. Patet : quia cum tali voluntario coitu non stat integritas mentis aut corporis, nec propositum nec votum inclusa in perfecta virginitate. Secundo, dico quod in statu innocentiæ, cum coitu conjugali staret virginitas secundo vel tertio vel quarto modo dicta. Patet : quia cum tali coitu conceptu et partu staret integritas mentis tertio et quarto modo dicta; staret etiam integritas corporis tertio modo dicta; staret insuper propositum servandi tales integritates, immo omnem integritatem, loquendo de proposito tertio modo dicto. — Tunc

Ad primum argumentum Durandi, dicitur quod sanctus Thomas in 2. *Sententiarum* sufficienter accipit integritatem mentis quæ sufficit ad virginitatem improprie dictam ; ad illam enim non requiritur tale propositum de quo loquitur arguens, ut patet per prædicta. — Quod autem dicit arguens de absorptione rationis per somnum et ægritudinem, etc.; — dicitur quod, licet talis absorptio non præjudicet virtuti quoad habitum, præjudicat tamen virtuti quoad suum esse potissimum et perfectissimum quod consistit in actuali operatione. Unde talis absorptio concomitatur in statu isto coitum conjugalem, non autem in statu innocentiæ.

Ad secundum dicitur quod in statu innocentiæ fuisset soluta integritas carnis primo modo et secundo modo sumpta, non autem tertio modo sumpta.

Ad tertium dicitur quod sanctus Thomas, cum dicit, in 2. *Sentent.*, quod in statu innocentiæ amissa fuisset integritas carnis, loquitur de integritate primo modo et secundo modo sumpta. Cum autem dicit, in 1 p., quod talis integritas mansisset,

(α) *solo.* — *soluto* Pr.

loquitur de integritate tertio modo sumpta, ut patet expresse per verba Augustini quæ introducit. Et sic non est in dictis ejus contradictio.

Ad quartum negatur minor, si recte sumatur sub majori; quia virginitas primo modo et secundo modo et tertio modo et quarto modo sumpta, non includit puram privationem, immo habitum aut actum recta ratione regulatum. Item, posito quod virginitas stricte sumpta, esset talis privatio, non tamen virginitas improprie sumpta, quæ non privat, immo stat cum actu conjugali; et talis fuisset in statu innocentiæ, non autem prima.

Ad quintum patet per prædicta : quia loquitur et procedit de virginitate stricte sumpta. Nos autem non ponimus illam stare cum coitu conjugali, aut conceptu, vel partu naturali.

Ad sextum dicitur quod non vadit ad mentem sancti Thomæ. Nam in 2. *Sentent.*, nec in 1 p., nullam facit mentionem de formali nec de materiali virginitatis; sed solum dicit quod ad rationem virginitatis duo concurrunt, scilicet integritas mentis et corporis, et per integritatem corporis intelligit integritatem primo modo vel secundo modo dictam, non autem tertio modo dictam. Verum est tamen quod in 2. *Sentent.* non ita expressit naturam virginitatis, sicut 2ª 2æ, ubi supra, et 4. *Sentent.*, dist. 33, q. 3, art. 1, ubi tractat materiam a proposito : « Virginitas, inquit, integritas quædam est; unde per privationem corruptionis dicitur quæ in actu generationis accidit. Ubi triplex est corruptio : una, corporalis tantum, in hoc quod claustra pudoris franguntur; alia, spiritualis et corporalis simul, ex hoc quod per decisionem et motum seminis in sensu delectatio generatur; tertia est spiritualis tantum, ex hoc quod ratio huic delectationi se subjicit, in qua integritatem perdit quantum ad actum : quia impossibile est aliquid intelligere in ipsa, ut dicit Philosophus, 7. *Ethicorum*, et ipsa rationis absorptio corruptio dicitur. Hæc autem corruptio tertia non est rationis actus, sed quædam passio per accidens ei conveniens ex passione inferioris partis; sicut per somnum vel phrenesim et alias passiones corporales, contingit actum rationis impediri per accidens. Cum ergo virtus et vitium in actu rationis consentientis aut dissentientis perficiantur, in omnibus prædictis corruptionibus non invenitur sufficiens ratio vitii aut virtutis, sed oportet addere rationis consensum vel dissensum. Et quia virginitas in genere moris est, pertinens ad virtutem, ideo dicit Lucia quod non inquinatur corpus nisi de consensu mentis, inquinatione scilicet opposita puritati virginitatis. Prima ergo corruptio, quæ est corporalis tantum, non est materia virtutis et vitii, nisi per accidens, mediante aliqua animæ passione. Unde, si per aliquam incisionem claustra pudoris rumpantur, non magis inerit detrimentum virginitati, quam si pes aut manus gladio incideretur. Sed secunda et tertia corruptio sunt materia virginitatis et oppositi ejus, sicut et aliæ animæ passiones sunt materia virtutum moralium et oppositorum vitiorum. Sed in actu rationis eligentis vel repudiantis corruptiones prædictas finaliter perficitur inquinatio quam negat virginitas. » — Hæc ille. — Et multa alia bona ponit ibidem circa istam materiam. Ut puta quomodo virginitas quandoque dicit habitum cum tali statu quod possit exire in actum electionis servandi incorruptionem. Quandoque vero dicit habitum sine tali statu. Item, quomodo virginitas primo modo potest perdi cum peccato, et sine peccato, nec potest recuperari per pœnitentiam, etc. Unde patet quod arguens dissimulat se legisse sanctum Thomam, cum tamen in hac materia nil boni dicat, nisi quod de dictis sancti Thomæ usurpavit, ut patet legenti quæstionem 152, in 2ª 2æ.

§ 2. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti contra tertiam conclusionem, patet responsio ex dictis sancti Thomæ in probatione conclusionis hujus. Nam, licet Deus ab æterno determinaverit numerum electorum, hoc tamen fecit cum præscientia futuri casus. Unde, si nullus unquam peccasset, multi essent nunc electi, qui non sunt electi nunc, et econtra multi sunt nunc salvati, electi et prædestinati, qui tunc nec nati nec prædestinati fuissent. Nec valet consequentia : parentes non possunt variare determinationem numeri prædestinatorum ; igitur non alii sunt nunc, et alii essent tunc. Nec econtra : alii sunt nunc prædestinati, et alii essent tunc; igitur parentes variaverunt aliquid circa divinam prædestinationem. Cujus ratio est : quia variatio importat motum et successionem qua aliquid prius exsistens destructum sit; hoc autem non infertur ex hoc quod dicitur quod in tali casu sic fuisset, et in præsenti aliter est, quia isti duo casus non sibi succedunt, cum unus eorum nunquam fuerit. Item, non videtur verum, quod arguens concludit, scilicet quod Deus prius voluerit ab æterno gloriam et gratiam Petri aut Mariæ quam personam ipsorum, aut eorum parentes, vel accidens quam subjectum illius. Nec valet probatio ad hoc facta; quia, licet gloria et gratia sint secundum unum ordinem proximiora et similiora Deo et suæ bonitati, aut ultimo fini, secundum unam considerationem, quam substantiæ in quibus sunt, fuerunt, aut erunt, tamen, secundum aliam considerationem, sunt posteriora. Habent enim se sicut excedens et excessum in perfectione. Uno modo enim accidens est perfectius subjecto, et Deo similius. Alio modo econtra; potissime, cum accidentia ordinentur ad perfectionem subjecti. Item, quidquid sit de hoc, concesso quod prius ordine rationis Deus voluerit talia accidentia quam eorum

substantiam, non oportet ulteriorem processum valere; quia bene stat quod Deus ab æterno prævidit homines peccaturos et posse non peccare, damnandos et posse non damnari; et ideo, ex parte sui tot prædestinaverit; tamen simul cum hoc potuerit non tot, nec tales, nec hos, sed alios plures, aut pauciores prædestinare. Nec ex tali possibilitate sequitur quod in Deo fuerit (α) aut esse potuerit mutatio, sed solum quod in ipso fuerit et esse potuerit potentia ad contraria, vel contradictoria; quod nullus catholicus negare potest.

Ad secundum patet responsio per dicta sancti Thomæ in probatione conclusionis. Prima enim pars illius auctoritatis non aliud concludit, nisi quod ista conditionalis est vera : Si Adam non peccaret, in nullum peccatum originale transfunderet. Non autem concludit istam : Si Adam non peccasset, Adam non genuisset Caïn; de quo tamen constat quod fuit filius iræ et gehennæ. Similiter secunda pars auctoritatis non est intelligenda quod in illo casu quo Adam non peccasset, soli Abel, Enoch, Noe, Abraham, Isaac, et sic de aliis nunc salvatis nati essent; sed quod nullus natus ex Adam, ex tali origine haberet obstaculum suæ salutis, sicut nunc multi habent.

Ad tertium negatur minor qua dicitur quod idem filius numero qui nunc est generatus a talibus parentibus, potuit generari ab aliis parentibus numero distinctis. Et ad probationem ad hoc adductam, dicitur, primo, quod ignis ille idem numero qui generatur ex A, agente naturali, non potest naturaliter generari ab alio agente naturali quantumcumque sit ejusdem speciei cum A et æqualis virtutis et omnino similis dispositionis ad agendum. Secundo, dicitur quod illud idem numero corpus organicum quod generatum est a talibus parentibus, puta Adam et Eva, non potuit naturaliter generari ab Abraham et Sara. Tertio, dicitur quod illud semen vel illa caro aut ille sanguis qui generatus est ex virtute digestiva vel vegetativa Petri, nunquam potuit naturaliter generari a virtute vegetativa Joannis. Quorum omnium rationem esse credo istam : quia scilicet causa et effectus sibi proportionabiliter correspondent, ut sicut a calido fit calidum, ita ab hoc calido fit hoc calidum et hic calor. Aliter inter causam efficientem et suum effectum, non esset ordo per se, sed a casu. Nec effectus particularis et signatus haberet causam signatam, sed indifferentem. Item, quia, concessa illa maxima Scoti, sequerentur multa inconvenientia. Ut puta, quod in casu quo multa luminaria æqualis virtutis et æqualiter approximata eidem diaphano essent, non intensius lumen causarent omnia quam unum solum. Patet consequentia; quia, secundum imaginationem arguentis, illum et eumdem effectum quem causaret unum illorum luminarium, causaret quodlibet illorum, et non alium effectum. Consequens est manifeste falsum.

Item, sicut arguit Adam super 1. *Sententiarum*, q. 17, dist. 2, non minus repugnat activo unico mere naturali producere in passo aliquo realiter et situaliter distincto effectum eumdem numero, quem aliud ejusdem speciei natum esset sufficienter, illo circumscripto, producere, quam alteri activo mere naturali alterius speciei respectu effectus ab eo producibilis in passo competenti realiter et situaliter distincto. Igitur, si uni repugnat, videtur quod cuilibet repugnabit. Sed alicui repugnat hoc; quia visionem sensitivam vel intellectivam eamdem numero quam causat respectu sui hoc visibile vel hoc intelligibile, nullum aliud visibile ejusdem speciei posset producere : quia nullum aliud sensibile natum esset sufficienter, hoc circumscripto, producere visionem propriam istius. Tum quia tunc non propria hujus esset, vel nulli alteri debetur propria visio causabilis per naturam vel propositum. Tum quia activum mere naturale agit secundum ultimum suæ potentiæ; et ideo, si potest hæc albedo causare visionem propriam alterius albedinis, sufficienter facit, et non plus unius alterius a se quam cujuslibet infinitarum. Igitur, cum non sit major ratio quod causet unius quam alterius visionem, vel causabit propriam cujuslibet, vel nullius. Et non cujuslibet alterius; quia tunc infinitas simul. Igitur nullius alterius. Igitur tantum propriam sui ipsius. Et sicut non potest causare visionem propriam alterius, ita nec albedo alia visionem hujus. — Præterea. Omnis cognitio est signum naturale illius quod per se signat tali potentiæ quam informat primo (α) : aliter eadem cognitio posset esse non tot quin plurium distincta cognitio; item, nihil in mundo esset cognoscibile cognitione sibi propria. Ex hoc sequitur corollarie, quod hæc albedo, sive posset causare plures visiones sui, sive tantum unicam, nunquam tamen poterit causare, nec in eadem potentia, nec in alia, aliquam de omnibus infinitis causabilibus (β) in eadem potentia vel aliam propriam respectu cujuscumque alterius albedinis. Et cum hoc stat, et verum est, quod omnes visiones propriæ quarumcumque albedinum causabiles sufficienter ab illis albedinibus et potentiis visivis ejusdem speciei specialissimæ, sunt ejusdem rationis; quia omnes causæ concurrentes sunt ejusdem speciei cum causis concurrentibus respectu alterius causandæ. Igitur, etc. Et quamvis via hæc arguendi de diversis ignibus respectu ejusdem ignis numero causandi, non possit ita evidens sumi ex propriis conditionibus ignium, sicut hæc ex propriis conditionibus actuum et objectorum, tamen omne argumentum quod fieret ad probandum oppositum de igni-

(α) *fuerit.* — *fiunt* Pr.

(α) *primo.* — *prima* Pr.
(β) *causabilibus.* — *causalibus* Pr.

bus, æque probaret oppositum de objectis et visionibus, et ita naturalis et necessaria causalitas est ex una parte sicut ex alia. Ex quo patet evidenter quod falsum est dicere quod idem numero (α) causabile sit a diversis naturaliter objectis, si aliqua sit possibilis cognitio ulli propria vel propria visio hujus albedinis. Igitur per locum a simili innotescit hæc via arguendi (β). — Hæc Adam in forma.

Sed in oppositum arguit Scotus, et Occam, quod de eadem materia numero a diversis agentibus numero distinctis producatur idem effectus numero. Quia accipiamus minimam materiam naturaliter per se existibilem summe dispositam ad combustionem, puta stupam, et approximentur sibi per divinam potentiam duo vel tres ignes in eodem situ adæquato : quo facto, illa stupa a quolibet illorum incenderetur, alio amoto; et in casu illo generabitur ex stupa unicus ignis a quolibet illorum exsistentium in eodem situ, vel a nullo : nulla enim protervia quæ habeat colorem posset assignari, quare magis ab uno quam ab alio; et tamen a quolibet omnium manifeste ibi produceretur, si alii non adessent. Igitur quilibet illorum est causa totalis illius effectus, illo modo quo creatura potest esse causa totalis alicujus effectus. — Ad hoc respondet Adam, et bene, quod in illo casu ille effectus idem numero, qui producitur a duobus vel pluribus ignibus simul, non posset produci ab uno illorum per se et solitarie sumpto; quia, variato efficiente qualitercumque in numero vel entitate, semper erit alius et alius effectus secundum numerum. Posset etiam dici, secundum eumdem, quod in tali casu materia reciperet diversas formas secundum diversa agentia; vel quod una pars integralis vel intensiva formæ causabitur ab uno illorum ignium, et alia ab alio, vel quod neutram (γ) recipiet ab hoc, nec ab illo. Et alias vias ponit ibi Adam; sed non videntur probabiles.

Item, ad argumentum Scoti secundo loco inductum contra tertiam conclusionem, dicit Adam, quod, si Adam non peccasset, electi habuissent easdem animas, non autem eadem corpora; et sic non oportet concedere quod idem corpus potuit produci a diversis patribus. Sed quia apud me dubium est, an eadem anima in numero possit infundi diversis corporibus numero totaliter distinctis, ideo non teneo illam solutionem, sed eam quam ponit beatus Thomas, ubi supra.

Gregorius tamen de Arimino, super 2. *Sententiarum* (dist. 7, q. 4), sequitur viam ipsius Adæ, quasi de verbo ad verbum.

Sed adhuc potest argui pro via Scoti et Occam, sicut arguebat quidam socius Gregorii (apud Gregor., ibidem), quod idem effectus numero naturaliter producibilis ab hoc agente, est etiam producibilis ab altero (α) agente totaliter distincto et naturali.

Primo sic. Idem effectus numero, est corruptibilis naturaliter ab hoc agente, et ab alio totaliter distincto; igitur et producibilis. Tenet consequentia; quia non major ratio videtur hic quam ibi. Antecedens patet; quia idem calor numero, qui corrumpitur ab hac aqua, ita bene potuit corrumpi ab alia aqua.

Secundo. Quia duæ possunt esse causæ totales effectivæ ejusdem effectus; et (β) qui est producibilis ab una, est producibilis ab alia. Antecedens probatur : quia, si duo ignes sufficienter approximarentur eidem stipulæ, quilibet illorum sufficienter igniret illam sine alio.

Tertio. Quia ejusdem effectus possunt esse duo fines totales; igitur duæ causæ agentes. Consequentia patet; quia non est major ratio hinc quam inde. Antecedens patet; quia aliquis potest aliquem effectum facere propter duos fines, quorum quilibet, si per se esset, sufficienter moveret agens ad causandum illum effectum.

Quarto. Quia, si ille idem calor in numero, qui producitur ab A igne, non posset produci ab alio igne, tunc inter individua ejusdem speciei esset ordo essentialis dependentiæ.

Quinto. Quia illam eamdem sensationem in numero, quam causat nunc istud ovum, potest aliud (γ) ovum naturaliter conservare et continuare. Igitur potest eam producere, vel produxisse. Consequentia tenet. Sed antecedens probatur : quia, si Deus poneret unum aliud ovum totaliter simile in eodem situ cum isto, subtrahendo causalitatem prioris, adhuc remaneret prior sensatio; alioquin potest sentiens percipere differentiam inter unum ovum et aliud; quod est falsum.

Ad primum istorum respondet Gregorius, negando consequentiam et ejus probationem. « Unde, a simili, posset probari quod a pluribus et diversis secundum speciem, equus et bos sint naturaliter producibiles; et ita de aliis speciebus animalium perfectorum; quod tamen constat esse falsum; nam equus est corruptibilis ab aqua, et ab igne et lapide cadente, et a multis aliis specie differentibus. »

Ad secundum dicit quod, « si antecedens intelligatur de eodem effectu secundum numerum, sicut oportet intelligi, si consequens debeat inferri ad propositum, illud est negandum : nam, quamvis quilibet igniret per se, neuter tamen causaret formam ignis causabilem ab alio. Unde argumentum

(α) *numero.* — Om. Pr.
(β) *Igitur per locum a simili innotescit hæc via arguendi.* — *Igitur arguere per locum a simili innotescit hæc ibi* Pr.
(γ) *neutram.* — *naturam* Pr.

(α) *est etiam producibilis ab altero.* — *et ab alio, est improducibilis* Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.
(γ) *aliud.* — *aliquod* Pr.

non probat, nisi quod idem effectus specie, est producibilis ab utroque. »

Ad tertium dicit quod, « quidquid sit de antecedente intellecto de fine voluntario præstituto ab agente, de quali procedit probatio ejus, negatur consequentia. Nec probatio ibi facta valet, scilicet quod non est major ratio hinc quam inde. Unde tali argumentationi sufficiat instare, similiter, arguendo de quolibet effectu naturali, quod produci possit naturaliter ab agentibus naturalibus specie differentibus. »

Ad quartum dicitur quod « consequens potest concedi, ad hunc sensum, quod unum individuum dependet ab alio ejusdem speciei, tanquam a per se causa extrinseca. Et si arguitur contra hoc : Quia in essentialiter ordinatis non est processus in infinitum, qualitercumque ordinentur essentialiter; igitur inter individua ejusdem speciei non est ordo essentialis dependentiæ. Et probatur consequentia : quia in illis est processus in infinitum. Et antecedens patet, 2. *Metaphysicæ* (t. c. 5). — (α) Dicitur ad hoc, quod antecedens potest dupliciter intelligi. Uno modo, quod respectu unius effectus non sunt infinitæ causæ essentialiter ordinatæ. Et hunc sensum habet Philosophus, 2. *Metaphysicæ*. Et sic conceditur antecedens, et negetur consequentia, accipiendo consequens in hoc sensu, quod scilicet unum individuum sit per se causa extrinseca alterius ejusdem speciei; hoc enim nullatenus repugnat antecedenti. Alio modo, potest antecedens intelligi sic, scilicet quod non est possibile ut ab aliquo, tanquam a per se causa, dependeat aliud, ut ab A dependeat B, sic quod B non possit naturaliter produci nisi ab A, et iterum, eodem modo, ab ipso B dependeat C, et a C dependeat D, et sic in infinitum. Et in hoc sensu (β), negatur antecedens. Nec in hoc sensu loquitur Philosophus. Sic enim non ponitur unus effectus numero dependere a causis infinitis essentialiter ordinatis : nam causæ essentialiter ordinatæ, omnes simul causant; quod in proposito non contingit; et ideo non sunt tales causæ essentialiter ordinatæ in causando ».

Ad quintum dicit quod, « quidquid sit de consequentia, negatur antecedens. » Et ad probationem, dicit quod, « illo casu dato, non remaneret eadem sensatio. Et quod infertur ulterius, negatur consequentia : quia non quacumque variatione possibili notitiæ posita (γ) in anima ex alietate objectorum, potest homo naturaliter percipere illorum alietatem et differentiam ; sicut in multis casibus posset dari exemplum. » — Hæc Gregorius, et bene.

Ad argumenta in principio quæstionis facta, patet solutio per prædicta.

Et hæc de quæstione. Benedictus Deus. Amen.

(α) *Et sic*. — Ad. Pr.
(β) *Et in hoc sensu*. — Om. Pr.
(γ) *notitiæ posita*. — *posita notificatione* Pr.

DISTINCTIO XXI.

QUÆSTIO I.

UTRUM HOMO IN STATU INNOCENTIÆ POTUERIT PECCARE VENIALITER

Circa vigesimamprimam distinctionem secundi *Sententiarum*, quæritur : Utrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter.

Et videtur quod sic. Peccatum mortale magis opponitur integritati primi status quam peccatum veniale. Sed tunc potuit peccare mortaliter. Ergo multo fortius venialiter.

In oppositum arguitur sic. Peccatum veniale est velut quædam ægritudo animæ, quemadmodum peccatum mortale est mors. Sed tunc non fuit in corpore possibilitas ad ægritudinem, nisi præcedente possibilitate ad mortem. Ergo similiter in anima non fuit possibilitas ad peccandum venialiter, nisi præcedente possibilitate ad peccandum mortaliter. Ut enim (α) se habet potentia ad potentiam, ita actus ad actum.

In hac quæstione erunt tres breves articuli. In primo ponetur conclusio. In secundo objectiones (β). In tertio solutiones (γ).

ARTICULUS I.

PONITUR CONCLUSIO

Quantum ad primum articulum, sit

Conclusio : Quod non fuit possibile hominem, durante statu primo innocentiæ, peccare venialiter (δ).

Hanc ponit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 89, art. 3, ubi sic : « Communiter ponitur quod homo in statu innocentiæ non potuit venialiter peccare. Hoc autem non est sic intelligendum, quasi id quod est nobis veniale, si ipse committeret, esset sibi mortale propter altitudinem sui status. Dignitas enim personæ est quædam circumstantia aggravans peccatum; non tamen transfert in aliam speciem peccati, nisi forte superveniente difformitate inobedientiæ, vel voti, vel alicujus hujusmodi; quod in proposito dici non potest. Unde id quod est de se veniale, non potuit

(α) *enim*. — *autem* Pr.
(β) *objectiones*. — *objectio* Pr.
(γ) *solutiones*. — *solutio* Pr.
(δ) *venialiter*. — Om. Pr.

transferri in mortale propter dignitatem primi status. Sic igitur intelligendum est quod non potuit peccare venialiter, quia non potuit esse quod committeret aliquid quod esset de se veniale, antequam integritatem primi status amitteret peccando mortaliter. Cujus ratio est, quia peccatum veniale in nobis contingit, vel propter imperfectionem actus, sicut subiti motus in genere peccatorum mortalium, vel propter inordinationem exsistentem circa ea quæ sunt ad finem, servato debito ordine ad finem. Utrumque autem horum contingit propter quemdam defectum ordinis, ex eo quod inferius non continetur firmiter sub suo superiori. Quod enim in nobis insurgat subitus motus sensualitatis, ex hoc contingit quod sensualitas non est omnino subdita rationi. Quod vero insurgat subitus motus in ratione ipsa, provenit in nobis ex hoc quod ipsa executio actus rationis non subditur deliberationi quæ est ex altiori bono. Quod vero animus humanus inordinetur circa ea quæ sunt ad finem, servato debito ordine ad finem, provenit ex hoc quod ea quæ sunt ad finem non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum, quasi principium in appetibilibus (α). In statu autem innocentiæ erat infallibilis ordinis firmitas, ut semper inferius contineretur sub superiori, quamdiu summum hominis contineretur sub Deo, ut etiam Augustinus dicit, 14. *de Civitate Dei* (cap. 17, 23). Et ideo oportebat quod inordinatio in homine non esset, nisi inciperet ab hoc quod summum hominis non subderetur Deo, quod fit per peccatum mortale. Ex quo patet quod homo in statu innocentiæ non potuit peccare venialiter antequam peccaret mortaliter. » — Hæc ille. — Simile ponit, 2. *Sententiarum*, dist. 21, q. 2, art. 3; item, *de Malo*, q. 7, art. 7; et aliis locis. — Ex quibus potest formari talis ratio. In illum non cadit peccatum veniale primo et præcise, in quo non potest esse motus subitus in id quod est charitati contrarium, nec inordinatio circa ea quæ sunt ad finem, servato recto ordine circa finem. Sed homo primus, quamdiu fuit in primo statu innocentiæ, erat hujusmodi. Igitur in tali statu non potuit peccare venialiter præcise, id est, committere peccatum veniale ex se et nullo modo mortale. Major et minor patent ex prædictis.

Et in hoc primus articulus terminatur, causa brevitatis.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusionem. Unde Scotus (β) contra illam arguit (dist. 21, q. 1).

(α) *appetibilibus*. — *appetitibus* Pr.
(β) *Scotus*. — *Aureolus* Pr.

Primo sic. Quia illud donum innocentiæ non conjungebat perfectius ultimo fini, quam quæcumque gratia gratum faciens nunc conjungat viatorem ultimo fini. Sed cum quacumque gratia potest nunc stare veniale, etiam in perfectissimis; unde Joannes, in canonica sua (epist. 1, cap. 1, vers. 8) : *Si dixerimus quod peccatum non habemus*, etc.

Secundo. Quia suppono (α) quod aliquis actus ex genere est peccatum veniale, puta verbum otiosum. Sed Adam potuit talem actum exercere, otiose scilicet loquendo. Sed actus ex se venialis non fit mortalis, nisi quatenus cadit super ipsum præceptum. Igitur, cum nullum præceptum habuisset Adam de abstinendo ex necessitate salutis a talibus verbis; nimis enim difficile obligasset viatorem, si eum in illo statu de necessitate salutis obligasset ad faciendum semper quod melius fuisset aut expedientius, vel ad vitandum omnem retardationem ad melius; igitur, etc.

Et in hoc secundus articulus terminatur, quia non legi plures impugnationes novas præcedentis conclusionis.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, dicitur ad objectiones. Et

Ad primam siquidem dicitur quod peccat per fallaciam secundum non causam ut causam; quia quod, cum gratia viatoris nunc stet peccatum veniale, non autem cum dono justitiæ originalis primorum parentum, hoc non est ideo, quia donum illud perfectius conjungeret ultimo fini quam gratia Joanni Baptistæ, vel Hieremiæ, vel Apostolis in eorum ultima sanctificatione collata; sed potius ideo, quia donum illud non solum subdebat mentem Deo, verum etiam corpus animæ, et omnes potentias inferiores rationi; immo generaliter omnia inferiora quæ sunt in homine suis superioribus : in tantum quod ordines inferiores violari non poterant, nisi prius natura vel tempore sublato superiori. De hoc sanctus Thomas, *de Malo*, ubi supra (q. 7, art. 7), sic dicit : « Conditio status primi hominis talis erat, quod, tali statu durante, nullo modo poterat peccatum veniale committere. Cujus ratio est (β), quia taliter homo erat in statu innocentiæ institutus, ut dicit Augustinus, 14. *de Civitate Dei* (cap. 17, 23), quod quamdiu pars superior hominis firmiter Deo inhæreret, omnia inferiora superiori parti subdebantur, non solum partes animæ, sed etiam corpus ipsum, et alia exteriora. Superior autem pars hominis, scilicet mens, a sua rectitudine qua Deo subdebatur,

(α) *suppono*. — *supposito* Pr.
(β) *est*. — Om. Pr.

removeri non poterat, nisi per peccatum mortale, quod est aversio a Deo. Nulla igitur inordinatio in inferioribus partibus animæ poterat esse antequam peccaret mortaliter. Unde patet quod peccatum veniale, quod est in sensualitate ante deliberationem rationis, in statu innocentiæ esse non potuit, cum (α) omnis motus inferiorum partium sequeretur ordinem partis superioris. Sed quia etiam in superiori ratione contingit esse peccatum veniale, posset alicui videri quod saltem illud peccatum veniale in statu innocentiæ in Adam esse potuit. Sed etiam in hoc eadem ratio invenitur, si quis diligenter consideret. Nam, cum potentiæ distinguantur secundum objecta, secundum ordinem objectorum est etiam ordo potentiarum. Contingit autem in objectis rationis esse ordinem superioris et inferioris, et in speculativis et in practicis. Sicut enim principium indemonstrabile est supremum in speculativis, ita finis se habet in operabilibus. Unde, quamdiu superior ratio hominis bene se habuisset circa finem, nullo modo deficere potuisset circa ea quæ sunt ad finem, propter indefectibilem ordinem inferiorum ad superiora secundum conditionem illius status. Sicut etiam in speculativis, quamdiu homo habet rectam existimationem circa principia, nisi sit defectus in connexione principiorum ad conclusiones, non poterit incidere aliquis defectus circa conclusiones. Manifestum est autem quod peccatum mortale est per aversionem a fine, peccatum autem veniale est inordinatio circa ea quæ sunt ad finem; unde impossibile erat hominem in statu innocentiæ peccare prius venialiter quam mortaliter. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod consequentia primi argumenti non valet, quia assumit pro causa illud quod non est causa; et quomodo imperfecte concipit virtutem originalis justitiæ, vel donum primi status; et quomodo non tangit omnes ordines illius status, sed solum supremum. Item, quomodo imperfecte concipit causam peccati venialis. Hoc enim non contingit ex conjunctione vel separatione ad ultimum finem, nec ex aversione vel conversione ad illum, sed potius ex perversitate inferiorum ordinum. Ut puta : quia sensualitas non perfecte subditur rationi; vel quia ea quæ sunt ad finem non perfecte subduntur ordini finis; vel quia conclusiones non stant sub ordine primorum principiorum, ut patet ex prædictis.

Ad secundum negatur minor. Dicitur enim quod, stante statu innocentiæ, Adam non potuit talia quæ sunt ex suo genere venialia committere; sicut patet ex probatione conclusionis, et similiter ex statim dictis. Quod enim talia committantur, non potest contingere nisi duobus modis, scilicet vel quia mens aversa est ab ultimo fine, vel quia inferiora non perfecte subduntur suis superioribus, modo prius expresso. Unde sanctus Thomas, ubi supra, scilicet *de Malo*, q. 7, art. 7, sic dicit : « Communiter dicitur quod Adam non potuit in primo statu venialiter peccare antequam peccasset mortaliter. Posset autem aliquis æstimare hoc ideo esse, quia peccata quæ sunt in nobis venialia, homini in statu innocentiæ fuissent mortalia propter excellentiam sui status. Sed hoc dici non potest. Contingit enim unum et idem peccatum gravius esse propter personæ excellentiam. Sed circumstantia personæ non aggravat peccatum in infinitum, ut faciat de veniali mortale, nisi transferat in aliam speciem peccati. Sola enim hujusmodi circumstantia facit de veniali mortale. Hoc autem contingit cum alicui personæ, propter aliquam sui status conditionem fit aliquid contra præceptum exsistens, quod in inferiori persona non habet rationem contra præceptum exsistentis; sicut in sacerdote uxorem ducere, est contra præceptum de voto continentiæ (α) implendo, non autem in laico, qui non vovit. Et sic illud quod est veniale vel nullum peccatum in laico, est peccatum mortale in sacerdote. Si vero actus superioris personæ non repugnet præcepto specialiter sibi facto, non est peccatum mortale, quia omne peccatum mortale est contra præceptum divinæ legis, nisi forte per accidens, ratione scandali sequentis; quamvis etiam hoc fiat contra præceptum de non præbenda occasione ruinæ. Non autem potest dici, quod actus peccatorum venialium fuerint aliter contra præceptum primo homini in statu innocentiæ quam nobis. Unde non potest dici quod fuissent ipsi peccata mortalia quæ nobis sunt venialia, propter excellentiam sui status. Sed potius dicendum est quod conditio sui status talis erat, quod, tali statu durante, nullo modo poterat committere peccatum veniale. » — Hæc ille.

Ad argumentum pro parte affirmativa quæstionis, factum in principio quæstionis, respondet sanctus Thomas, *de Malo*, ubi supra, in solutione quarti, ubi sic : « Veniale et mortale peccatum in tantum repugnant integritati primi status, quod illa integritas neutrum eorum compatitur. Sed peccatum mortale in tantum plus opponitur, quod poterat integritatem primi status corrumpere; non autem peccatum veniale. » — Hæc ille.

Et hæc de quæstione sufficiant. Benedictus Deus. Amen.

(α) *cum.* — *quia* Pr.

(α) *continentiæ.* — *continue* Pr.

DISTINCTIO XXII.

QUÆSTIO I.

UTRUM ALICUI CREATURÆ POTUERIT VEL POSSIT CONFERRI QUOD SIT IMPECCABILIS PER NATURAM

CIRCA vigesimamsecundam distinctionem secundi *Sententiarum*, quæritur: Utrum alicui creaturæ potuerit vel possit conferri quod sit impeccabilis per naturam.

Et arguitur quod sic. Quia impossibile est illum actum esse defectuosum, cujus principium est immutabiliter unitum suæ regulæ. Sed alicui creaturæ potest conferri, quod per naturam suam sit immutabiliter Deo unita per visionem claram, sicut nunc uniuntur beati per gratiam. Ergo sicut beati sunt impeccabiles per gratiam, ex immutabili unione suæ voluntatis ad Deum tanquam ad regulam, sic illa creatura esset impeccabilis per naturam. Major patet : quia non est defectus in actione, nisi quia discordat a rectitudine suæ regulæ. Minor patet : quia illud potest communicari creaturæ, quod non trahit ipsam extra limites creaturæ; quia nihil trahit creaturam extra suos limites, nisi sit perfectionis infinitæ : hoc enim solum facit creaturam non esse creaturam, sed Creatorem. Videre autem Deum per essentiam et ex naturalibus non est perfectionis infinitæ. Demus enim quod aliquis videat Deum per naturam, sicut vident nunc beati per gloriam, nec hic nec ibi est perfectio infinita, sed finita, et actus finitus.

In oppositum arguitur. Quia impossibile est eidem secundum idem inesse opposita; secundum aliud vero nihil prohibet. Sed libero arbitrio creaturæ secundum naturam inest posse adhærere suæ regulæ vel non adhærere; quod est posse peccare vel posse non peccare. Ergo per naturam non potest ei inesse non posse peccare.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponetur conclusio. In secundo objectiones (α). In tertio solutiones (β).

ARTICULUS I.

PONITUR CONCLUSIO

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : **Quod impossibile est aliquam naturam rationalem factam vel factibilem, esse impeccabilem per naturam.**

Hanc ponit beatus Thomas, 1 p., q. 63, art. 1, ubi sic dicit : « Tam angelus quam quæcumque creatura rationalis, si in sua sola natura consideretur, potest peccare. Et cuicumque creaturæ hoc convenit ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione naturæ. Cujus ratio est, quia peccare nil aliud est quam declinare a rectitudine actus, quam (α) debet habere, sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solum autem illum actum a rectitudine declinare non contingit, cujus regula est ipsa virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi recte lignum incidere. Sed si rectitudo incisionis sit ab alia (β) regula, contingit incisionem et rectam et non rectam esse. Sola autem divina voluntas est (γ) regula sui actus; quia non ordinatur ad superiorem finem. Omnis autem voluntas cujuslibet creaturæ rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a divina voluntate, ad quam pertinet ultimus finis; sicut (δ) quælibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola divina voluntate peccatum esse non potest; in qualibet autem voluntate creaturæ, peccatum potest esse, secundum conditionem suæ naturæ. » — Hæc ille.

Idem ponit, 2. *Sentent.*, dist. 23, q. 1, art. 1, ubi sic ait : « Nulli creaturæ communicatum est, nec communicabile fuit, quod peccare non posset per conditionem suæ naturæ. Cujus ratio est, quia, cum omne causatum dependeat, sicut a causa sui esse, a Deo, oportet quod, si sibi relinquatur, deficiat; quamdiu autem influentiam causæ recipit, conservetur. Sed applicatio causati ad causam suam potest esse dupliciter : vel ita quod sit in potestate causati a causa sua recedere quantum ad aliquid, vel non recedere; vel ita quod non sit in potestate ejus. Et primum pertinet ad liberum arbitrium; quia hoc est essentiale libero arbitrio, ut possit facere vel non facere. Si autem causæ suæ non adhæret, oportet quod deficiat; unde dicit Augustinus, 8. *Super Gen. ad litteram* (cap. 12) : *Homo sibi Deo præsente illuminatur, absente autem continuo tenebratur.* Et ita impossibile fuit ut, servata libertate arbitrii, alicui creaturæ conferretur ut secundum conditionem naturæ suæ peccare non posset. Est enim ibi quasi quædam contradictionis implicatio : quia, si est liberum arbitrium, oportet quod causæ suæ possit inhærere, vel non inhærere; et si non potest peccare, non potest causæ suæ non inhærere; et sic sequuntur contradictoria. Sed naturæ divinæ, quæ ex se rectitudinem habet, convenit per conditionem naturæ suæ ut deficere non possit, sicut

(α) *objectiones.* — *objectio* Pr.
(β) *solutiones.* — *solutio* Pr.

(α) *quam.* — *quem* Pr.
(β) *ab alia.* — *aliud ab ipsa* Pr.
(γ) *est.* — *et* Pr.
(δ) *sicut.* — *sed* Pr.

nec ab esse, ita nec a rectitudine bonitatis. Et quibuscumque hoc confertur, ut peccare non possint, vel ut per gratiam confirmentur in bono, hoc habent per donum gratiæ, per quod filii Dei efficiuntur, et quodammodo divinæ naturæ consortes. » — Hæc ille.

Idem ponit, *de Veritate*, q. 24, art. 7, ubi sic : « Nulla, inquit, est nec esse potest creatura, cujus liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono, ut hoc ei ex puris naturalibus conveniat, quod peccare non possit. Cujus ratio est. Nam ex defectu principiorum actionis causatur actionis defectus. Unde, si quid est in quo principia actionis nec in se deficere possint, nec ab aliquo extrinseco impediri, impossibile est illius actionem deficere ; sicut patet in motibus cœlestium corporum. Ea vero in actionibus deficere possibile est, in quibus principia agendi possunt deficere vel impediri ; sicut patet in generabilibus et corruptibilibus, quæ, ratione suæ naturæ transmutabilis (α), defectum in principiis activis patiuntur : unde et eorum actiones deficientes proveniunt ; propter quod in operibus naturæ frequenter peccatum accidit, sicut patet in partubus monstruosis. Nam nihil aliud est peccatum, sive in rebus naturalibus, sive artificialibus, sive voluntarius dicatur, quam defectus vel inordinatio propriæ actionis, cum aliquid agitur non secundum quod debitum est agi, ut patet in 2. *Physicorum* (t. c. 82). Differt autem natura rationalis prædita libero arbitrio ab omni alia natura agente. Nam quælibet alia natura ordinatur ad aliquod particulare bonum, et actiones ejus sunt determinatæ respectu illius boni. Natura vero rationalis ordinatur ad bonum simpliciter. Sicut enim verum absolute est objectum intellectus, ita etiam et bonum absolute est objectum voluntatis. Et inde est quod ad ipsum universale bonorum principium voluntas se extendit, ad quod nullus alius appetitus pertingere potest. Et propter hoc creatura rationalis non habet determinatas actiones, sed se habet sub quadam indifferentia respectu immaterialium actionum. Cum autem omnis actio ab agente proveniat sub ratione cujusdam similitudinis, sicut calidum calefacit, oportet, si aliquod agens est quod secundum suam actionem ordinetur ad aliquod particulare bonum, ad hoc quod ejus actio naturaliter (β) sit indefectibilis, quod ratio illius boni naturaliter et immobiliter insit ei ; sicut si alicui corpori inest naturaliter calor immutabilis, immutabiliter calefacit. Unde et natura rationalis, quæ ordinata est ad bonum absolute per actiones multifarias, non potest habere naturaliter actiones indeficientes a bono, nisi ei insit naturaliter et immobiliter ratio universalis et perfecti boni. Quod quidem esse non potest nisi in natura divina. Nam Deus solus est actus nullius potentiæ permixtionem recipiens, et per hoc est bonitas pura et absoluta. Quælibet vero creatura, cum in natura sua habeat permixtionem potentiæ, est bonum particulare. Quæ quidem permixtio potentiæ ei accidit propter hoc quod est ex nihilo. Et inde est quod inter naturas rationales, solus Deus habet liberum arbitrium naturaliter impeccabile, et confirmatum in bono. Creaturæ vero hoc inesse est impossibile, propter hoc quod est ex nihilo, ut Damascenus (*de Fide Orth.*, lib. 2, cap. 27) et Gregorius Nyssenus (*Catech. Or.*, c. 6. dicunt; et ex hoc quod est particulare bonum, in quo fundatur ratio mali, ut dicit Dionysius, 4. cap. *de Divinis Nominibus.* » — Hæc ille. — Ex quibus potest formari triplex ratio. Prima talis est : Omne voluntarium agens, cujus virtus differt a regula suæ actionis, potest habere actum rectum et non rectum ; sed omnis creatura rationalis est hujusmodi ; igitur, etc. Secunda, sic : Omne agens, in cujus potestate est adhærere causæ suæ et non adhærere, potest in suo actu a rectitudine declinare et defectuosum actum elicere ; sed omnis creatura rationalis est hujusmodi ; igitur, etc. Tertia, talis : Omne agens, cujus actionis principia deficere possunt vel impediri, potest causare actionem defectuosam et peccatum ; sed omnis creatura rationalis naturæ suæ derelicta est hujusmodi ; igitur. Major patet; et minor probatur : Quia quælibet natura rationalis potest habere actum respectu universalis boni, non autem habet in se rationem universalis boni ; ergo potest deficere et impediri in suis actibus quibus appetit bonum.

Et in hoc primus articulus, causa brevitatis, terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

I. Argumenta Durandi. — Quantum ad secundum articulum, ponendæ sunt objectiones. Et quidem contra præmissa arguit Durandus (dist. 23, q. 1).

Primo sic. Aut tu loqueris absolute de creatura, an possit fieri impeccabilis per naturam, vel stricte de creatura intellectuali, quæ est liberi arbitrii. Si primo modo, certum est quod Deus potest facere, et fecit multas creaturas impeccabiles per naturam, scilicet omnes creaturas irrationales : quia liberum arbitrium est quo peccatur et recte vivitur, sicut nunc loquimur de peccato ; sed creaturæ irrationales carent libero arbitrio ; ergo peccare non possunt, sicut nec recte vivere rectitudine meriti. Si secundo modo, sic esset videndum per quid competit creaturæ posse peccare. Et utrum illud insit necessario omni creaturæ, vel utrum oppositum possit ei inesse

(α) *transmutabilis.* — *transmutabilitatis* Pr.
(β) *naturaliter.* — *natura* Pr.

per naturam. Primum autem istorum dicit se alibi declarasse, et ostendisse quod impossibile est peccatum esse in voluntate, nisi præcedente aliquo defectu in ratione, sive ille defectus sit error, vel nescientia, vel inconsideratio. Ac per hoc patet quod, si potest communicari creaturæ, quod ex suis essentialibus semper actu et sine errore consideret omnes circumstantias ex quibus aliquid potest judicari eligibile vel fugibile, vel etiam si hoc actu consideret quandocumque occurrit aliquid eligendum vel fugiendum, quod talis creatura esset impeccabilis per naturam; si vero non, non (α). Dicendum ergo quod eligibilia et circumstantiæ eligibilium, aut deducuntur ex principiis legis naturæ, aut deducuntur ex principiis et dictamine legis supernaturalis, puta fidei vel disciplinæ. Si primo modo, sic dicendum est quod Deus potuit facere et forte fecit creaturam impeccabilem per naturam. Quod sic probatur. Quia majoris ambitus sunt ea quæ deducuntur ex primis principiis speculabilibus, quam ea quæ deducuntur ex principiis practicis; quia plura sunt cognoscibilia a creatura quam agibilia per illam. Sed Deus potest facere et forte fecit creaturam quæ actu cognoscit omnia speculabilia naturalia et omnes habitudines eorum naturales, vel saltem, dum cognoscit actu aliquod ens naturale, videt in eo omnes habitudines et circumstantias. Hoc enim ponitur de angelis, qui non per discursum, sed intuitive vident in natura rei quæcumque ei attribuuntur naturaliter vel ab ea removentur. Ergo similiter potest communicari alicui creaturæ, vel jam communicatum est quod actu et sine errore consideret omnia agibilia ab ipsa, vel saltem dum occurrit aliquid eligendum, in actu et sine defectu videret omnes circumstantias, secundum quas illud est eligibile vel non eligibile; quo inexsistente, peccare non potest.

Secundo sic. Sicut est gradus in corporalibus, ita et in spiritualibus. Sed est aliquod corpus, quod ex gradu suæ naturæ habet non solum quod sit perfectum in se, sed etiam in operatione actuali quoad omnia alia quæ sunt vel esse possunt, sic quod statim, dum essent, actioni ipsius subjicerentur, ut patet de sole, vel saltem de corpore cœlesti. Ergo similiter in creaturis spiritualibus est dare aliquam, quæ non solum est perfecta in se, sed in propria operatione respectu omnium aliorum quæ sunt vel esse possunt, sic quod statim ut essent, actioni illius subjicerentur. Operatio autem substantiæ spiritualis est intelligere. Igitur, etc. His autem stantibus, non potest peccare. Igitur possibile est dare creaturam quæ per naturam sit impeccabilis quoad legem naturalem.

II. Argumenta aliorum. — Ad idem arguitur ab aliis (apud Durandum, ibidem).

(α) *si vero non, non.* — *et si non* Pr.

Primo sic. Illud quod non arguit infinitam perfectionem, est communicabile creaturæ. Sed esse impeccabile per naturam, non arguit infinitam perfectionem. Igitur. Major nota est. Sed minor probatur per argumentum factum in principio quæstionis.

Secundo sic. Lumen gloriæ non excedit in infinitum lumen naturale, cum utrumque sit finitum et creatum. Poterit ergo creari angelus, cujus lumen naturale æquabitur in essentia et virtute lumini gloriæ alterius; et sic ex naturalibus videbit Deum per essentiam, sicut nunc vident beati per gloriam : et eodem modo erit impeccabilis.

Tertio. Sicut se habet visus corporalis ad omnia visibilia, sic se habet intellectus ad omnia intelligibilia. Sed Deus posset facere visum corporalem tantæ efficaciæ, quod videret omnia visibilia absque exteriori lumine superaddito. Ergo similiter posset facere intellectum tantæ efficaciæ, quod videret vel intelligeret omne intelligibile absque lumine gloriæ superaddito; et sic idem quod prius.

III. Argumentum Aureoli. — Aureolus (dist. 23) arguit contra quoddam tactum in tertia probatione, scilicet quod ideo nulla voluntas creata sit impeccabilis, quia est ex nihilo. Contra hoc arguit : quia, secundum te, creatura ex gratia potest esse impeccabilis; et tamen etiam (α) gratia est de nihilo.

IV. Aliud argumentum. — Item potest argui. Quia Deus posset creare unam intelligentiam, quæ esset essentialiter visio Dei et dilectio et fruitio sine aliquo accidente sibi superaddito. Sed talis intelligentia esset naturaliter impeccabilis. Igitur, etc. Major patet. — Tum quia non implicat contradictionem. — Tum quia philosophi posuerunt quod quælibet intelligentia est visio vel cognitio suimet; ergo possibile est intelligentiam esse cognitionem alterius a se; nec apparet quare non ita respectu objecti quod est Deus quam alterius. — Tum quia hoc tenent multi, sicut Adam, 1. *Sentent.* Minor probatur : quia implicat aliquem esse beatum et peccare; vel clare videre Deum et peccare.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

I. Ad argumenta Durandi. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et quidem,

Ad duo prima dicitur quod efficaciter concludunt

(α) *etiam.* — *ex* Pr.

verum, sed non contra nos. Nam totum illud quod concluditur, concedit sanctus Thomas, *de Malo,* q. 16, art. 3, ubi sic : « In nullo quod ad ordinem naturæ pertineat, potuit malum angeli consistere. Malum enim non invenitur in his quæ sunt semper in actu, sed solum in his in quibus potentia potest separari ab actu, ut dicitur, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 19). Angeli autem omnes sic conditi sunt, ut quidquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum statim a principio habuerunt; tamen erant in potentia ad supernaturalia bona, quæ per Dei gratiam consequi poterant. Unde relinquitur quod peccatum diaboli non fuit in aliquo quod pertinet ad ordinem naturalem, sed secundum aliquid supernaturale. » — Hæc ille. — Item, art. 2, sic dicit : « Appetitus nihil aliud est quam inclinatio quædam in appetibile; et sicut appetitus naturalis consequitur formam naturalem, ita appetitus sensitivus, vel intellectivus, vel rationalis, sequitur formam apprehensam : non enim est nisi boni apprehensi per sensum vel intellectum. Non ergo potest malum in appetitu accidere ex hoc quod discordet ab apprehensione quam sequitur, sed ex eo quod discordat ab aliqua superiori regula. Et ideo considerandum est utrum illa apprehensio quam sequitur inclinatio hujus appetitus, sit dirigibilis aliqua superiori regula, vel non. Si enim non habeat superiorem regulam qua dirigi debeat, impossibile est quod sit malum in tali appetitu. Et hoc quidem continget in duobus. Apprehensio enim bruti animalis non habet superiorem regulam qua dirigi debeat; et ideo in ejus appetitu non potest esse malum. Bonum enim est quod moveatur hujusmodi animal ad concupiscentiam vel iram secundum formam sensibilem apprehensam. Unde Dionysius dicit, 4 cap. *de Divinis nominibus,* quod bonum canis est esse furibundum. Similiter etiam intellectus divinus, quia non habet superiorem regulam qua dirigi possit, ideo in ejus appetitu vel voluntate malum esse non potest. In homine autem est duplex apprehensio superiori regula dirigenda. Nam cognitio sensitiva habet dirigi per rationem; et cognitio rationis per sapientiam seu legem divinam. Dupliciter igitur potest esse malum in appetitu hominis. Uno modo, quia apprehensio sensitiva non regulatur secundum rationem. Et secundum hoc dicit Dionysius, 4 cap. *de Divinis nominibus,* quod malum hominis est præter rationem esse. Alio modo, quia ratio humana est dirigenda secundum sapientiam et legem divinam. Et secundum hoc Ambrosius (lib. *de Paradiso*) dicit quod peccatum est transgressio legis divinæ. In substantiis autem a corpore separatis est una cognitio tantum, scilicet intellectualis, regulanda vel dirigenda secundum regulam sapientiæ divinæ. Et ideo in voluntate earum potest esse malum ex hoc quod non sequitur ordinem superioris regulæ, scilicet sapientiæ divinæ. Et per hunc modum dæmones facti sunt mali voluntate. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod mens sancti Thomæ est quod aliqua natura rationalis vel intellectualis potuit esse impeccabilis, hoc modo quod non potest transgredi legem naturalem; cum quo stat quod nulla creatura rationalis potest esse impeccabilis per naturam, habito respectu ad legem supernaturalem. Et in hoc bene dicit Durandus (dist. 23, q. 1) : « Ubicumque, inquit, potest esse error vel inconsideratio circumstantiarum rei eligibilis, ibi potest esse peccatum et defectus debitæ electionis. Sed in omni creatura potest esse error vel inconsideratio circumstantiarum rei eligibilis : circumstantiarum dico quæ sumuntur ex lege supernaturali fidei vel disciplinæ. Has enim nulla creatura potest secundum se nosce, cum dependeant ex mera Dei voluntate; sed noscuntur ex divina revelatione : et semel revelatæ non semper considerantur, quoties illud eligendum occurrit; saltem non hoc habet conditio creaturæ, immo contrarium. Nam, sicut intellectus noster, propter sui imperfectionem, discursivus est respectu intelligibilium naturalium, nec simul omnes conditiones intelligibiles (α) apprehendit; sic intellectus angelicus imperfectus est respectu supernaturalium intelligibilium, nec simul omnes conditiones eorum apprehendit. Et ideo circa talia potest habere errorem, vel nescientiam, aut inconsiderationem. Patet ergo quod nulla creatura intellectualis potest esse impeccabilis per naturam, quoad eligibilia quæ deducuntur ex principiis legis supernaturalis fidei vel disciplinæ, licet possit esse impeccabilis modo prædicto. »

II. Ad argumenta aliorum. — **Ad primum** aliorum negatur minor. Patet : quia, si esset aliqua natura rationalis vel intellectualis simpliciter impeccabilis per naturam, hoc non posset contingere, nisi quia non haberet superiorem regulam a qua dirigi deberet, sicut dictum est; et si sic, ipsa esset Deus, et infinitæ perfectionis.

Ad secundum, negatur consequentia. Cujus rationem assignat sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 23, q. 1, art. 1, in solutione quinti, ubi sic : « Quando alicui naturæ convenit aliquod accidens ex influentia superioris tantum, non potest inferior natura illud accidens per se habere, nisi efficeretur naturæ superioris; sicut si aer illuminatur actu per ignem, non potest esse quod sit de natura sua lucidus in actu, nisi fiat ignis. Dico ergo quod cum (β) confirmatio insit creaturæ rationali solum per gratiam, quæ est quoddam spirituale lumen et (γ) similitudo luminis increati, non potest esse quod aliqua

(α) *intelligibiles.* — *intelligibilis* Pr.
(β) *cum.* — Om. Pr.
(γ) *et.* — Om. Pr.

creatura ex natura sua confirmationem hanc habeat vel gratiam, nisi efficeretur divinæ naturæ; quod est omnino impossibile. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, licet lumen gloriæ non excedat in infinitum lumen naturale, non tamen sequitur quod possit creari aliquod naturale lumen æquale lumini gloriæ : quia illa duo lumina sunt diversarum specierum; sicut non valet consequentia : Homo non in infinitum excedit brutorum genus; ergo potest dari brutum æquale homini.

Sed contra solutionem sancti Thomæ arguit Durandus, dicens quod « illa maxima quam (α) assumit, scilicet quod quando aliquod accidens inest inferiori naturæ tantum ex influentia superioris, non potest inferior natura illud accidens per naturam habere, nisi efficeretur naturæ superioris, etc., illa, inquit, habet verum, si illud accidens esset unius rationis utrobique, ut patet in exemplo dato ibidem. Si autem illud accidens non sit unius rationis in eis, non oportet quod, si efficiatur connaturale naturæ inferiori, quod propter hoc ipsa efficiatur in gradu superioris naturæ; immo oppositum : quia, cum effectus æquivocus nunquam æquetur suæ causæ æquivocæ, si gratia et gloria, quæ sunt effectus Dei æquivoci, millesies fierent creaturæ connaturales (β), non propter hoc ipsa æquaretur Creatori. Et iterum non ponitur quod gratia vel gloria possint fieri connaturales alicui creaturæ, sed quod potest talis creatura fieri a Deo, quæ tantum possit per suum lumen naturale, quantum potest nunc beatus per lumen gloriæ, sicut posset creare oculum ita luminosum in se, quod (γ) videret sine exteriori lumine sicut nos videmus cum adjutorio exterioris luminis. »

Ad istud dicitur, — *primo,* quod illa maxima non solum habet veritatem ubi tale accidens est unius rationis, immo ubi est alterius; quia lumen gloriæ, sive sit unius rationis in omnibus videntibus Deum, sive in Deo et creaturis, sive alterius rationis, tamen ipsum est necessaria et sufficiens dispositio ad hoc quod divina essentia uniatur intellectui creato tanquam forma intelligibilis, et quodammodo deiformet (δ) intellectum creatum ad videndum Deum : ita quod et tenet locum virtutis activæ, in hoc quod fortificat lumen intellectus creati, et virtutis passivæ, in hoc quod disponit intellectum creatum ad hoc quod sit capax formæ divinæ per modum formæ intelligibilis, sine inhæsione tamen et dependentia. Et ideo, sicut est impossibile aliquid habere naturaliter ultimam dispositionem ad formam ignis, et propriam virtutem ignis, vel saltem virtutem inseparabilem a forma ignis, et cum hoc non habere formam substantialem ignis naturaliter sibi unitam; ita impossibile est quod alicui creaturæ sit connaturale lumen gloriæ, et quod divina essentia non sit sibi connaturalis tanquam naturaliter sibi unita per modum formæ intelligibilis. — Dicitur *secundo,* quod utique verum est quod, dato quod gratia et gloria essent alicui creaturæ connaturales, non propter hoc sequeretur quod illa creatura æquaretur Deo simpliciter. Sequeretur tamen quod illa creatura naturaliter esset Deus per participationem ultimatam; quod est impossibile. — Dicitur *tertio,* quod impossibile est quod aliquod lumen naturale creaturæ factæ vel factibili sit æque potens lumini gloriæ in quocumque gradu participato; aut quod in tantum elevet aut deiformet (α) intellectum creatum, sicut lumen gloriæ facit. — Dicitur *quarto,* quod lumen corporale potest esse connaturale alicui oculo creato; non autem lumen gloriæ alicui creaturæ. Cujus ratio est dicta : quia scilicet lumen gloriæ est dispositio ultima ad formam infinitam et increatam; non autem quodcumque lumen corporale.

Ad tertium patet, per prædicta, quod similitudo non valet. Hic tamen dicit Durandus quod, dato quod aliqua creatura posset ex suis puris naturalibus videre Deum per essentiam, non tamen ex hoc esset impeccabilis; quia etiam nec in beatis visio divina secundum se et absolute sufficit ad impeccabilitatem : quia « videntes Deum, ut dicit, non propter hoc vident omnia quæ ad eos pertinent, nisi eis revelentur ». Et ulterius dicit quod « absque visione Dei per essentiam, creatura posset esse impeccabilis, dummodo actu consideraret circumstantias omnium eligibilium ab ipsa ». Sed ista responsio multa falsa implicat, et contraria viæ sancti Thomæ. Primum est, quod possibile est creaturam clare videntem Deum, peccare et non diligere Deum super omnia. Secundum, quod possibile est creaturam clare videntem Deum per essentiam, ignorare aliqua pertinentia ad ipsam, et necessaria ad vitandum peccatum mortale vel veniale, vel ad bene faciendum moraliter (β). Et de his forte alias, Domino concedente, videbitur.

III. Ad argumentum Aureoli. — **Ad argumentum Aureoli**, dicitur quod, licet anima beata sit de nihilo tam quoad essentiam quam quoad omnia ejus accidentia, tamen gratia consummata, quæ est lumen gloriæ, est ultimata participatio divinitatis et quædam deiformatio (γ); ita quod anima per tale lumen, si sit inhærens, non solum per modum passionis cito transeuntis, ut in Paulo et Moyse in raptu, sed per modum habitus fixi, trahit animam ad Deum, qui non est ex nihilo, sed esse subsistens,

(α) *quam. — consequentia* Pr.
(β) *connaturales. — naturales* Pr.
(γ) *se.* — Ad. Pr.
(δ) *deiformet. — difformet* Pr.

(α) *deiformet. — difformet* Pr.
(β) *moraliter. — mortaliter* Pr.
(γ) *deiformatio. — difformatio* Pr.

infinitum, æternum, inannihilabile (α). Et ideo similitudo non valet, nec instantia.

IV. Ad aliud argumentum. — **Ad argumentum** ultimo loco adductum, negatur major. Et, — ad primam probationem, dicitur quod contradictionem implicat aliquid naturaliter subsistens esse visionem Dei et non esse infinitum. — Ad secundam, dicitur quod positio philosophorum (β) et Adæ implicat contradictionem. Cujus causam assignat sanctus Thomas, 1 p., q. 54, art. 1, ubi quærit: Utrum essentia angeli sit suum intelligere.

Sed pro confirmatione eorum quæ dicta sunt in solutione secundi aliorum contra objectionem et instantiam Durandi, notandum est quod sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 6 : « Ad hoc, inquit, quod intellectus Deum per essentiam videat, oportet quod divina essentia uniatur intellectui ut intelligibilis forma quodammodo. Forma autem non conjungitur perfectibili, nisi quando perfectibile habet dispositiones quibus efficitur susceptivum (γ) talis formæ; sicut corpus non unitur animæ, nisi quando in corpore sunt dispositiones convenientes ad animam suscipiendam. Unde oportet ad hoc quod intellectus uniatur essentiæ divinæ modo prædicto, quod sit in eo aliquid per modum dispositionis, præparans ipsum ad unionem prædictam. Et hoc est lumen quo intellectus perficitur ad videndum Deum per essentiam. Hæc autem dispositio non potest esse naturalis alicui intellectui creato. Ultima enim dispositio ad formam, secundum eamdem rationem recipitur in perfectibili et forma ipsa; ita quod si unum est naturale, et aliud : quia perfectibile per ultimam (δ) dispositionem ad formam contingit ipsam formam. Forma autem quæ est divina essentia, omnem facultatem et capacitatem naturalem excedit. Potentia enim et proprius ejus actus semper accipiuntur in eodem genere; unde potentia et actus dividunt quodlibet genus entis, ut patet, 3. *Physicorum* (t. c. 3); et ideo facultas sive potentia creaturæ non se extendit nisi ad formam sui generis. Et sic essentia divina, quæ est extra omne genus, excedit naturalem facultatem cujuslibet intellectus creati. Et ideo dispositio ultima, quæ est ad unionem intellectus cum tali essentia, excedit omnem facultatem naturæ. Unde non potest esse naturalis, sed supra naturam. Et ista dispositio est lumen gloriæ, de quo dicitur in Psalmo (35, v. 10): *In lumine tuo videbimus lumen,* etc. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo solutio ibidem data, secundum mentem sancti Thomæ procedit.

Ad argumenta in principio quæstionis facta, patet solutio per prædicta.

Et hæc de quæstione. Benedictus Deus. Amen.

(α) *inannihilabile.* — *inannihilante* Pr.
(β) *philosophorum.* — *Philosophi* Pr.
(γ) *susceptivum.* — *susceptibile* Pr.
(δ) *ultimam.* — *unam.* Pr.

DISTINCTIO XXIII.

QUÆSTIO I.

UTRUM IN STATU INNOCENTIÆ ADAM VIDERIT DEUM PER ESSENTIAM

CIRCA vigesimamtertiam distinctionem 2. *Sententiarum* quæritur*:* Utrum in statu innocentiæ Adam viderit Deum per essentiam.

Et videtur quod sic. Quia, secundum Augustinum, 14. *de Civitate Dei* (cap. 10), *primo homini non deerat quidquam, quod bona voluntas adipisceretur.* Sed nihil melius bona voluntas potest adipisci visione divinæ essentiæ. Ergo hoc homini in statu innocentiæ non deerat.

In oppositum arguitur. Quia dicit Joannes, in canonica sua (epist. 1) : *Deum nemo vidit unquam* (cap. 4, vers. 12). Igitur, etc.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sic hæc

Prima (α) conclusio : Quod primus homo Deum per essentiam non vidit secundum communem statum illius vitæ.

Hanc conclusionem ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 94, art. 1, ubi sic dicit : « Primus homo Deum per essentiam non vidit secundum communem statum illius vitæ, nisi forte dicatur quod vidit Deum in raptu quando *Deus immisit soporem in Adam,* ut dicitur, *Genes.* 2 (v. 21). Et hujus ratio est : quia, cum divina essentia sit propria beatitudo, hoc modo se habet intellectus videntis divinam essentiam, ad Deum, sicut se habet quilibet homo ad beatitudinem. Manifestum est autem quod nullus homo potest per voluntatem a beatitudine averti; naturaliter enim et ex necessitate homo vult beatitudinem et fugit miseriam. Unde nullus videns Deum per essentiam (β), potest voluntate (γ) averti a Deo, quod est peccare; et propter hoc omnes videntes Deum per essentiam, sic in amore Dei stabiliuntur, quod

(α) **Prima.** — Om. Pr.
(β) *per essentiam.* — Om. Pr.
(γ) *adeo.* — Ad. Pr.

in æternum peccare non possunt. Cum ergo Adam peccaverit, manifestum est quod Deum per essentiam non videbat. » — Hæc ille.

Item, *de Veritate,* q. 18, art. 1, sic dicit : « Quidam dixerunt quod Deum per essentiam videre contingit non solum in patria, sed etiam in via; quamvis non ita perfecte in via, sicut in patria. Et secundum hoc homo in statu innocentiæ mediam habuit visionem inter visionem beatorum, et hominis visionem post peccatum; quia minus perfecte vidit quam beati, perfectius vero vidit quam homo post peccatum. — Sed istud dictum, est contrarium Scripturæ testimoniis, quæ concorditer in divina visione beatitudinem ponunt ultimam hominis. Unde ex hoc ipso quod aliquis Deum per essentiam videt, beatus est. Et sic nullus adhuc in via ad beatitudinem exsistens, Deum per essentiam videre potuit; nec etiam ipse Adam in statu innocentiæ, ut communis opinio tenet. Cujus etiam veritas ratione ostendi potest. Cujuslibet enim naturæ convenit aliquod ultimum assignare, in quo ejus ultima perfectio consistit. Hominis autem, inquantum homo est, perfectio non consistit, nisi in actu intellectus, ex quo habet quod homo sit. In operatione autem intellectus possunt differentes gradus distingui dupliciter. Uno modo, ex diversitate intelligibilium. Quanto enim objectum intelligibile perfectius est, tanto excellentior est ejus intelligentia. Unde, ut dicitur, 10. *Ethicorum* (cap. 7 et 8), perfectissima operatio intellectus est operatio intellectus bene dispositi ad optimum intelligibile; sicut pulcherrima visio corporalis est visus bene dispositi ad pulcherrimum sub visu. Alio modo in operatione intellectus accipiuntur gradus ex modo intelligendi. Possibile est enim (α) unum et idem intelligibile diversimode a diversis intelligi, ab uno perfectius, et ab alio minus perfecte. Non est autem possibile ut ultimus terminus perfectionis humanæ accipiatur secundum aliquem modum intelligendi, quia in istis modis intelligendi possunt considerari infiniti gradus, quorum unus alio perfectius intelligit. Nec est aliquis ita perfecte intelligens, quo non possit cogitari alium perfectius intelligere, nisi Deus qui infinita limpiditate omnia intelligit. Unde oportet quod ultimus terminus humanæ perfectionis sit in intelligendo aliquod perfectissimum intelligibile, quod est essentia divina. In hoc igitur unaquæque tota rationalis creatura beata est, quod essentiam Dei videt, non ex hoc quod ita limpide vel plus vel minus eam videt. Non ergo visio viatoris a visione beati distinguitur per hoc quod est perfectius et minus perfecte videre, sed per hoc quod est videre et non videre. Et ideo cum Adam adhuc fuerit in via ad beatitudinem, Deum per essentiam non vidit. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari duplex ratio pro conclusione. Prima talis est : Nullus potens peccare, Deum per essentiam videt, ex conditione status; Adam in primo statu erat potens peccare; igitur in illo statu, ex conditione status, non videbat Deum per essentiam. Secunda talis est : Nullus viator nondum beatus Deum per essentiam videt; sed Adam in primo statu, ex conditione status, erat viator et nondum beatus; igitur non competebat ei, ex tali statu, Deum per essentiam videre.

Secunda conclusio est quod Adam in primo statu videbat seu cognoscebat Deum quadam altiori cognitione, quam aliquis purus viator post peccatum communiter videat.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., ubi supra (q. 94, art. 1). Unde, post verba superius allegata, sic subdit : « Cognoscebat tamen Deum quadam altiori cognitione quam nunc cognoscamus. Et sic quodammodo ejus cognitio media erat, inter cognitionem præsentis status, et cognitionem patriæ qua Deus per essentiam videtur. Ad cujus evidentiam, considerandum est quod visio Dei per essentiam dividitur contra visionem Dei per creaturam. Quanto autem aliqua creatura est altior et Deo similior, tanto per eam Deus clarius videtur; sicut homo expressius videtur per speculum in quo clarius ejus imago resultat. Et sic patet quod multo eminentius videtur Deus per intelligibiles effectus, quam per sensibiles et corporeos. A consideratione autem plena et lucida intelligibilium effectuum impeditur homo, in statu præsenti, per hoc quod distrahitur a sensibilibus et circa ea occupatur. Sed, sicut dicitur, *Eccles.* 7 (v. 30) : *Deus fecit hominem rectum.* Hæc autem fuit rectitudo hominis divinitus instituti, ut inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde primus homo non impediebatur per res exteriores a clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos (α) scilicet ex irradiatione primæ veritatis percipiebat, sive (β) naturali cognitione, sive gratuita. Unde Augustinus dicit, 11. *Super Gen. ad litteram* (cap. 33), quod *fortassis Deus primis hominibus antea loquebatur, sicut cum angelis loquitur ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum, etsi non tanta participatione divinæ essentiæ, quantam* (γ) *capiunt angeli.* Sic igitur per hujusmodi effectus intelligibiles Dei, Deum clarius cognoscebat quam modo cognoscimus. » — Hæc ille.

Item, *de Veritate,* ubi supra (q. 18, art. 1), in solutione primi, sic dicit : « In aliqua visione triplex medium est considerare : unum est medium sub quo videtur; aliud, quo videtur, quod est species rei

(α) *est enim.* — *enim est* Pr.

(α) *quos.* — *quam* Pr.
(β) *sive.* — *sine* Pr.
(γ) *quantam.* — *quanta* Pr.

visæ; aliud, a quo accipitur cognitio rei visæ : sicut in visione corporali, medium sub quo videtur, est lumen quo aliquid fit actu visibile, et visus perficitur ad videndum; medium autem quo videtur, est ipsa species rei visibilis in oculo exsistens, quæ, sicut forma videntis inquantum est videns, principium est visivæ operationis; medium autem a quo accipitur, est sicut speculum a quo interdum species alicujus visibilis, puta lapidis, fit in oculo, non immediate ab ipso lapide. Et hæc tria in visione intellectuali inveniuntur, ut lumini corporali correspondeat lumen intellectus agentis, quasi medium sub quo intellectus videt; speciei vero visibili, species intelligibilis, qua intellectus possibilis fit actu intelligens; medio vero a quo accipitur visi cognitio, sicut speculo comparatur effectus a quo in cognitionem causæ devenimus, ita etiam similitudo causæ nostro intellectui non imprimitur immediate ex causa, sed ex effectu, in quo similitudo causæ resplendet; unde hujusmodi cognitio dicitur specularis, propter similitudinem quam habet ad visionem quæ fit per speculum. Homo igitur in statu post peccatum, indiget ad cognoscendum Deum, medio quod est quasi speculum in quo resultat ipsius Dei similitudo; oportet enim ut per ea quæ facta sunt, in invisibilia ejus deveniamus, ut dicitur, *Rom.* 1 (v. 20). Hoc autem medio non indigebat homo in statu innocentiæ. Indigebat autem medio quod est quasi species rei visæ; quia per aliquod spirituale lumen menti hominis influxum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis increatæ, Deum videbat. Sed hoc medio non indigebit in patria, quia ipsam Dei essentiam per seipsam videbit, non per aliquam similitudinem ejus intelligibilem vel sensibilem, cum nulla creata similitudo adeo possit perfecte Deum repræsentare, ut per eam videns ipsam Dei essentiam cognoscere aliquis possit. Indigebit autem lumine gloriæ in patria, quod erit quasi medium sub quo videtur, secundum illud Psalm. (35, v. 10) : *In lumine tuo videbimus lumen :* eo quod ipsa visio nulli creaturæ est naturalis, sed soli Deo; unde nulla creatura in eam ex sua natura pertingere potest, sed, ad eam consequendam, oportet quod illustretur lumine divinitus emisso. Secunda autem visio, quæ est per medium quod est species, est naturalis angelo, sed est supra naturam hominis; unde ad eam indiget lumine gratiæ. Tertia vero est competens naturæ hominis; et ideo ea sola sibi relinquitur post peccatum. Et ideo patet quod visio qua homo Deum in statu innocentiæ vidit, media fuit inter visionem qua nunc videmus, et visionem beatorum. Patet igitur quod homo post peccatum triplici medio indiget ad videndum Deum, scilicet : ipsa creatura, qua in divinam cognitionem ascendit; et similitudine ipsius Dei, quam ex creatura accipit; et lumine, quo perficitur ad hoc ut in Deum dirigatur, sive sit lumen naturæ, ut lumen intellectus agentis, sive gratiæ, ut lumen fidei et sapientiæ. In statu vero ante peccatum indigebat duplici medio, scilicet : medio quod est similitudo Dei; et medio quod est lumen elevans vel dirigens mentem. Beati autem uno tantum medio indigent, scilicet lumine elevante mentem. Ipse autem Deus seipsum videt absque omni medio; ipse enim met est lumen, quo seipsum videt. » — Hæc ibi.

Similia dicit, 2. *Sentent.*, dist. 23, q. 2, art. 1, ubi sic : « Sicut in littera dicitur, modus quo Adam Deum cognovit, medius fuit inter cognitionem viæ qua nunc Deum cognoscimus, et cognitionem patriæ qua Sancti eum in gloria vident. Unde, ad hujus evidentiam, videndum est quot modis Deus possit videri. Sciendum autem quod tripliciter videri potest. Uno modo, per suam essentiam. Alio modo, per effectum aliquem ejus fluentem in intellectu videntis. Tertio modo, per effectum aliquem extra intellectum videntis, in quo divina similitudo resultat. Hujus exemplum in visione corporali inspici potest. Lux enim non videtur ab oculo per aliquam similitudinem sui in ipso relictam, sed per suam essentiam oculum informans : et huic comparatur primus modus videntis Deum, qui est per essentiam; et hic quidem modus, ex conditione suæ naturæ, nulli naturæ debetur, nisi divinæ, in qua idem est sciens et scitum. Lapis autem videtur ab oculo corporali per similitudinem suam in ipso oculo relictam : et huic comparatur secundus modus, qui est per effectum relictum in intellectu videntis; et hic quidem modus videndi convenit angelo, secundum conditionem suæ naturæ : quia, ut in libro *de Causis* (prop. 8) dicitur : *Omnis intelligentia scit quod est supra se, per id quod est ei causa;* unde, cognoscens ipsum lumen naturæ suæ quod est similitudo luminis increati, Deum videt. Vultus autem hominis relucens in speculo, videtur ab oculo, non quidem per similitudinem ejus immediate in oculo relictam, sed per similitudinem ejus relucentem in speculo ex quo resultat in pupilla; et huic comparatur illa visio qua Deus videtur per effectum extra intellectum videntis : sive per effectum naturalem, sicut per cognitionem creaturarum naturali cognitione philosophi in Deum devenerunt; sive per effectum spiritualem, sicut est in visione fidei illius qui adhæret his quæ aliis revelata sunt per influentiam spiritualis luminis. Et ideo dicimur nunc in speculo videre, secundum Apostolum (1. *Cor.*, cap. 13, v. 12). Modus enim iste competit homini, secundum conditionem naturæ suæ; quia intellectus noster nec seipsum intelligere potest, nisi per speciem rerum quas apud se habet : quia per objecta venit in cognitionem actuum, et per actus in cognitionem potentiarum. Ad primum ergo modum visionis, qui soli Deo ex conditione naturæ suæ debetur, elevatur angelus, et homo, per gloriam. Unde illa est visio beatorum, quam homo in primo statu non habuit.

Ad secundum vero modum qui est naturalis ipsi angelo et supra naturam hominis, elevatur homo per gratiam, etiam post statum culpæ : sicut in viris contemplativis patet, qui (α) divinas revelationes merentur; et multo amplius fuit (β) in primo statu per gratiam originalis justitiæ. Tertius autem modus est communiter viatorum etiam post statum culpæ. Unde patet quod modus quo Adam in primo statu Deum videbat, medius erat inter utrumque. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio. Cognoscere Deum per speciem, non a phantasmatibus abstractam, sed ex irradiatione divini luminis impressam, est cognitio minor visione Dei beatifica, et major visione Dei a puro viatore, post peccatum, secundum communem cursum habita. Sed cognitio Dei quam habebat Adam in primo statu, fuit hujusmodi. Igitur, etc.

Tertia conclusio est quod Adam in statu primo, non solum cognoscebat Deum per speciem immediate a Deo impressam, immo per species a rebus creatis acceptas.

Istam ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 18, art. 2, ubi sic : « Secundum Boetium, libro *de Consolatione*, natura a perfectis principium sumit. Quod etiam in operibus divinis considerari potest. In quolibet enim opere, ea quæ prima sunt, perfectionem habent. Unde, cum in statu innocentiæ, constitueretur Adam, ab ipso Deo, ut totius generis humani principium, non solum a quo natura propagaretur in posteros, sed etiam quo (γ) in alios originalem justitiam transfunderet, oportet ponere hominem in statu innocentiæ duplicem perfectionem habuisse : unam quidem, naturalem; aliam autem, gratis a Deo concessam, supra debitum naturalium principiorum. Secundum autem naturalem perfectionem, sibi competere non poterat ut Deum cognosceret, nisi ex creaturis. Quod sic patet. In nullo enim genere potentia passiva extendit se, nisi ad illa ad quæ extendit se potentia activa; et ideo dicit Commentator, 9. *Metaphysicæ* (comm. 11), quod non est aliqua potentia passiva in natura, cui non correspondeat potentia activa. In natura autem humana duplex potentia ad intelligendum invenitur : una, quasi passiva, quæ est intellectus possibilis; alia, quasi activa, quæ est intellectus agens. Et ideo intellectus possibilis, secundum naturalem viam, non est in potentia, nisi ad illas formas quæ per intellectum agentem intelligibiles fiunt. Hæc autem non sunt nisi formæ sensibilium rerum, quæ a phantasmatibus abstrahuntur. Nam substantiæ immateriales sunt intelligibiles per seipsas, non quia nos eas intelligibiles faciamus. Et ideo intellectus noster possibilis non potest se extendere ad aliqua intelligibilia, nisi per illas formas quas intellectus agens a phantasmatibus abstrahit. Et inde est quod nec Deum nec aliquas substantias immateriales cognoscere possumus naturaliter (α), nisi per res sensibiles. Sed ex perfectione gratiæ, hoc habebat homo in primo statu, ut Deum cognosceret per inspirationem internam ex irradiatione divinæ sapientiæ : per quem modum Deum cognoscebat, non ex visibilibus creaturis, sed ex quadam spirituali similitudine suæ menti impressa. Ita igitur in homine duplex Dei cognitio erat : una, qua cognoscebat Deum conformiter angelis, per inspirationem internam; alia, qua cognoscebat Deum conformiter nobis, per sensibiles creaturas. Differebat autem hæc ejus secunda cognitio a cognitione nostra, sicut differt inquisitio habentis habitum scientiæ, qui ex notis considerat ea quæ antea noverat, ab inquisitione addiscentis, qui ex notis ad ignota nititur pervenire. Nos autem aliter Deum notum habere non possumus, nisi ex creaturis ad ejus notitiam perveniamus. Adam vero Deum aliter sibi notum, scilicet per internam illustrationem, ex creaturis considerabat. » — Hæc ille. — Ex quibus potest formari talis ratio. Perfectio gratiæ non excludit perfectionem naturæ; sed potius quidquid constituitur ut principium proximum propagandi naturam et transferendi gratiam, debet esse utraque perfectione perfectum. Adam autem constitutus fuit in primo statu, ut principium propagandi naturam rationalem, et transferendi gratiam aliquo modo. Igitur debuit esse utraque perfectione perfectus. Tunc ultra : sed perfectio naturalis hominis, quoad intellectum, est ut cognoscat Deum ex sensibilibus creaturis; igitur hoc in statu primo habuit.

Et hæc de primo articulo.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Durandi. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra prædicta. Et quidem contra secundam conclusionem arguit Durandus (dist. 23, q. 2), probando quod Adam in statu primo non cognoverit Deum per talem speciem influxam.

Primo. Quia nulla cognitio sensitiva aut intellectiva, humana vel angelica, fit per speciem; sicut dicit se sufficienter probasse.

Secundo. Quia, si aliqua cognitio per speciem

(α) *qui.* — *quod* Pr.
(β) *fuit.* — *sint* Pr.
(γ) *quo.* — *quod* Pr.

(α) *naturaliter.* — Om. Pr.

fieret, et homo in statu innocentiæ cognovisset Deum per tales species, illa cognitio fuisset beata : quia beata visio est ex hoc quod Deus clare videtur, et non ænigmatice; sed cognitio vel visio divinæ essentiæ per speciem immediate a Deo acceptam, est clara et non ænigmatica, sed est facie ad faciem, sic enim unus videt alium; ergo, etc.

Tertio. Quia, aut talis cognitio erat intuitiva, aut abstractiva. Non intuitiva; quia tunc fuisset beatifica. Nec abstractiva; quia : vel per illam cognoscebatur Deus esse trinus et unus evidenter; aut non. Si detur secundum, tunc talis non erat altior omni cognitione Dei quæ potest haberi per creaturas; quia non apparet aliqua altior nisi illa quæ est per fidem, quæ extendit se, etiam in nobis, ad aliqua ad quæ ratio naturalis, sumpta ex creaturis, non se extendit. Si detur primum, contra hoc arguitur multipliciter (in Prol. *Sentent.*, q. 3), (α) sic. Impossibile est cognitionem abstractivam cujuscumque rei esse primam, sed necessario sequitur aliam priorem ex qua deducitur. Sed in puro viatore non potest præesse aliqua cognitio, ex qua evidens cognitio abstractiva de Deo possit deduci. Ergo impossibile est quod cognitio abstractiva de Deo communicetur viatori. Major probatur inductione et ratione. Inductione sic. Deus nihil cognoscit abstractive, puta res antequam sint, nisi cognoscendo essentiam suam intuitive; similiter et angelus primo cognoscit essentiam suam intuitive, et ex ea deducitur cognitio abstractiva aliorum; similiter experimur in nobis quod omnem cognitionem abstractivam intellectivam præcedit cognitio sensitiva; et similiter est in brutis, si habeant aliquam cognitionem abstractivam. Non autem sunt plura cognoscentia quam Deus, angelus, nos, et bruta. Quare, etc. — Dicetur forte, quod hæc inductio solum concludit illud quod est consuetum secundum cursum naturæ, sed non concludit quin aliter possit fieri divina virtute. — Sed contra hoc arguitur sic. Certum est quod Deus non intelligit nec intelligere potest abstractive alia a se, nisi cognoscendo intuitive essentiam suam per quam cognoscit alia. Angelos dimittamus, quia parum scimus de eis; et loquamur de nobis, de quibus est quæstio. Concessum est ab omnibus quod, secundum cursum naturæ, vires interiores, tam sensitivæ quam intellectivæ, non possunt exire in actum, nisi prævia (β) cognitione intuitiva alicujus sensus exterioris : quia non habent immediatum ordinem ad res exteriores, sed solum mediante cognitione sensitiva exteriore; et propter hanc mediationem omnes actus interiorum virium sunt abstractivi et non intuitivi. Ex hoc arguo sic. Si virtute divina fieret quod intellectus et aliæ vires interiores exirent in actus suos, respectu rerum exteriorum, absque ulla præsuppositione quorumcumque actuum sensuum exteriorum, tunc intellectus et vires interiores sensitivæ haberent, quoad tales actus, immediatum ordinem ad res exteriores, sicut et sensus. Sed actus sensuum exteriorum sunt intuitivi propter immediatum ordinem ad objecta sua. Ergo et actus intellectus et aliarum virium interiorum essent intuitivi et non abstractivi, propter eamdem causam. Si ergo aliqua cognitio sit abstractiva, oportet quod eam præcedat aliqua alia, quam præsupponat, vel ex qua deducatur; et sic patet quod illa inductio concludit quod sicut est in Deo, ita est in nobis; nec possibile est oppositum fieri.

Quarto principaliter sic. Prima cognitio necessario est entis in actu. Sed talis necessario est intuitiva, ut probatur. Ergo omnis alia cognitio supponit intuitivam et ex ea deducitur. Major patet : quia non ens non potest cognosci, nisi per ens; nec ens in potentia, nisi per ens in actu, ut habetur, 9. *Metaphysicæ;* ergo prima cognitio ex qua omnis alia dependet, cognitio est entis in actu. Minor probatur. Quia illa cognitio est intuitiva, quæ fertur immediate in rem, ut sibi præsentem secundum ejus actualem exsistentiam : quod patet ex ratione cognitionis intuitivæ prius posita. Sed prima cognitio, quæ est entis in actu, ut præcogniti, fertur in ens actu secundum ejus actualem exsistentiam, cum hoc sit formaliter ut ratio sui objecti; et fertur immediate in ipsum : quia non mediante alia cognitione, cum illa sit prima; nec mediante aliquo cognito, cum illud sit primum. Ergo talis cognitio est intuitiva, quam supponit omnis alia cognitio. Tunc ultra : sed in puro viatore non potest præcedere aliqua cognitio, ex qua deducatur talis abstractiva, quam tu ponis. Quia illa cognitio : vel esset ejusdem cogniti, scilicet Dei; aut alterius. Non alterius : quia illud esset creatum; ex (α) nullo autem creato præcognito potest deduci talis cognitio Dei, per quam certitudinaliter et expresse cognoscatur Deus esse trinus et unus. Nec potest esse ejusdem cogniti, scilicet Dei; quia vel (β) esset abstractiva, vel intuitiva. Si abstractiva, adhuc ipsam præcederet alia quædam, de qua quæreretur, ut prius, et esset processus in infinitum. Relinquitur ergo quod illa esset intuitiva. Sed non potest communicari viatori, cum sit beatifica. Ergo nec abstractiva.

Quinto sic. Si talis cognitio abstractiva esset possibilis viatori, aut essentia divina secundum se et immediate præsentaretur intellectui, aut mediante aliquo alio. Si primo modo, tunc esset cognitio intuitiva, sicut visio coloris in pariete; et talis non potest communicari viatori. Si secundo modo, aut illud esset medium cognitum, aut ratio cognoscendi, sicut quidam ponunt de specie. Non medium cognitum; quia nihil creatum potest per modum objecti cogniti

(α) *Primo.* — Ad. Pr.
(β) *prævia.* — *prima* Pr.

(α) *nihilo.* — Ad. Pr.
(β) *si.* — Ad. Pr.

ducere in tam perfectam cognitionem Dei, quod expresse cognoscatur esse trinus et unus. Si autem illud medium sit solum ratio cognoscendi, ut species, tale medium non faceret cognitionem abstractivam, sed intuitivam; quia quandocumque aliqua res est præsens secundum se realiter potentiæ cognitivæ, et præsentatur ei in ratione objecti cognoscibilis per solam speciem, illa cognitio est intuitiva : quia potentia fertur in talem rem, ut sibi realiter præsentem in ratione objecti immediate cogniti, quia species non est medium cognitum, sed solum ratio cognoscendi; exemplum, de cognitione sensitiva visiva. Sed essentia divina est secundum se præsens realiter cuicumque potentiæ cognitivæ, et cuilibet rei. Si ergo ipsa præsentetur in ratione objecti cognoscibilis per solam speciem illi potentiæ quæ est capax ejus, necesse est talem cognitionem esse intuitivam.

Sexto. Quia cognitio abstractiva de Deo, aut est æque perfecta sicut intuitiva, aut perfectior, aut minus perfecta. Si sit æque perfecta, vel perfectior, tunc sicut una est beatifica, et incommunicabilis viatori, ita et alia. Si autem dicatur quod sit minus perfecta; — contra : Deus non habuit ab æterno de rebus creabilibus nisi cognitionem abstractivam : quia creaturæ non fuerunt ab æterno præsentes Deo secundum suum esse reale, eo quod ab æterno nihil erant; nunc autem habet de eis vel de aliquibus earum cognitionem intuitivam. Hæc autem non est perfectior prima; alioquin Deus profecisset in cognitione rerum, quod est impossibile. Ergo cognitio abstractiva non est minus perfecta quam intuitiva, et per consequens est beatifica, et incommunicabilis viatori, sicut intuitiva. — Hæc Durandus.

Ex quibus videtur velle quod nulla notitia abstractiva possit communicari puro viatori per speciem infusam, altior communi cognitione qua Deus cognoscitur naturaliter ex creaturis, vel per lumen commune fidei.

II. Argumenta Scoti. — Contra eamdem conclusionem arguit Scotus (apud Durandum, in Prologo *Sentent.*, q. 3) opposito modo, probando quod virtute divina possit communicari puro viatori cognitio certa, et expressa, et evidens de articulis fidei, puta quod Deus sit trinus et unus; ac, per hoc, quod talis notitia communicata fuerit Adæ in primo statu, vel saltem potuit communicari. Et arguit

Primo sic. Illa cognitio potuit communicari viatori, quæ non ponit ipsum extra terminos viæ. Sed cognitio abstractiva, quod Deus sit trinus et unus, quantumcumque sit certa, vel expressa, aut scientifica, non ponit hominem extra terminos viæ. Igitur potest communicari viatori. Major patet; quia nihil repugnat viatori, ut viator est, nisi illud quod faceret eum extra terminos viæ : omnis enim repugnantia resolvitur in contradictionem. Minor probatur : Quia sola cognitio intuitiva, quam Apostolus (1. *Cor.*, cap. 13, v. 12) vocat *a facie ad faciem*, est beatifica, et ponit hominem extra statum viæ. Sed cognitio abstractiva, quantumcumque sit expressa et perfecta, citra intuitivam, imperfectionem importat; quia habens abstractivam, adhuc desiderat intuitivam. Igitur nulla cognitio abstractiva ponit hominem extra statum viæ.

Secundo sic. Prior cognitio potest haberi sine posteriori. Sed cognitio abstractiva, quantumcumque perfecta et scientifica, est prior intuitiva, quæ sola est beatifica. Ergo potest haberi ab homine sine ea; et sic homo remanebit purus viator. Major de se patet. Minor probatur : quia cognitio intuitiva, cum respiciat rem secundum esse præsentialis exsistentiæ, se habet per additionem ad abstractivam, quæ respicit rem secundum ejus quidditatem absolute; et sic est posterior ea.

Tertio. Quia quidquid faceret essentia divina, si esset præsens intellectui sub ratione objecti naturaliter moventis, potest facere voluntas divina, dato quod divina essentia non sit illo modo præsens. Sed si essentia divina esset præsens intellectui nostro in ratione objecti naturaliter moventis, ipsa causaret cognitionem quidditatis suæ et omnium quæ sunt in ea expressam et perfectam. Igitur hoc idem potest facere voluntas divina absque prædicta præsentia. Sed illa cognitio esset abstractiva, etc. Major patet : quia voluntas divina potest supplere vicem cujuscumque causæ moventis. Minor de se patet.

Quarto. Quia Paulus qui in raptu vidit divinam essentiam, post raptum habuit memoriam de visione et de re visa, quia ipse locutus est de hoc, 2. *Corinth.*, 12. Illa autem cognitio memorativa non fuit intuitiva, sed abstractiva. Ergo ista est possibilis homini sine illa; et sic, idem quod prius.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Durandi. — Quantum ad tertium, restat prædictis objectionibus respondere. Et quidem

Ad primum Durandi, negatur antecedens. Sicut enim patet ex præcedentibus quæstionibus, tam humana quam angelica cognitio fit per species; nec suæ probationes ad oppositum valent, ut supra ostensum fuit.

Ad secundum negatur conditionalis assumpta. Et ad probationem illius, negatur minor. Omnis enim cognitio habita de Deo per quamcumque speciem, est ænigmatica; quia nulla talis repræsentat divinam essentiam perfecte. Unde beatus Thomas, 1 p., q. 12,

art. 2, sic dicit : « Ad videndum Deum requiritur aliqua similitudo Dei ex parte visivæ potentiæ, qua scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum. » Sed ex parte rei visæ, quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam (α) Dei essentiam videri dicit. « Primo quidem. Quia, sicut dicit Dionysius, 1. cap. *de Divinis nominibus*, per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo possunt superiora cognosci; sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeæ. Multo igitur minus per speciem creatam quantamcumque potest essentia Dei videri. Secundo. Quia essentia Dei est ipsum esse ipsius; quod nulli formæ creatæ competere potest. Non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo repræsentans videnti Dei essentiam. Tertio. Quia divina essentia est aliquid incircumscriptum, continens in se supereminenter quidquid potest significari et intelligi ab intellectu creato; et hoc nullo modo potest repræsentari per aliquam speciem creatam : quia omnis forma creata determinata est secundum rationem aliquam sapientiæ, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicujus hujusmodi. Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri; quod est erroneum. Dicendum est ergo, quod ad videndam Dei essentiam, requiritur aliqua similitudo ex parte visivæ potentiæ, scilicet lumen gloriæ, confortans intellectum ad videndum Deum, de quo dicitur in Psalmo (35, v. 10) : *In lumine tuo videbimus lumen.* Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quæ ipsam divinam essentiam repræsentet ut ipsa in se est. » — Hæc ille. — Cum autem dicit arguens, quod cognitio quæ est per speciem immediate acceptam, dicitur visio facie ad faciem ; — falsum est. Unde sanctus Thomas, 4. *Sententiarum*, dist. 49, q. 2, art. 1, in solutione decimisexti argumenti, sic dicit : « Creaturæ corporales non dicuntur immediate videri, nisi quando id quod est in eis conjungibile visui vel intellectui ei conjungitur. Non sunt autem conjungibiles per essentiam suam, ratione materialitatis. Et ideo tunc immediate videntur quando earum similitudo intellectui conjungitur. Sed Deus per essentiam suam est conjungibilis intellectui. Unde non immediate videretur, nisi essentia sua conjungeretur intellectui; et hæc visio immediata dicitur visio faciei. Et præterea. Similitudo rei corporalis recipitur in visu secundum eamdem rationem qua est in re, licet non secundum eumdem modum essendi; et ideo similitudo illa ducit in illam rem directe. Non autem potest hoc modo ducere aliqua similitudo intellectum nostrum (β) in Deum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod ad claram Dei visionem nullo modo ænigmaticam, non sufficit quæque species creata; et quod cognoscere Deum per talem speciem, non est cognoscere clare, nec facie ad faciem, sed in (α) ænigmate, sicut dicit Augustinus, 15. *de Trinitate* (cap. 9), et recitat sanctus Thomas, 1 p., ubi supra (q. 12, art. 2) : *Cum enim*, inquit, *dicit Apostolus : « Videmus nunc per speculum et in ænigmate, » speculi et ænigmatis nomine, quæcumque similitudines ab Apostolo significatæ* (β) *intelligi possunt, quæ accommodatæ sunt ad intelligendum Deum.*

Ad tertium dicitur quod cognitio illa quam habuit Adam in primo statu de Deo per speciem infusam, non fuit intuitiva, sed abstractiva. — Et cum quæritur : an per illam Adam cognosceret evidenter Deum esse trinum et unum? — dicitur quod non; sed hoc tenebat fide implicite vel explicite. Nec tamen ex hoc sequitur quod ejus cognitio non esset altior nostra. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 18, art. 3, sic dicit : « Adam in primo statu fidem habuit. Quod quidem apparet, si fidei objectum consideremus. Ipsa enim veritas prima, prout est non apparens, est fidei objectum. Dico autem non apparens : neque per speciem, sicut beatis apparet; neque per naturalem rationalem, sicut aliqua philosophis de Deo nota sunt, ut eum esse incorruptibilem, et alia hujusmodi. Adam autem non solum sciebat illa, de Deo, quæ naturali cognitione cognosci possunt, sed amplius; nec tamen ad videndum essentiam pervenerat. Unde constat quod de Deo fidei cognitionem habebat. Sed fides est duplex, scilicet secundum duplicem auditum, et duplicem locutionem; est enim fides ex auditu, ut dicitur, *Roman.* 10 (v. 17). Est enim quædam locutio exterior, qua Deus nobis per prædicatores loquitur; quædam interior, qua loquitur nobis per inspirationem internam. Dicitur autem ipsa interior inspiratio, locutio quædam, ad similitudinem locutionis exterioris. Sicut enim in exteriori locutione proferimus ad ipsum audientem, non ipsam rem, quam notificare cupimus, sed signum illius rei, scilicet vocem significativam; ita Deus, interius inspirando (γ), non exhibet essentiam suam ad videndum, sed aliquod suæ essentiæ signum, quod est aliqua spiritualis similitudo suæ sapientiæ. Ab utroque auditu, fides in cordibus fidelium oritur. Per auditum interiorem, in his qui primo fidem acceperunt et docuerunt, sicut in Apostolis et Prophetis; unde Psalmo (84, v. 9) : *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.* Per secundum vero auditum fides oritur in cordibus aliorum fidelium, qui per alios homines cognitionem fidei accipiunt. Adam autem primo fidem habuit, ut primo fidem edoctus a Deo. Ideo per internam locutionem fidem adhibere debuit. » — Hæc ille. — Simile dicit, 2ª 2æ, q. 5, art. 1.

(α) *creatam.* — *tantam* Pr.
(β) *intellectum nostrum.* — *intellectus nostri* Pr.

(α) *in.* — Om. Pr.
(β) *significatæ.* — *signatæ* Pr.
(γ) *inspirando.* — *inspiciendo* Pr.

Ad omnia vero alia quæ adducit, non necessario oportet respondere; quia non procedunt contra nos, sed contra Scotum, qui ponit talem notitiam abstractivam possibilem communicari viatori, qua evidenter cognosceretur Deus esse trinus et unus. Sanctus Thomas vero hoc non ponit. Verum, quia argumenta illa non solum procedunt contra ponentes notitiam abstractivam evidentem, immo contra ponentes obscuram et ænigmaticam; ideo, inquantum possunt lædere opinionem sancti Thomæ, dicendum est ad illas. Unde ad illud quod adducitur in tertio argumento, scilicet quod omnis notitia abstractiva alicujus objecti præsupponit aliquam intuitivam priorem (α) ex qua deducatur; — respondendum est (β) per interemptionem (γ). Illa enim major falsa est. Nec valet probatio per inductionem; nec per rationem. Et quidem, ad inductionem, dicitur, — primo, quod illa inductio falsum assumit ex parte Dei, scilicet quod in Deo sit duplex cognitio, quarum una deducatur ex alia. In Deo siquidem non est nisi unica cognitio, quæ tamen habet pro primario objecto essentiam divinam, et pro objecto secundario creaturas; et ita arguens non probat majorem assumptam, veritatem habere in Deo, sed solum quod Deus prius, secundum nostrum modum intelligendi, intelligit essentiam suam intuitive quam creaturas abstractive. Hoc tamen non est ex aliquo essentiali ordine abstractivæ ad intuitivam; sed hoc accidit ex eo : quia per eamdem intelligibilem formam intelligit principale objectum et secundarium; et ideo prius intelligit primum quam secundarium. Si autem per diversas species intelligibiles intelligeret illa duo objecta, tunc non oporteret esse ibi talem ordinem, quod cognitio creaturarum ullo modo dependeret a cognitione divinæ essentiæ. — Dicitur secundo, quod illud quod adducit de angelo, expresse falsum est; quia cognitio qua angelus cognoscit alia a se, non deducitur causaliter a notitia intuitiva qua seipsum cognoscit : quia per aliud intelligit se, et per aliud alia a se, scilicet per species influxas et concreatas; nec ullo modo intuitiva sui causat abstractivam cognitionem quam habet angelus de aliis a se. Item, falsum est quod angelus non cognoscat alia a se intuitive, sed tantum abstractive; nec solum est falsum, immo erroneum : quia tunc nec esset beatificabilis, nec damnabilis. — Dicitur tertio, quod causa cur in nobis omnem abstractivam præcedit intuitiva, est quia nos intelligimus per species a phantasmatibus abstractas. Sed, si intelligeremus per species a Deo influxas, tunc non oporteret quod abstractiva causaretur in nobis ab intuitiva mediate vel immediate. Et istud apparet in anima separata, quæ cognoscit per species influxas

(α) *priorem.* — *prior est* Pr.
(β) *quod.* — Ad. Pr.
(γ) *interemptionem.* — *interpretationem* Pr.

seipsam et alias animas et angelos, saltem dæmones, et multa alia, sicut ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 89, art. 1 et 2, et 4. *Sententiarum*, dist. 50, q. 1, art. 1. — Dicitur quarto, quod probatio majoris negatæ per rationem, non valet. Tum, quia illud quod adducit de cognitione Dei, solutum est. Tum secundo, quia illud quod false assumit de angelis, probari non potest. Tum tertio, quia illius quod dicitur de nobis, scilicet quod sensus interiores et intellectus secundum cursum consuetum non possunt exire in actum, nisi (α) præsupposita sensatione exteriori, causa est, non illa quam arguens assignat, scilicet quod cognitio abstractiva essentialiter inquantum hujusmodi, præsupponat intuitivam sicut causam sui; sed causa hujus est, quia, secundum communem cursum, intellectus et vires sensitivæ interiores non acquirunt actum primum, scilicet speciem sensibilem, aut intelligibilem, nisi ministerio virium sensitivarum exteriorum. Hujusmodi autem oppositum factum fuit in angelis et in Adam; et posset fieri in quolibet nostrum, virtute divina. Et sic de per accidens est, quod intellectio abstractiva præsupponat sensationem intuitivam. — Dicitur quinto, quod causa quare sensus exteriores sunt intuitivi, sensus autem interiores et ipse intellectus sunt abstractivi, non est illa quam assignat arguens, scilicet quia sensus exteriores habent immediatum ordinem ad res extra, non autem sensus interiores, nec intellectus, loquendo de immediatione ordinis potentiæ ad objectum, de qua procedit argumentum, scilicet quod ideo potentia dicatur intuitiva, quia cognitio ejus immediate causatur ab objecto sine specie media, aut quia talis cognitio non sequitur aliam cognitionem primam a qua causetur; — sed causa vera est, quia intellectus et vires sensitivæ interiores, pro statu isto, non directe et immediate cognoscunt singulare sensibile, et materiale extrinsecum, inquantum hujusmodi, quoad suum exsistere et alias conditiones individuales, sed feruntur in essentiam rei cum aliquali abstractione a conditionibus individualibus cum quibus habet esse in rerum natura. Cujus signum est, quia hujusmodi potentiæ indifferenter cognoscunt rem, sive sit exsistens, sive non exsistens, præsens aut absens. Et ideo per talem cognitionem non potest per certitudinem judicari de objecto, utrum sit vel non sit, utrum sit præsens vel absens, nec de aliis conditionibus contingentibus objecti. Talia autem possunt certitudinaliter judicari per sensum exteriorem. Cujus causa est, quia species qua sensus exterior fit in actu, repræsentat hujusmodi conditiones particulares objecti; non autem species objecti quæ est in intellectu humano aut sensu interiori, certitudinaliter. Si autem species recepta in viribus interioribus sensitivis aut intellectivis, infallibiliter repræsenta-

(α) *nisi.* — *in* Pr.

ret exsistentiam et non exsistentiam, præsentiam aut distantiam objecti, sicut contingit in speciebus concreatis angelo, tunc, sicut angelus intuitive intelligit objecta exteriora, et habet immediatum ordinem ad illa, sic similiter esset de intellectu humano, et de viribus sensitivis interioribus. Item, aliud falsum assumit, scilicet quod sensus interiores aut intellectus nullo modo sint intuitivi, sed tantum abstractivi. Cujus falsitas patet : quia intellectus potest intueri actum suum, et seipsum, et essentiam animæ. Ipsa etiam phantasia intuetur idola et phantasmata sua, quidquid sit de rebus sensibilibus exterioribus. Unde, secundum Gregorium et multos alios, omnis cognitio abstractiva respectu unius objecti, est intuitiva respectu alterius; sicut memoratio, vel phantasiatio, qua recolo aliquod præteritum, vel absens, est abstractiva respectu illius objecti exterioris, et est intuitiva respectu alicujus speciei vel phantasmatis repræsentantis illud objectum exterius. Erroneum etiam est dicere quod intellectus humanus nullam rem exteriorem possit intueri. — Dico sexto, quod vera causa distinctionis notitiæ intuitivæ ab abstractiva, si talis distinctio admitti debeat, est ista : quia notitia intuitiva habet immediatum ordinem ad objectum in ratione termini, hoc est, quia cognitio intuitiva immediate terminatur ad objectum, et ad individuales conditiones objecti necessarias aut contingentes, sive causetur ab objecto immediate, sive non. Cognitio autem illa dicitur abstractiva, quæ non immediate terminatur ad objectum, quantum ad tales individuales conditiones, ita quod ex natura hujus notitiæ non est quod per illam talia certitudinaliter possint deprehendi, sed talis notitia solum terminatur ad nudam quidditatem objecti, aut ad quidditatem sub conditionibus præsentibus, aut præteritis, aut confictis per ipsum cognoscentem, sicut patet de phantasia.

Ubi sciendum est quod ipse Durandus, 1. *Sentent.*, q. 3 Prologi, sic dicit : « Ponentes dictam opinionem, scilicet Scotistæ, distinguunt duplicem cognitionem, scilicet intuitivam et abstractivam. Vocant autem cognitionem intuitivam, illam quæ immediate tendit ad rem sibi præsentem objective secundum ejus actualem exsistentiam; sicut cum video colorem exsistentem in pariete, vel rosam quam in manu teneo. Abstractivam autem vocant omnem cognitionem quæ habetur de re non sic realiter præsente in ratione objecti immediate cogniti. Unde, secundum istos, cognitio abstractiva dicitur non solum per abstractionem quidditatis (α) ab esse et non esse, sicut est illa cognitio per quam cognoscitur de aliqua re, puta de rosa, quid sit, non considerando an sit vel non sit. Sed etiam dicitur abstractiva illa cognitio, per quam cognoscitur de re quod sit in rerum natura; dum tamen ipsa, ut sic, non sit præsens in ratione objecti immediate cogniti. Verbi gratia : si eclipsis lunæ sit in rerum natura, et astrologus exsistens in domo sciat lunam tunc actualiter eclipsari, quia scit adesse tempus et horam interpositionis terræ inter solem et lunam, dum tamen non videat eclipsim in se, dicitur habere de eclipsi notitiam abstractivam, et non intuitivam; et eodem modo philosophus, sciens demonstrative Deum esse, habet de Deo cognitionem abstractivam, non per abstractionem quidditatis ab esse, sed quia cognitio ejus non tendit immediate in Deum ut sibi realiter præsentem, sed solum cognoscit ipsum esse ex effectibus. Unde omnis cognitio cujuscumque rei, quæ non est de ejus actuali exsistentia immediate ut præsente cognoscenti, est abstractiva, et non intuitiva. » — Hæc Durandus. — Et quidem bene, si intelligat præsentiam objecti ad cognoscentem in ratione immediate cogniti modo supra dicto : quia scilicet ille dicitur intueri rem aliquam, cujus cognitio immediate terminatur ad rem illam et ad ejus individuales conditiones præsentes, dato quod res illa non moveat potentiam cognitivam ad hujusmodi cognitionem; et per oppositum illa notitia dicitur vel dici potest abstractiva, quæ non terminatur immediate ad suum objectum et ad ejus individuales conditiones. Et isto modo sanctus Thomas, 1 p., q. 14, art. 9, et 1. *Sentent.*, dist. 38, q. 1, art. 4, dicit quod Deus scit scientia visionis omnia præsentia, præterita et futura : non autem possibilia, quæ non sunt, nec erunt, nec fuerunt; sed talia scit scientia simplicis intelligentiæ. Unde, sicut ipse bene dicit, ad hoc quod aliqua notitia sit intuitiva, non sufficit quod per illam cognoscatur quidditas objecti et ejus essentia, nisi ulterius per illam cognoscantur conditiones individuales cum quibus exsistit in rerum natura præsentialiter et in actu. Et ideo credo quod distinctio ista de notitia intuitiva et abstractiva æquipollet illi distinctioni antiquæ, quam ponit sanctus Thomas, et alii, de duplici notitia, scilicet quid est, et an est, vel de notitia in universali et in singulari, intelligendo per notitiam rei an est, et in singulari, notitiam per quam potest judicari vere et per certitudinem de exsistentia et præsentia objecti et de conditionibus ejus individualibus. Præsentia autem objecti in ratione motivi non dat notitiæ quod sit intuitiva, nec absentia illi opposita dat notitiæ quod sit abstractiva; sed sola præsentia vel absentia in ratione termini quoad conditiones individuales objecti cum quibus est in rerum natura actu et præsentialiter, confert notitiæ quod sit intuitiva, vel abstractiva. Potest etiam dici quod notitia abstractiva est idem quod notitia simplicis intelligentiæ, notitia vero intuitiva idem est quod notitia visionis. Tamen distinctio illa Durandi bene intellecta, in nullo juvat eum in hac parte, scilicet quod notitia abstractiva illo modo sumpta, de necessitate derivetur ab aliqua intuitiva, ut patet ex prædictis.

(α) *quidditatis.* — Om. Pr.

Ad quartum negatur major, si intelligatur universaliter vera et necessaria : quia possibile est quod prima cognitio alicujus animæ vel angeli sit cognitio alicujus futuri non exsistentis in actu; et hoc, si tali animæ in primo instanti suæ creationis infunderetur talis cognitio, et suspenderetur omnis alia cognitio respectu cujuslibet objecti alterius. Nec valet probatio : quia auctoritas Aristotelis non loquitur de ente in actu, nec de actu actualis exsistentiæ; sed de actu et actualitate essentiæ, ut puta, quia nec materia, nec compositum cognoscitur a nobis, nisi per formam, quæ quidem forma est actus, sive exsistat, sive non; et hoc, in genere essentiarum : licet quandoque sit actu, et quandoque non, in genere exsistentiarum (α). Immo intellectus noster pro statu isto in prima sui intellectione nunquam intelligit rem exsistentem in actu, inquantum hujusmodi : quia primum quod intelligit est quid confusum et universale, abstrahens ab esse et non esse. — Dicitur secundo, quod minor est falsa; quia ens in actu, secundum sententiam ipsius arguentis, potest cognosci abstractive, ut patet de eclipsi lunæ. Nec valet probatio quam adducit pro minore, scilicet quod omnis illa cognitio sit intuitiva, quæ non præsupponit aliam priorem cognitionem, nec aliud objectum præcognitum. Hoc enim non sufficit ad rationem intuitivæ. Sed est in argumento petitio principii. Vult enim probare quod omnis abstractiva causatur ex intuitiva, et hoc assumit in sibi æquipollenti, scilicet quod prima cognitio entis in actu sit intuitiva, tanquam per se notum. — Dicitur tertio, quod, concessis majore et minore, consequentia non valet. Dato enim quod prima cognitio angeli sit intuitiva, non sequitur quod omnis abstractiva sequens, sit causata ab illa intuitiva : quia non semper prioritas temporis arguit prioritatem causalitatis, potissime ubi prioritas temporis de per accidens intervenit inter illas.

Ad quintum dicitur primo, quod directe procedit contra Scotum ponentem notitiam abstractivam evidentem, respectu articulorum Trinitatis communicabilem viatori; non autem procedit directe contra sanctum Thomam qui hoc non ponit. Verumtamen, quia assumit quod omnis notitia habita per speciem immediate sumptam ab objecto, est intuitiva, — negatur dictum ejus. Et ad probationem illius, dicitur quod, ad hoc quod cognitio dicatur intuitiva, non sufficiunt illa quæ arguens ponit, scilicet quod objectum sit secundum se realiter præsens potentiæ cognitivæ, et quod repræsentetur potentiæ cognitivæ in ratione objecti. Ultra hoc enim requiritur quod repræsentetur potentiæ cognitivæ ipsum objectum, vel per essentiam objecti unitam potentiæ per modum formæ intelligibilis aut sensibilis, vel per aliquam speciem objecti perfecte repræsentantem objectum, non solum quantum ad quidditatem objecti, vel aliqua generalia prædicata affirmativa vel negativa, sed ulterius quantum ad esse vel non esse objecti, et alias conditiones individuales contingentes aut necessarias, secundum quas exsistit in rerum natura in se. Non autem est necessarium quod omnis species repræsentans divinam essentiam repræsentet eam cum omnibus istis. Et ideo non omnis cognitio Dei per speciem, est intuitiva. Quod manifeste patet : quia, ut dicit Augustinus, *de Trinitate* (lib. 9, cap. 11), et recitat sanctus Thomas, 1 p., q. 12, art. 2, quandocumque in via Deum cognoscimus, fit aliqua similitudo Dei in nobis. Et constat quod nullus viator Deum intuitive cognoscit.

Ad sextum dicitur quod cognitio abstractiva habita de Deo a viatore, est minus perfecta quam ejus intuitiva. — Et cum probatur oppositum; — dicitur primo, quod probabiliter potest dici quod Deus omnia præsentia et futura et præterita cognoscit intuitive; quia, secundum sanctum Thomam, ubi supra (q. 14, art. 9), omnia talia scit scientia visionis. Secundo, dicitur quod, posito quod Deus de talibus non habeat notitiam intuitivam, sed abstractivam tantum, tunc consequentia ibidem facta non valet : Notitia intuitiva Dei de Antichristo non est perfectior quam abstractiva; igitur ita est in nobis. Tum quia in Deo eadem notitia quandoque est intuitiva, quandoque abstractiva, sine quacumque variatione notitiæ aut ipsius potentiæ cognitivæ, sed per solam variationem aut mutationem objecti; secus est in nobis. Tum quia in Deo notitia abstractiva ad tot se extendit objecta ad quot intuitiva; secus in nobis. Tum quia perfectio vel nobilitas divinæ notitiæ non mensuratur ex parte objecti creati, quod est secundarium; sed ex parte objecti increati, quod est primarium. Secus autem est in nobis, ubi tales notitiæ habent diversa objecta principalia. Objectum autem principale divinæ cognitionis semper est idem.

Et hæc sufficiant ad objectiones ipsius Durandi pro nunc.

II. Ad argumenta Scoti. — Ad argumenta Scoti respondet Durandus (in Prol. *Sentent.*, q. 3).

Ad primum siquidem, dicit quod, « cum dicitur : Omnis illa cognitio est communicabilis viatori, etc.; — hic est duplex defectus. Primus est, quia, ad hoc quod aliqua perfectio sit communicabilis alicui, oportet quod illa perfectio sit in se possibilis : quia quod est impossibile esse, non potest alicui communicari; et ideo debet dici sic in majori propositione, quod omnis illa cognitio, quæ est secundum se possibilis, etc.; et tunc minor propositio, si directe sumatur sub majore, est falsa : quia cognitio abstractiva, qualem isti ponunt, non est secundum se possibilis. Quia, cum omnis cognitio sit alicujus cognoscentis, ista nullius est, nec esse

(α) *existentiavum.* — *existentium* Pr.

potest, nec Dei, nec creaturæ, neque pro statu viæ, nec patriæ. Et quod non sit possibilis Deo, de se clarum est : quia illa cognitio est imperfecta respectu cognitionis intuitivæ, ut ipsimet dicunt; nihil autem imperfectum potest esse in Deo. Quod etiam non sit possibilis creaturæ beatæ, ut beata est, patet per idem; quia cognitio creaturæ beatæ, ut beata est, et qua distinguitur a non beata, non est nisi cognitio beata, quæ est intuitiva, et non abstractiva. Quod autem non sit possibilis creaturæ in statu viæ, ipsis incumbit probatio, vel manifeste petunt principium. Secundus defectus est, quia homo viator duo dicit, quæ se habent sicut excedentia et excessa : quia non omnis homo est viator, immo quidam sunt comprehensores; nec omnis viator est homo, quia angeli fuerunt viatores, et adhuc Deus posset creare angelos, qui essent in statu viæ. Potest ergo aliquid repugnare homini viatori quatenus homo est, quod non repugnat quatenus viator est : sicut esse angelum repugnat homini viatori inquantum homo est, quia idem non potest esse homo et angelus; sed non repugnat ei inquantum est viator, quia angeli fuerunt, et adhuc possunt esse viatores sicut homines. Debet ergo poni in majori propositione, quod illa cognitio, quæ est possibilis secundum se, nec repugnat omni viatori, nec inquantum homo est (α), nec inquantum viator, potest ei communicari. Et tunc in minori propositione debet probari quod cognitio abstractiva sit talis quoad singula membra; quod non fit, nisi de ultimo membro. Et ideo ratio est dupliciter defectuosa. » — Hæc Durandus. — Mihi apparet quod Durandus non sufficienter probat talem abstractivam esse impossibilem, potissime creaturæ beatæ. Non videtur enim repugnare quin virtute intuitivæ qua beatus intuetur Deum, posset in ipso creari abstractiva talis qua evidenter appareret Deum esse trinum et unum, potissime divina virtute. Nec Durandus oppositum probat; sed solum quod cognitio beati et beatifica est intuitiva. Sed cum hoc stat quod beatus habeat duplicem cognitionem, unam beatificam, et aliam non beatificam. Item, talem abstractivam esse, nullam implicat contradictionem. Ideo dicitur quod, quidquid sit de possibilitate talis cognitionis, non tamen valet consequentia talis : Abstractiva est communicabilis viatori ex divina gratia; igitur fuit Adæ vel angelo communicata in statu viæ; quia non omne possibile communicari viatori, fuit eis communicatum.

Ad secundam rationem respondet Durandus negando minorem; quia, ut dicit, « cognitio intuitiva prior est quam abstractiva, » ut dicit se probasse. « Et ideo intuitiva potest haberi sine abstractiva, et non e converso. — Et cum probatur quod abstractiva sit prior, quia tendit in quidditatem rei absolutæ, intuitiva autem tendit in rem secundum esse præsentialis (α) exsistentiæ; — concedatur : quamvis abstractiva ad aliud se extendat quam ad cognitionem quidditatis, ut prius dictum fuit. Sed, illo concesso, ex hoc non sequitur quod abstractiva sit prior; nam sensitiva exterior, quæ præcedit illam abstractivam, tendit in rem secundum esse præsentialis exsistentiæ. — Quod autem additur, quod talis cognitio se habet per additionem ad abstractivam; — non est verum, sed totum econtra, sicut una cognitio potest se habere per additionem ad aliam, scilicet secundum præsuppositionem. Nec argumentum ex parte cognitorum valet : nec simpliciter; nec in proposito. Non simpliciter : quia accidentia se habent per additionem ad substantiam tanquam posteriora; et tamen (β) cognitio accidentium, tam sensitiva quam intellectiva, præcedit cognitionem substantiæ. Item, in proposito, esse actualis exsistentiæ non se habet in Deo per additionem ad quidditatem, cum sint (γ) penitus idem. Unde illa ratio nihil concludit. » — Hæc Durandus.

Mihi apparet quod ista responsio continet aliqua falsa. Primum est : quod omnis notitia abstractiva præsupponit intuitivam, ut causam sui. Hoc enim falsum est, ut prius sæpe dictum fuit. Nec valet quod dicit de præsuppositione sensationis ad intellectionem : quia, licet ita de facto sit (δ), tamen Deus alicui cæco nato posset imprimere species colorum, quibus abstractive intelligeret colores; et in tali casu abstractiva non dependeret ab aliqua intuitiva sensitiva. Secundum falsum est : quod abstractiva se habet per additionem ad intuitivam; et hoc, sive additio illa intelligatur secundum præsuppositionem, ut ipse dicit, sive intelligatur sic quod quidquid cognoscitur per intuitivam, cognoscitur per abstractivam, et ultra. In hoc enim sensu, dictum illud est falsum, et oppositum ejus est verum; et in hoc sensu loquitur Scotus. Tertio, dicitur quod instantia quam affert contra Scotum de accidentibus respectu substantiæ non est ad propositum; quia Scotus intelligit, sicut et verum est, quod objectum intuitivæ se habet ex additione ad objectum abstractivæ : hoc modo, quia includit illud, et aliqua alia. Hoc modo vero non se habent accidentia ad substantiam; vel, si sic se habent, tunc falsum dicit Durandus, quod accidentia cognosci possunt non cognita substantia explicite vel implicite. Quarto, dicitur quod instantia quam affert in proposito de indistinctione esse ab essentia in Deo, non valet; quia, licet talia non distinguantur realiter, differunt tamen ratione, in tantum quod unum illorum potest cognosci abstractive sine alio. Quinto, dicitur, ad argumentum Scoti, quod, dato quod illa notitia abstractiva

(α) *est.* — Om. Pr.

(α) *præsentialis.* — *actualis* Pr.
(β) *tamen.* — *cum* Pr.
(γ) *sint.* — *fuit* Pr.
(δ) *sit.* — Om. Pr.

de Deo esset possibilis, non tamen sequitur quod fuerit communicata primo parenti.

Ad tertium respondet Durandus, quod « ista ratio nihil concludit pro opinione Scoti, sed pro opposito, si tamen aliquid concludat. Quod sic patet, resumendo rationem Scoti : Quidquid faceret essentia divina, si esset præsens intellectui in ratione objecti naturaliter moventis, potest facere voluntas divina sine tali præsentia essentiæ. Sed si divina essentia esset præsens intellectui nostro in ratione objecti naturaliter moventis, ipsa causaret perfectam cognitionem intuitivam sui, et non abstractivam. Ergo voluntas divina sine præsentia essentiæ in ratione naturaliter moventis potest causare notitiam perfectam intuitivam, et non abstractivam ; quod est contra eos ». — Hæc Durandus, et bene in hoc.

Ad quartum dicit quod « memoria quam habuit beatus Paulus post raptum, de visione quam habuerat in raptu, et de re visa, non fuit expressa cognitio divinæ essentiæ, qualem isti ponunt, nec expressa cognitio visionis beatæ ; sed solum in quodam confuso recordabatur se Deum vidisse, sicut Nabuchodonosor (*Daniel.* 2, v. 3) recordabatur se vidisse in somno aliquid mirum et mirabile, et non recordabatur quid esset in speciali. Cujus ratio est : quia omnis cognitio memorativa fit per aliquam impressionem repræsentantem rem memoratam per modum objecti medii ; sed quidquid sit de specie in visione beata, nullus tamen unquam posuit quod essentia divina possit expresse, et quoad quidditatem, repræsentari per aliquid creatum se habens in ratione objecti medii ; et ideo illa memoria beati Pauli non potuit esse expressa cognitio Dei abstractiva, qualem isti ponunt ». — Hæc Durandus et bene ; nisi quod semper refugit ponere speciem præviam actui (α) intelligendi, vel ab eo derelictam, licet latenter eam confiteatur.

Cum autem dicit quod nullus posuit ante Scotum essentiam Dei expresse repræsentari per aliquid creatum se habens in ratione objecti cogniti, videtur falsum. Nam beatus Thomas, 1 p., q. 94, art. 1, sic dicit, in solutione tertii : « Duplex est medium : quoddam, in quo simul videtur illud quod per medium videri dicitur ; sicut homo videtur per speculum, et simul videtur cum speculo. Aliud medium est per cujus notitiam in aliud ignotum devenimus, sicut est medium demonstrationis. Et sine tali medio Deus videbatur ; non tamen sine primo medio. Non enim oportebat primum hominem in Dei cognitionem devenire per demonstrationem sumptam ab aliquo effectu, sicut nobis est necessarium ; sed simul in effectibus præcipue intelligibilibus Deum suo modo cognoscebat. » — Hæc ille. — Et si dicatur quod tale medium non erat expressa Dei similitudo, patet quod immo, secundum eum in *de Veritate*, ubi supra (q. 18, art. 3). Verumtamen dicitur quod talis species primo homini impressa, licet repræsentaret divinam essentiam expresse, quoad rationem alicujus attributi, puta sapientiæ, non tamen quoad omnium attributalium perfectionum rationem ; et ideo per talem speciem non habebatur visio propria divinæ essentiæ, aut (α) cognitio abstractiva, qualem ponit Scotus.

Ad argumentum in principio quæstionis factum, dicit sanctus Thomas, 1 p., ubi supra (q. 94, art. 1), in solutione secundi, quod « bona voluntas est voluntas ordinata. Non autem esset primi hominis ordinata voluntas, si in statu meriti vellet habere quod ei promittebatur pro præmio ». — Hæc ille.

Et hæc de quæstione. Benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XXIV.

QUÆSTIO I.

UTRUM LIBERUM ARBITRIUM SIT POTENTIA PURE PASSIVA

Circa vigesimamquartam distinctionem 2. *Sententiarum*, quæritur : Utrum liberum arbitrium sit potentia pure passiva.

Et arguitur quod sic. Quia se habere ad utrumlibet, est potentia pure passiva, ut patet per Commentatorem, 2. *Physicorum* (comm. 48). Sed liberum arbitrium, ex hoc quod liberum arbitrium, se habet ad utrumlibet. Ergo, ut sic, est potentia pure passiva.

In oppositum arguitur sic. Quia, secundum beatum Augustinum, 1. *de Libero arbitrio*, culpa est malum quod facimus ; et eadem ratio est de merito. Sed omnis actus liberi arbitrii, est meritum, vel culpa. Ergo ad omnem actum liberi arbitrii nos habemus active, tanquam ad bonum vel malum quod facimus.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : **Quod liberum arbitrium est quædam potentia animæ in nobis.**

Hanc ponit beatus Thomas, 1 p., q. 83, art. 2,

(α) *præviam actui.* — *primam actu* Pr.

(α) *aut.* — *ut* Pr.

ubi sic dicit : « Quamvis liberum arbitrium nominet quemdam actum, secundum propriam significationem vocabuli; tamen, secundum communem usum loquendi, liberum arbitrium dicimus id quod est principium hujus actus, scilicet quo homo libere judicat. Principium autem actus (α) in nobis est et potentia et habitus : dicimur enim aliquid cognoscere per scientiam, et per intellectivam potentiam. Oportet ergo quod liberum arbitrium sit potentia, vel sit habitus, vel sit potentia cum aliquo habitu. Quod autem non sit habitus, nec potentia cum habitu, manifeste apparet ex duobus. Primo quidem, quia, si est habitus, erit naturalis; hoc enim est naturale homini, quod sit liberi arbitrii. Nullus autem habitus naturalis adest nobis, ad ea quæ sunt liberi arbitrii, vel subsunt libero arbitrio : quia ad ea respectu quorum habemus habitus naturales, naturaliter inclinamur, sicut ad assentiendum primis principiis; ea autem ad quæ naturaliter inclinamur, non subsunt libero arbitrio, sicut dictum est de appetitu beatitudinis. Unde contra propriam rationem liberi arbitrii est, quod sit habitus naturalis. Contra naturalitatem autem ejus est, quod sit habitus non naturalis. Et sic relinquitur quod nullo modo sit habitus. — Secundo hoc apparet, quia habitus dicuntur secundum quos nos habemus ad passiones vel ad (6) actus bene vel male, ut dicitur, 2. *Ethicorum* (cap. 5) : nam per temperantiam nos bene habemus ad concupiscentias, per intemperantiam autem male ; per scientiam autem bene nos habemus ad actum intellectus, dum verum cognoscimus, per habitum autem contrarium male. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male. Unde impossibile est quod liberum arbitrium sit habitus. Relinquitur ergo quod sit potentia. » — Hæc ille. — Simile dicit, *de Veritate,* q. 24, art. 4; et 2. *Sentent.*, dist. 24, q. 1, art. 1.

Ex quibus potest formari talis ratio : Omne quod est in nobis naturale principium activum, indifferens ad bene et male eligendum, nominat potentiam animæ, et non actum, nec habitum. Sed liberum arbitrium est hujusmodi. Igitur, etc.

Secunda conclusio est quod liberum arbitrium est unica potentia, et non multæ.

Hanc ponit sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 24, art. 5, ubi sic : « Duplici consideratione fuerunt quidam moti, ad ponendum liberum arbitrium esse plures potentias. Una quidem, ex hoc quod videbant qer liberum arbitrium nos posse in actus omnium potentiarum ; unde ponebant liberum arbitrium esse puasi totum universale, respectu omnium potentiarum. Sed hoc esse non potest : quia sic sequeretur quod in nobis sint multa libera arbitria, propter potentiarum multitudinem ; multi enim homines sunt multa animalia. Nec ad hoc ponendum cogimur ratione prædicta : omnes enim actus diversarum potentiarum non referuntur ad liberum arbitrium, nisi mediante unico actu, qui est eligere ; secundum hoc enim libero arbitrio movemur, quod libero arbitrio moveri eligimus ; et sic de aliis actibus. Unde ex hoc non ostenditur liberum arbitrium esse plures potentias, sed esse unam potentiam, moventem sua virtute diversas potentias. Alia vero consideratione movebantur quidam ad ponendum pluralitatem potentiarum in libero arbitrio, ex hoc quod videbant in actu liberi arbitrii concurrere aliqua quæ ad diversas potentias pertinent, scilicet judicium, quod est rationis, et appetitum, qui est voluntatis ; unde dixerunt liberum arbitrium colligere in se plures potentias, per modum quo totum integrale continet suas partes. Hoc autem esse non potest. Cum enim actus qui libero arbitrio attribuitur, scilicet eligere, sit unus specialis actus, non potest a duabus potentiis immediate progredi ; sed progreditur ab una immediate, et ab altera mediate, inquantum scilicet quod est prioris potentiæ, in posteriori relinquitur. Unde restat quod liberum arbitrium sit una potentia. » — Hæc ille.

Simile ponit, 2. *Sentent.,* ubi supra (dist. 24, q. 1), art. 2, ubi sic dicit : « Liberum arbitrium quidam posuerunt esse non determinatam potentiam, sed colligere omnes vires rationalis animæ, sicut totum universale suas partes. Hoc autem non videtur conveniens. Tum quia oporteret quod, multiplicatis potentiis, liberum arbitrium multiplicaretur secundum esse ; multi enim homines sunt multa animalia, et non unum. Tum quia oporteret quod ratio liberi arbitrii in singulis potentiis salvaretur; quod non potest esse, quia actus qui libero arbitrio assignatur, non est cujuslibet potentiæ, sed alicujus determinatæ. — Et ideo alii dicunt quod liberum arbitrium colligit multas potentias, sicut totum integrale suas partes. Nec hoc videtur conveniens : quia potentiæ non possunt esse partes integrales alicujus unius, si accipiatur unum simpliciter; nisi forte dicatur unum quod est aggregatione vel ordine; liberum autem arbitrium non potest sic esse unum, sed simpliciter, cum sibi unus actus attribuatur. — Quidam autem dicunt quod liberum arbitrium colligit plures potentias, scilicet voluntatem et rationem, sicut habitus utriusque ; propter quod dicitur facultas voluntatis et rationis. Sed hoc, vel improprie dicitur, vel, si nomen habitus proprie sumatur, non potest esse immediate unus habitus duarum potentiarum : quia unus habitus ad unum actum ordinatur, qui est unius potentiæ. — Ideo aliter dicendum est. Quia aliquid dicitur colligere plura, dupliciter : uno modo, essentialiter, sicut totum colligit suas partes ; alio modo, virtualiter, sicut quando virtus

(α) *actus.* — *activum* Pr.
(6) *vel ad.* — Om. Pr.

plurium rerum in uno participatur. Secundum hoc ergo, dico quod liberum arbitrium non colligit plures potentias essentialiter, sed virtualiter, quasi una potentia determinata. Sic enim est in potentiis animæ, quod, cum omnes ab essentia animæ oriantur, quasi proprietates ab essentialibus rei, est tamen quidam ordo originis hujusmodi, ut scilicet origo unius potentiæ, originem alterius præsupponat; qua mediante, quodammodo ab essentia animæ procedat. Quod ex actibus considerari potest. Actus enim unius potentiæ, necessario actum alterius præsupponit; sicut actus appetitivæ, actum apprehensivæ. Et inde est quod, sicut virtus essentiæ animæ in potentia relinquitur, ita etiam virtus potentiæ prioris relinquitur in sequenti. Et inde est quod aliqua potentia virtutes plurium potentiarum in se colligit. Et sic est in libero arbitrio. Quod ex actu ejus patet. Eligere enim, quod actus ejus ponitur, importat discretionem et desiderium; unde eligere est alterum alteri præoptare. Hæc autem duo, sine virtute voluntatis et rationis perfici non possunt. Unde patet quod liberum arbitrium virtutem rationis et voluntatis colligit, propter quod facultas utriusque dicitur. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio. Si liberum arbitrium includeret in se multas potentias realiter distinctas, inclusione essentiali : vel hoc est per modum totius universalis; vel per modum totius integralis; vel per modum habitus ad duas potentias pertinentis. Sed nullo istorum modorum potest includere multas potentias essentialiter. Igitur, etc.

Tertia conclusio est hæc : Quod liberum arbitrium non est potentia cognitiva, sed appetitiva.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 83, art. 3, ubi sic : « Proprium liberi arbitrii est electio : ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato; quod est eligere. Et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitivæ virtutis, et aliquid ex parte appetitivæ. Ex parte quidem cognitivæ, requiritur consilium, per quod dijudicatur quid sit alteri præferendum. Ex parte autem appetitivæ, requiritur quod appetendo acceptetur id quod per consilium dijudicatur. Et ideo Aristoteles, in 6. *Ethicorum* (cap. 2), sub dubio derelinquit utrum principalius electio pertineat ad vim cognitivam, vel ad vim appetitivam; dicitur enim quod *electio vel est appetitus intellectivus, vel intellectus appetitivus*. Sed, in 3. *Ethicorum* (cap. 3), in hoc magis declinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem *desiderium consiliabile*. Et hujus ratio est : quia proprium objectum electionis est id quod est ad finem; hoc autem, inquantum hujusmodi, est ratio boni quod dicitur utile; unde, cum bonum, inquantum hujusmodi, sit objectum appetitus, sequitur quod electio sit actus appetitivæ virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia. » — Hæc ille.

Ex quo potest formari talis ratio : Omnis potentia electiva, et electionis elicitiva, est formaliter appetitiva. Sed liberum arbitrium est hujusmodi. Igitur, etc.

Quarta conclusio est quod liberum arbitrium est ipsa eadem potentia quæ dicitur voluntas, et non est potentia a voluntate realiter distincta.

Hanc ponit sanctus Thomas, ibidem (1 p., q. 83), art. 4, ubi sic : « Potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis. Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivæ se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva. Et hoc patet ex habitudine objectorum et actuum. Nam intellectus importat simplicem acceptationem alicujus rei; unde intelligi dicuntur proprie prima principia naturaliter (α), quæ sine collatione per seipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius; unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quæ ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus, velle importat simplicem appetitum alicujus rei; unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum; unde proprie est eorum quæ sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimus; ita in appetitivis se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, et propter finem appetuntur. Unde manifestum est quod, sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, id est, ad liberum arbitrium. Ostensum est autem supra, quod ejusdem potentiæ est intelligere et ratiocinari, sicut ejusdem virtutis est quiescere et moveri. Unde ejusdem potentiæ est velle et eligere. Et propter hoc, voluntas et liberum arbitrium non sunt duæ potentiæ, sed una. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Potentia volitiva finis, et electiva eorum quæ sunt ad finem, non sunt duæ potentiæ, sed una et eadem. Sed voluntas et liberum arbitrium sic se habent sicut potentia volitiva finis et electiva eorum quæ sunt ad finem. Igitur non sunt duæ potentiæ, sed una et eadem. Major patet per simile de ratione et intellectu. Minor patet ex quid nominis terminorum.

Eamdem conclusionem ponit, 2. *Sentent.*, ubi supra (dist. 24, q. 1), art. 3; et *de Veritate*, q. 24, art. 6.

(α) *principia naturaliter*. — *primi natura* Pr.

Quinta conclusio est quod liberum arbitrium, seu voluntas, non est potentia pure passiva; immo est activa et motiva.

Hanc conclusionem intendit sanctus Thomas, 1 p., q. 82, art. 4, ubi sic : « Aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis; sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem : quia bonum intellectum, est objectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. Alio modo, dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes alias animæ vires, ut dicit Anselmus in libro *de Similitudinibus* (α) (cap. 2). Cujus ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quæ respicit finem universalem, movet potentias quæ respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus quam in politicis. Cœlum enim, quod agit ad universalem conservationem generabilium et corruptibilium, movet omnia inferiora corpora, quorum unumquodque agit ad conservationem propriæ speciei, vel individui. Rex etiam, qui intendit bonum commune totius regni, movet per suum imperium singulos præpositos civitatum, qui singulis civitatibus regiminis curam impendunt. Objectum autem voluntatis est bonum et finis in communi. Quælibet autem (β) potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens; sicut visus ad cognitionem coloris, et intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animæ potentias ad suos actus, præter vires naturales vegetativæ partis, quæ nostro arbitrio non subduntur. » — Hæc ille.

Simile ponit, 1ª 2æ, q. 9, art. 1, ubi probat quod voluntas movet omnes alias potentias animæ.

In tertio vero articulo sic dicit : « Ad voluntatem pertinet movere alias animæ potentias ex ratione finis, qui est voluntatis objectum. Sed, sicut dictum est, hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem quod intellectus, per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum; et hoc modo movet seipsum. Et similiter, voluntas, per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Nulla potentia movens alias ad suos actus, est mere passiva; immo est aliqualiter activa. Sed voluntas est hujusmodi. Igitur. — Secundo sic : Omnis potentia movens seipsam ad suum actum, est activa, et non pure passiva. Sed voluntas est hujusmodi. Igitur. Major nota est. Minor probatur : quia, sicut se habet intellectus respectu conclusionum deducibilium ex principiis, ita se habet voluntas respectu eorum quæ sunt ad finem; sed intellectus actu cognoscens principia, potest se movere ad actum cognoscendi conclusiones; igitur voluntas actu appetens finem, potest se movere ad eligendum ea quæ sunt ad finem.

Et in hoc primus articulus terminatur, etc.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumentum quorumdam. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra prædicta. Et quidem, contra primam conclusionem arguunt quidam (apud Durandum, dist. 24, q. 1) sic. Liberum arbitrium dicit principium actuum liberorum. Sed nuda potentia non potest secundum se esse principium talium actuum, sed solum mediantibus quibusdam actibus. Ergo liberum arbitrium non nominat nudam potentiam, sed aliquem actum. Major supponitur. Sed minor probatur. Quia primus actus qui est liber, seu in potestate nostra, est deliberatio, vel conclusio deliberationis; alioquin actus penitus indeliberati, essent in potestate nostra; quod est falsum. Sed neuter prædictorum actuum est in potestate nostra, nisi (α) mediante aliquo actu elicito a voluntate, et alio elicito a ratione : quia deliberatio non elicitur a voluntate, cum sit actus intellectus; sed solum imperatur ab ea, mediante aliquo actu ab ea elicito. Item, omnem actum voluntatis præcedit aliquis actus rationis; ergo deliberatio et conclusio deliberationis, quæ sunt primi actus liberi, non sunt in potestate nostra, nisi mediantibus aliis actibus. Et sic videtur quod liberum arbitrium sit actus, vel potentia sub actu.

II. Argumenta Durandi. — Arguit etiam Durandus (dist. 24, q. 1), quod liberum arbitrium non nominet potentiam absolute.

Primo sic. Si liberum arbitrium nominaret aliquam potentiam absolute, omnes actus istius potentiæ essent liberi. Sed nulla est potentia, cujus omnes actus sint liberi. Igitur, etc. Major patet de se. Minor probatur, deducendo (β) in omnibus potentiis animæ. Actus enim vegetativæ potentiæ non sunt liberi arbitrii, sed sunt pure naturales. Actus etiam sensitivæ partis non sunt liberi arbitrii, quia non habet judicium de propriis actibus. Item, non omnes actus intellectus sunt liberi, saltem ille qui

(α) *Similitudinibus.* — *Similibus* Pr.
(β) *autem.* — *enim* Pr.

(α) *nisi.* — Om. Pr.
(β) *deducendo.* — *de Durando* Pr.

est respectu primorum principiorum; nec omnes actus voluntatis, saltem ille qui est respectu boni secundum ejus communem rationem. Ergo liberum arbitrium non nominat aliquam potentiam absolute. Relinquitur ergo quod nominat proprietatem potentiæ, vel potentiam sub proprietate.

Secundo sic. Quando aliqua potentia habet aliam et aliam habitudinem ad aliud et aliud objectum, secundum utrumque potest sortiri nomen proprium: sicut videmus in intellectu, quod quia habet aliam habitudinem ad principia in quæ fertur intuitive et sine discursu, et aliam ad conclusiones quas discurrendo et conferendo deducit ex primis principiis, ideo, secundum primam vocatur intellectus, secundum vero secundam habitudinem vocatur ratio. Eodem modo est circa voluntatem. Habet enim voluntas aliam habitudinem ad communem rationem boni, respectu cujus necessitatur quadam immutabilitate, et aliam respectu bonorum particularium contingentium, quibus admiscetur ratio mali et fugibilis, respectu quorum non necessitatur, sed potest hoc vel illud eligere, vel refutare; et secundum primam habitudinem vocatur proprie voluntas (α), sed secundum secundam proprietatem vel habitudinem dicitur liberum arbitrium, non sola ipsa, sed etiam intellectus respectu eorumdem. Libertas ergo nominat proprietatem voluntatis, quam habet respectu eorum ad quæ non necessitatur; et liberum arbitrium nominat voluntatem et intellectum sub hac proprietate. Et utraque dictarum habitudinum circa intellectum et voluntatem, magis debet dici proprietas naturalis quam habitus; quia habitus semper dicit aliquid additum potentiæ. Quod si quandoque dicatur habitus, et improprie, hoc quidem tolerandum est quoad primam habitudinem intellectus et voluntatis, secundum quam determinatur ad unum; sed nullo modo quoad secundam, secundum quam habet quamdam indeterminationem; semper enim habitus importat quamdam determinationem potentiæ.

§ 2. — Contra secundam, tertiam et quartam conclusiones

I. Argumenta Durandi. — Contra secundam, tertiam et quartam conclusiones, arguit Durandus (ibid., q. 3), probando quod, accipiendo libertatem pro immunitate a coactione, intellectus æque liber est respectu sui actus qui est intelligere, sicut voluntas respectu sui actus qui est velle; et sic, quod liberum arbitrium includat duas potentias per modum totius universalis, aut integralis, aut proprietatis communis.

Primo arguit sic. Actus qui est secundum inclinationem rei, non potest esse violentus vel coactus. Sed omne intelligere est secundum inclinationem intellectus, sicut velle est secundum inclinationem voluntatis. Igitur nullum intelligere, respectu intellectus, est coactum vel violentum; nec aliquod velle, respectu voluntatis. Major de se patet: quia causa prædicati est in subjecto; opponuntur enim esse secundum inclinationem rei, et esse violentum seu coactum. Minor manifesta est: quia inclinatio intellectus est ad omne intelligere; *omnes enim homines natura scire desiderant,* ut dicitur, 1. *Metaphysicæ* (cap. 1), et *intellectus est quo est omnia fieri,* ut dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 18); unde ejus naturalis inclinatio est ad omne cognoscere.

Secundo arguit sic. Omne illud quod potest cogi, habet inclinationem determinatam, et determinatum modum. Sed inclinatio intellectus ad intelligere, non est determinata, nec secundum modum determinatum. Ergo intellectus non potest cogi respectu intelligere; et sic est liber, libertate quæ est immunitas a coactione. Major patet. Quia enim lapis habet determinatam inclinationem ad locum deorsum, et secundum determinatum modum, scilicet secundum modum suæ gravitatis, ideo potest cogi, aut quia impellitur sursum, aut quia impellitur deorsum velocius quam requirat sua gravitas; sed, si lapis haberet inclinationem ad omnem locum, et ad omnem modum motus, impossibile esset quod violentaretur ad aliquem motum vel locum, quia ubicumque moveretur, et qualitercumque, æqualiter esset secundum inclinationem suam. Similiter, quia materia prima, de se est in potentia ad omnem formam, determinatur autem ad hanc vel ad illam per qualitates certas, ideo, considerando naturam materiæ primæ secundum se, omnis generatio est naturalis, et nulla violenta; sed, considerando dispositiones materiæ determinantes ipsam, inveniuntur quædam generationes violentæ. Et sic patet major, scilicet quod omne illud quod potest cogi, habet determinatam inclinationem, et secundum determinatum modum. Minor similiter manifesta est. Non enim intellectus habet aliquam determinatam inclinationem ad unum intelligere, et non ad aliud, nec secundum unum modum; sed habet inclinationem ad omne intelligere, et secundum omnem modum; quare, etc. Et sic patet quod intellectus non cogitur, nec cogi potest respectu actus intelligendi, sicut nec voluntas respectu actus volendi. Et idem est intelligendum de quacumque potentia apprehensiva vel appetitiva, respectu sui actus eliciti.

Tertio arguit quod, accipiendo libertatem prout dicit immunitatem a necessaria determinatione respectu oppositorum, quæ nihil aliud est quam facultas ad opposita, quæ sola dicitur libertas arbitrii, adhuc intellectus sit per prius et principalius liber quam voluntas. Ubi notat prius, quid est illud mediante quo habemus in potestate nostra exire in aliquem actum vel non exire, aut exire in aliquem

(α) *voluntas.* — *voluntatis* Pr.

actum vel ejus oppositum. Et dicit quod illud est, tam in Deo quam in nobis, notitia quam habemus de contingenti connexione aliquorum volibilium ad per se et necessario volibilia. Ex eo enim quod aliquod medium judicatur non necessarium ad consequendum finem quem volumus, possumus sistere a judicio concludente illud esse eligendum, et per consequens ab electione. Et per idem principium, possumus repellere omnia occurrentia quæ nata essent secundum se concludere illud esse eligendum, dum tamen sint contingentia. Quod si tale medium eligitur, libere eligitur; quia potuit non eligi, cum non sit necessarium ad finem quem volumus. Rursus, quia finis quem volumus, non potest haberi nisi per illud medium, vel aliquod aliud, ideo necessario volumus indeterminate aliquod medium, per quod finem consequamur. Et ideo, sicut in potestate nostra est sistere, vel suspendere conclusivum judicium illius vel istius medii determinate; sic in potestate nostra est, per eumdem actum, cum voluntate prædicta, movere ad inquirendum quod illorum mediorum acceptabitur ut melius, ex quo alterum illorum indeterminate est necessarium. Inquisitio fiet imperando exercitium virium inferiorum ministrantium objectum intellectui (α) et voluntati sub diversis rationibus appetibilis vel respuibilis, omnibus tamen contingenter se habentibus. Hoc supposito, arguit sic : Illa potentia est per prius et principalius libera, per cujus actum habemus prius et principalius dominium actuum nostrorum. Sed talis potentia est intellectus magis quam voluntas. Ergo intellectus prius et principalius est liber quam voluntas. Major de se patet. Minor probatur : Quia, cum per duos actus habeamus dominium cæterorum, scilicet per notitiam connexionis contingentis aliquorum volibilium ad per se et necessario volibilia (connexionis dico contingentis quantum ad quodlibet eorum determinate, sed necessariæ quantum ad aliquod indeterminate), et iterum per voluntatem qua volumus necessario alterum indeterminate, et non hoc vel illud determinate, per prius habemus tale dominium et principalius per notitiam præcedentem, quam per actum voluntatis (ϐ) sequentem, quia ex primo mensuratur (γ) secundus, et non econtra. Notitia autem illa pertinet ad intellectum. Igitur, etc.

Quarto arguit ex eodem supposito. Illa potentia per prius et principalius est libera, cujus actum habemus prius et principalius in potestate nostra. Sed talis est intellectus, et non voluntas. Igitur, etc. Major patet de se. Minor probatur : Quia primi actus, qui sunt in potestate nostra, sunt judicium conclusivum alicujus eligendi, et ipsa electio. Inter hos actus autem, prius est judicium conclusivum, quod pertinet ad intellectum, quam electio pertinens ad voluntatem. Electio autem regulatur per judicium conclusivum, et non e converso. Determinatur etiam electio necessario ad illud quod libere conclusum est : ita quod voluntas non potest in oppositum, nec respuere quod sibi propositum est, si intellectus judicaverit aliquid finaliter et completive ut eligendum; ut dicit se alias probasse. Et sic tota libertas electionis continetur in libertate judicii conclusivi. Et sic patet quod intellectus est prius liber, et principalius quam voluntas.

(α) *intellectui*. — *intellectivi* Pr.
(ϐ) *voluntatis*. — *voluntatem* Pr.
(γ) *mensuratur*. — *monstratur* Pr.

II. Argumenta quorumdam. — Ad idem arguunt quidam (apud Durandum, dist. 24, q. 3) sic

Primo. Sicut se habet cognoscens ad vivens, ita se habet liberum ad cognoscens. Sed omne cognoscens est vivens; et secundum omne illud quo cognoscit, vivit. Ergo similiter, omne liberum est cognoscens; et secundum omne illud quo est liberum, cognoscit. Sed per voluntatem non cognoscimus, sed solum per intellectum. Ergo per voluntatem non sumus liberi, sed per intellectum.

Secundo. Quia potentia quæ est magis indifferens ad opposita (α), est magis libera. Sed intellectus est magis indifferens ad opposita quam voluntas. Igitur est magis liber. Major patet : quia ratio liberi arbitrii consistit in indifferentia (ϐ), per quam possumus in aliquid, vel ejus oppositum; ergo potentia quæ magis est indifferens ad opposita, est magis libera. Minor probatur : quia potentiæ rationales sunt ad opposita, ut dicitur, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 10); sed intellectus est magis rationalis quam voluntas, cum sit rationalis per essentiam, voluntas autem solum per participationem; igitur, etc.

Tertio. Illa potentia est magis libera, quæ minus dependet ab alia. Et hoc statim probatur per illud quod dicitur, 1. *Metaphysicæ* (sum. 1, cap. 2), quod liberum est gratia sui. Sed intellectus minus dependet a voluntate, quam econtra : quia voluntas non potest exire in actum, sine actu intellectus prævio (γ); intellectus autem, ad hoc quod exeat in actum, non præexigit actum voluntatis prævium (δ). Ergo intellectus est liberior quam voluntas.

Quarto. Liberum arbitrium dicitur esse facultas rationis et voluntatis. Hoc ergo aut intelligitur de utroque per se, aut de utroque simul. Si de utroque per se, sequitur quod utrumque sit liberum arbitrium, et æqualiter; cum æqualiter pertineant ad diffinitionem. Si de utroque simul, idem sequitur, per eamdem rationem. Et sic videtur quod utraque potentia sit æqualiter libera.

(α) *opposita*. — *oppositum* Pr.
(ϐ) *indifferentia*. — *differentia* Pr.
(γ) *prævio*. — *primo* Pr.
(δ) *prævium*. — *primum* Pr.

III. Argumenta Godofridi. — Arguit ad idem etiam Godofridus, 9. *Quodlibeto*, q. 1.

Primo sic. Sicut libertas est in actu, quia egreditur a potentia libera; ita libertas est in potentia, quia egreditur a natura libera. Sed intellectus radicatur in eadem natura immateriali et libera cum voluntate. Ergo intellectus est potentia æque libera sicut voluntas. Nec potest dici quod natura det libertatem potentiæ volitivæ, scilicet libertatem formaliter : quia illam formaliter non habet natura; quia, si formaliter (α) natura habet libertatem, et ideo voluntas habet eam, eadem ratione et intellectus.

Secundo arguit. Quia anima, secundum id totum quod est ad imaginem Dei, libera est : quia, sicut (β) nihil est servitutis in Deo, quia nec quantum ad intellectum, nec quantum ad voluntatem ; ita nec in toto illo quod est ad imaginem Dei. Sed anima non minus est ad imaginem Dei secundum intellectum, quam secundum voluntatem. Igitur, etc.

Tertio arguit. Quia ponere quod voluntas habeat causaliter libertatem a forma apprehensa, male dictum est : quia forma apprehensa se habet ad voluntatem sicut objectum ad potentiam; sed nihil est dicere, quod potentia habet libertatem ab objecto. Ergo, etc. Licet enim oporteat objectum proportionari potentiæ sicut motorem mobili, et potentia libera et abstracta exigat objectum liberum et abstractum, non tamen habet ab illo libertatem.

Quarto arguit. Quia dicere quod, apprehendente intellectu fornicationem ut malam quia inordinatam, et ut bonam quia delectabilem, quod voluntas per se se determinet ad alterum eorum considerandum, est inconveniens. Quia, si voluntas non determinetur ad volendum considerare alterum ex tali consideratione bifurcata, nec ex alia superveniente consideratione, qua judicetur alteri istorum esse (γ) insistendum, tunc voluntas, quæ, quantum erat de se, a nullo erat determinata, et per consequens indeterminata, quantum est de se, antequam determinetur, se determinat; et (δ) sequitur quod indeterminatum possit se determinare ad agendum; quod est contra eos. Si autem dicant quod hoc est possibile intellectui, scilicet quod indeterminatum se determinet, sed non voluntati, quia hoc est natura sua, — est petitio principii, et assertio sine ratione.

Quinto. Quia si determinare se est reducere se in actum, tunc voluntas activat vel actuat se; quod est contra te. Si autem determinare se nihil reale dicit, tunc non oportet sollicitari de isto determinare, quia nihil reale dicit.

Sexto. Velle considerare hoc vel illud, et velle sistere in hac consideratione vel illa, est quidam actus volendi. Sed, secundum te, voluntas non potest determinare intellectum ad hanc considerationem vel illam, nisi primo sit determinata ad hoc quod velit hanc considerationem vel illam. Ergo, si voluntas determinet se ad volendum hanc vel illam determinationem, voluntas causat in se actum volendi, quo vult talem considerationem; quod est contra ponentes quod voluntas non causat in se aliquem actum volendi.

Septimo. Quia finis non dicitur actuare et determinare voluntatem, nisi secundum quod apprehenditur sub illa ratione sub qua natus est movere voluntatem ad volendum. Sed illud quod est ad finem, quando apprehenditur in ordine ad finem, se habet ad movendum voluntatem sicut finis. Ergo quod est ad finem, pro tali hora habet determinare et actuare voluntatem; nec voluntas habebit determinare se ipsam. Unde, si illud quod est ad finem, non præsentetur voluntati sub illa ratione sub qua sit sufficiens movere, oportebit ulterius procedere, secundum processum intellectus practici, quousque occurrat sub tali ratione sub qua sit sufficiens movere eam.

Octavo. Quia quod dicitur, quod voluntas non possit determinare intellectum, nisi prius seipsam determinet, falsum est. Quia voluntas nihil determinat vel agit, nisi mediante actu volendi; unde illud habet determinare, quod habet velle. Sed voluntas directe et per se non habet velle suum actum, sed directe et per se actum aliarum potentiarum, puta intelligere, et sic de aliis. Igitur voluntas non potest se determinare priusquam intellectum; immo, prius determinat intellectum, et postea ab intellectu determinatur ulterius, inquantum illæ potentiæ mutuo se movent : ita tamen quod voluntas non determinat intellectum aut phantasiam, impellendo ad suos actus, nisi prius sit determinata, non a se, sed ab intellectu judicante bonum esse (α) considerare et phantasiari hoc vel illud ; quia semper intellectus est prævius voluntati. — Si autem quæratur : cum proponitur voluntati fornicatio sub duplici ratione, puta sub ratione mali quia inordinata, et sub ratione boni quia delectabilis, unde habet voluntas determinate velle considerare delectationem, et non deordinationem? — dicendum quod hoc habet ex hoc quod intellectus judicavit determinate insistendum considerationi delectationis. — Et si ulterius quæratur : unde intellectus hoc habeat judicare? — dicendum quod hoc potest contingere ex dispositione considerantis, vel secundum naturam, vel secundum habitum corruptum, vel passionem, qui (β), cum aliquantulum immoratur in tali cogitatione, inflammato appetitu sensi-

(α) *scilicet formaliter.* — Ad. Pr.
(β) *sicut.* — Om. Pr.
(γ) *esse.* — *est* Pr.
(δ) *se determinat ; et.* — Om. Pr.

(α) *esse.* — Ad. Pr.
(β) *qui.* — *quæ* Pr.

tivo, apprehendet fornicationem convenientem; et ex negligentia, qua non se statim retrahit a tali cogitatione, potens avertere fragilitatem suam, si vellet uti ratione, juxta consilium Philosophi, 2. *Ethicorum* (cap. 9), qui dicit quod circa delectationem oportet facere et uti vice qua senes erga Helenam, scilicet non immorari tali considerationi, sed fugere. Et sic patet quod non bene assignatur libertas.

Nono. Quia liberum dicitur, quod est gratia sui, ut patet, 1. *Metaphysicæ* (sum. 1, cap. 2), et qui scit se regere, et qui est causa suæ inclinationis, ita quod non determinate et necessario inclinetur ab alio ad aliquod unum determinatum, sed sit in potestate sua se determinare ad hoc vel ad illud. Non habere autem determinationem et coarctationem ad hoc determinate vel ad illud, contingit alicui ex hoc quod est abstractum a materia, habens inclinationem per cognitionem et amorem in ens et bonum universale, et habet determinare finem, et quomodo debeat et possit se determinare in finem. Hoc autem inest alicui, secundum quod habet potentias immateriales et non coarctatas per materiam. Ideo libertas, secundum quam aliquis est dominus suorum actuum, consequitur naturam immaterialem et abstractam, et potentiam appetitivam et cognitivam in tali natura fundatas, sicut sunt intellectus et voluntas. Et ideo utraque potentia est æque libera, suo modo.

Decimo. Quia, sicut libere potest voluntas velle hoc aut illud, ita (α) intellectus potest libere judicare de hoc vel illo. Et unaquæque earum ex se formaliter est libera. Sed una movet aliam mutuo, in usu libero quo exercent actum suum libere, inquantum mutuo se movent.

Undecimo. Quia homo non habet dominium sui actus secundum alteram istarum potentiarum tantum; immo, in omni actu in quo homo secundum liberum arbitrium movet se, requiritur actus utriusque. Quod patet. Quia unicuique statim occurrit quod non est cuilibet assentiendum, et quod non debet se per consensum alicui rei applicare, nisi per deliberationem appareat utrum expediat. Ex hoc autem natus est sequi actus volendi in voluntate, quo velit inclinare vires quarum est deliberare, vel deliberationi deservire, ad deliberandum; et, terminata deliberatione, movetur voluntas ad volendum illud quod per deliberationem conclusum est melius esse. Et sic etiam voluntas indirecte movet seipsam; et est sibi causa sequentis volitionis, quia etiam per deliberationem generalem voluit se eligere illud quod inveniretur per deliberationem esse melius.

IV. Argumenta Bernardi. — Arguit etiam Bernardus de Gannato, in impugnationibus Henrici, *Quodlibet.* 14, q. 5, ubi probat quod voluntas non sit liberior quam intellectus.

Primo. Quia causa quare aliqua potentia sit libera, est quia est universalis, id est, quia habet objectum universale, quod se habet indifferenter ad contenta sub universali. Habet autem potentia universale objectum, quia est illimitata ratione materiæ, et quia est potentia essentiæ immaterialis. Et ideo prima radix libertatis est immaterialitas essentiæ; secunda, universalitas objecti; tertia, indifferentia objectorum ad particularia, vel ad multa. Constat autem quod intellectus est æqualiter potentia essentiæ immaterialis, sicut et voluntas, et est æque illimitata limitatione organi et materiæ (α), sicut voluntas; et secundo, habet objectum æque universale, quia verum et bonum convertuntur; et tertio, consimilis indifferentia invenitur veri universalis ad vera particularia, sicut boni universalis ad bona particularia. Et ideo tanta libertas est in ratione, sicut in voluntate.

Secundo. Quia, sicut intellectus necessario fertur in verum, vel apparens sibi verum; ita voluntas necessario fertur in bonum, sub ratione boni. Et sicut intellectus non necessario fertur in hoc vel illud verum, sed indifferenter potest ferri in alterum, quia potest considerare rem secundum quamlibet ejus conditionem, vel absolutam, vel comparatam, nisi sit tale verum, quod de natura sua sit evidens, ita quod ejus evidentia non pendeat nisi ex notitia terminorum, ut sunt prima principia; similiter, voluntas fertur in bonum necessario, quia, si velit aliquid, oportet quod velit sub ratione boni; tamen indifferenter potest velle hoc bonum vel illud, ratione cujus indeterminationis non est necessitata ad unum, sicut sunt potentiæ materiales. Unde illud quod tollit libertatem ab eis, ponit eam in intellectu et voluntate, scilicet indeterminatio respectu eorum in quibus invenitur ratio per se objectorum.

Tertio. Quia, si voluntas diceretur liberior intellectu, hoc videretur pro tanto, quia, licet intellectus sit indifferens quantum est de se ad considerandum hoc verum vel illud, vel hanc rem sub hac conditione vel illa, tamen intellectus non habet executionem suæ libertatis, nisi secundum imperium voluntatis. Sed hoc non impedit, propter duo. — *Primum* est, quia causa quare voluntas imperat intellectui ut consideret hoc vel illud determinate, licet sit immediate a voluntate, tamen non est ab ea nisi per judicium intellectus, qui judicat pro illa hora melius esse quod res consideretur secundum illam vel illam conditionem. Et ita intellectus, determinando voluntatem, determinat seipsum ad hoc ut consideret hoc vel illud, mediante tamen voluntate. Unde in ista determinatione est quasi agens prima-

(α) *ita.* — Om. Pr.

(α) *et.* — Ad. Pr.

rium respectu voluntatis, quæ est quasi secundarium, et immediatum. Et ideo, cum causa primaria plus influat quam secundaria, plus facit intellectus ad determinationem sui, quam voluntas. Et ideo non est dicendum minus liber quam voluntas. — *Secundum* est, quia id quod tu dicis de intellectu, dicam de voluntate. Quia, sicut voluntas est indifferens ad volendum hoc bonum vel illud, inquantum hujusmodi, vel ad volendum et nolendum; ita (α) oportet quod hæc indifferentia (β) determinetur per rationem, quæ judicat pro nunc hoc esse melius vel non melius; ita quod nunquam fertur voluntas in hoc, nisi quia ratio non ostendit solum hoc esse bonum et illud, sed etiam quia ratio dictat hoc nunc magis esse volendum vel non volendum. Et ideo plus dependet determinatio voluntatis ab intellectu, quam e converso. Et ideo plus et magis judicialiter et formaliter est libertas in intellectu, quam in voluntate; licet nec intellectus possit eam exsequi sine voluntate, nec voluntas sine intellectu.

V. Argumenta Aureoli. — Arguit contra easdem (γ) Aureolus (dist. 24, q. 1), probando quod liberum arbitrium non sit una potentia tantum, scilicet voluntas.

Primo. Quia de ratione liberi arbitrii est non tantum libere velle, sed libere arbitrari; sicut enim arbitrium est liberum, sic libere sententiat. Unde libere sentire, vel sententiare, ita est actus intellectus practici, sicut velle est actus voluntatis.

Confirmatur per diffinitionem Magistri, quam ponit in littera, ubi dicit quod liberum arbitrium est facultas intellectus et voluntatis.

Secundo arguit. Quia, cum dicitur quod liberum arbitrium est voluntas, ut continens in virtute actum potentiæ deliberativæ, quæro, inquit : quid intelligis per virtutem? Aut enim intelligis potentiam; et tunc erunt duæ potentiæ, scilicet voluntas, et ipsa virtus. Aut igitur illa virtus dicit actum, aut habitum, aut aliud accidens. Non actum, quia liberum arbitrium est principium actus. Nec dicit habitum, secundum te. Nec apparet quod aliud accidens, aliud ab actu et habitu, sit illa virtus.

Tertio sic. Liberum arbitrium est proprietas duarum potentiarum, consurgens ex connexione illarum. Ergo non est una potentia. Antecedens probatur sic : Illud oritur ex connexione duorum actuum, quod non est, altero illorum dempto. Sed, dempta ratiocinatione, seu etiam actu voluntatis, non est in potestate nostra arbitrari, nec velle similiter est in potestate nostra, nec usus liberi arbitrii. Demas enim actum deliberativum, et tunc non (δ) est in potestate nostra usus liberi arbitrii, ut patet in pueris et ebriosis. Eodem modo, e converso, pone actum deliberativum, et non ponas actum voluntatis, jam non est in potestate nostra usus liberi arbitrii : comparando enim objectum ad intellectum, non habet intellectus aliquid de libertate; igitur oportet quod libertas proveniat sibi aliunde ab aliquo quod determinat eum intrinsece; hoc autem est voluntas, ut est prior ipso velle. Igitur liberum arbitrium est proprietas duarum potentiarum. Sicut enim (α) est proprietas intellectus, quod possit ratiocinari; sic est proprietas intellectus et voluntatis, ut concurrant (β) simul; et consurgit ex eis facultas, quæ est posse libere arbitrari; et hæc est libertas arbitrii.

Quarto arguit. Quia (γ) non solum habemus libertatem respectu actus voluntatis, immo respectu actus intellectus. Igitur est (δ) proprietas utriusque. Antecedens probatur. Quia, si non, non erit in potestate nostra arbitrari; et si arbitrari non sit in potestate nostra, tunc actus prudentiæ, qui est sententiate dicere et ultimatum (ε) videre, de quo loquitur Aristotiles, 6. *Ethicorum* (cap. 5), non erit in potestate nostra : cum tale videre sit formaliter in intellectu; sed ultimatum videre, quod est actus intellectivus, est necessario in potestate nostra (ζ) : alias actus prudentiæ non esset in potestate nostra; quod est contra Philosophum, ponentem prudentiam virtutem moralem; et per consequens est habitus electivus; quod non esset, si non esset in potestate nostra.

§ 3. — Contra quintam conclusionem

I. Argumenta Godofridi. — Contra quintam conclusionem arguitur, probando quod voluntas, quæ dicitur liberum arbitrium, non sit causa effectiva actuum elicitorum liberi arbitrii, vel actuum suorum.

Primo sic. Quia diffinitio potentiæ activæ, posita, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 17), est *quod est principium transmutandi aliud*. Igitur nec voluntas, nec aliquid est principium agendi in se.

Secundo. Quia materia et efficiens non coincidunt, 2. *Physicorum* (t. c. 31). Hoc autem sequeretur (η), secundum hanc viam; nam eadem voluntas esset materia, et efficiens volitionis.

Tertio. Quia relationes oppositæ non possunt fundari in eodem simul. Relationes autem agentis et patientis, moventis et moti, sunt relationes oppositæ. Igitur neutræ (θ) possunt fundari in eodem;

(α) *ita.* — Om. Pr.
(β) *indifferentia.* — *differentia* Pr.
(γ) *contra easdem.* — Om. Pr.
(δ) *tunc non.* — *tamen.*

(α) *enim.* — Om. Pr.
(β) *concurrant.* — *coucurrunt* Pr.
(γ) *Quia.* — *Quod* Pr.
(δ) *est.* — Om. Pr.
(ε) *ultimatum.* — *ultimum* Pr.
(ζ) a verbo *sed* usque ad *nostra,* om. Pr.
(η) *sequeretur.* — *quæreretur* Pr.
(θ) *non.* — Ad. Pr.

et per consequens, nec idem potest agere in se, nec movere se.

Quarto. Quia prædictæ relationes sunt reales ex parte utriusque extremi, cum sint de secundo modo relativorum. Ejusdem autem ad se non est realis relatio, ut patet, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20).

Quinto. Si conclusio sit vera, sequitur quod principium productivum erit pars ejus quod ab ipso producitur per se. Nam, cum per se non fiat forma, sed compositum, ut patet, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 32), per se productum, in proposito, erit compositum ex voluntate et volitione; et sic voluntas, quæ est pars ejus, erit productivum. Consequens est falsum. Tum quia aliquid esset sibi causa essendi, contra Augustinum, *de Trinitate*. Tum quia, cum producens æquivocum nobilius sit producto, sequeretur quod voluntas, quæ est producens, esset nobilior illo composito, seu voluntate volente; quod patet esse falsum.

Sexto. Quia Philosophus, 3. *de Anima* (t. c. 54), dicit quod in motu locali animalis, est aliquid movens immobile, scilicet bonum appetibile; et est ibi movens quod movetur, scilicet appetitivum. *Movetur enim,* ait, *quod appetit, secundum quod appetit; et appetitus,* id est, appetitio, vel appetere, *actus aut motus quidam* (α) *est.* Est igitur intentio Philosophi, quod bonum appetibile movet appetitum ad suum actum, et illum causat in eo; ipsum autem appetitivum, inquantum appetit, movetur; et per consequens, non causat in se suum appetitum.

Septimo. Quia Commentator, 2. *Physicorum,* comm. 48, dicit quod « contingens (β) æqualiter non invenitur in potentiis agentibus per se, sed in potentiis passivis, et (γ) in eis quarum præparatio ad receptionem duorum contrariorum est æqualis, sive sit anima, sive non anima ». Sed voluntas est potentia contingens æqualiter respectu hujusmodi actuum suorum, sicut patet, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 10). Igitur non est potentia activa, sed mere passiva. — Confirmatur per rationem ejus, ibidem : quoniam a contingente æqualiter, non potest altera provenire determinate; cum neutra sit reliqua dignior, quantum ad hoc.

Omnia ista argumenta recitat Gregorius contra se (dist. 24, q. 1, concl. 1). Et videntur sumpta *de Quodlibeto* 2 Godofridi, q. 7, ubi ponit ea sententialiter.

Octavo, secundum eumdem Godofridum, arguitur sic. Si voluntas posset se movere ad actum suum : aut hoc esset per essentiam suam nudam; aut per aliquam dispositionem sibi superadditam. Non primo modo; nec secundo. Igitur nullo modo. Major nota est. Sed probatur minor. Et primo, quantum ad primam partem. — *Primo* sic. Quia, si nuda essentia voluntatis moveret se ad actum suum, tunc idem et secundum idem esset in actu et potentia respectu ejusdem; quod est impossibile. — *Secundo.* Quia inconveniens est quod illud quod est tale eminentiori modo, faciat se tale modo imperfectiori. Sed esse tale virtualiter, est eminentius quam esse tale formaliter; nam nobilius est esse calidum virtualiter, quam formaliter. Ergo inconveniens est ponere quod voluntas virtualiter volens, faciat se volentem formaliter. Et ex hoc etiam sequitur quod inconveniens est ponere in eodem subjecto duas qualitates, quarum una sit potentia activa secundum quam virtualiter sit tale, et alia sit potentia passiva secundum quam sit in potentia ut sit formaliter tale. — *Tertio.* Quia quando activum est præsens passivo, semper sequitur actio. Sed, si nuda voluntas movet se, ipsum activum est præsens semper passivo; quia idem non potest esse absens sibi. Ergo voluntas semper erit in actu volendi; quod est falsum. — Sed dicetur quod non movet se, quia absentia objecti impedit. — Contra. Quia, sicut videmus communiter in omnibus rebus, absentia alicujus non impedit actionem, nisi quia facit ad illam actionem, active, vel passive : sicut non potest esse calefactio, calefactivo absente, vel materia calefactibili. Ergo, si absentia objecti impediat actionem voluntatis, oportet quod objectum requiratur ut activum, vel ut subjectum vel materia talis actionis. Constat quod non ut materia. Ergo requiritur ut activum; et sic habetur quod objectum movet. Si dicas quod non, immo voluntas movet se, præsente objecto; — ita poterit dici de omnibus aliis, quod aqua calefacit se, et lignum comburit se, sed hoc non potest facere sine igne præsente; quod est inconveniens. Et sic patet quod primus modus est impossibilis.

Quod autem nec voluntas moveat se secundo modo, scilicet quod compositum ex voluntate et affectione sibi inhærente movet se, vel voluntas cum tali dispositione movet se ipsam, ita quod movens et motum sunt idem, sed ratio activa et ratio passiva motus sunt diversæ, non subjecto, sed essentialiter; — Contra hoc arguitur. *Primo.* Quia nulla dispositio activa vel passiva, adveniens alicui ad agendum vel patiendum, debet ipsum trahere extra rationem activi vel passivi; immo debet ipsum perficere in ratione agentis vel patientis. Sed de ratione activi est quod agat in aliud secundum quod aliud, ex 5. *Metaphysicæ* (t. c. 17); et de ratione passivi est quod patiatur ab alio secundum quod aliud. Ergo nulla dipositio activa vel passiva adveniens alicui, potest facere quod agat in seipsum, vel patiatur a se ipso. Et sic voluntas per nullam dispositionem additam poterit se movere. — *Secundo.* Quia, licet pars essentialis alicujus compositi possit esse ratio agendi vel patiendi, non potest tamen esse movens vel

(α) *quidam.* — *quidem* Pr.
(β) *contingens.* — *continens* Pr.
(γ) *eorum.* — Ad. Pr.

motum : quia compositum est movens, et per se motum; sed illud cui convenit esse per se motum, est in potentia respectu illius motus, secundum omne quod est in eo; ergo, si tale compositum est activum talis motus, secundum aliquid quod est in eo, sequitur quod secundum illud erit in actu et in potentia, quia movens, secundum quod tale, est in actu. Nec valet si dicas quod est in actu virtuali, et in potentia formali : quia idem potest dici de nuda voluntate; et per consequens, sicut nuda voluntas non potest se movere, ita nec tale compositum. — *Tertio.* Quia, si in eodem subjecto concurreret dispositio activa et passiva respectu ejusdem, dato quod differrent per essentiam, sequitur quod illud subjectum exsistens virtualiter tale in actu secundum unam dispositionem, faceret se formaliter tale in actu per aliam; et sic ens tale nobiliori modo, faceret se tale minus nobiliori modo. — *Quarto.* Quia, secundum Commentatorem, 8. *Physicorum* (com. 27 et seq.), grave non potest se movere, quia non habet divisibilitatem in partibus, vel diversitatem. Sed, si sufficeret diversitas essentiarum concurrentium in idem subjectum, quarum una sit ratio agendi, et alia ratio patiendi, ad hoc quod compositum secundum unum se moveret, et secundum aliud moveretur, non potest negari quin grave moveret se ipsum, quia est divisibile in gravitatem et substantiam quantam actu; et sic, si dicta differentia sufficeret, posset poni quod grave moveret se per gravitatem, et moveretur secundum quod est substantia quanta actu. Ergo, secundum Commentatorem, oportet ponere quod nihil potest movere se secundum diversa quæ sunt idem subjecto; sed oportet dare diversas partes, situ et dispositionibus activis et passivis distinctas; oportet enim agens et passum esse contraria, secundum Philosophum. — *Quinto.* Quia Philosophus, in *de Motu animalium* (cap. 6), vult quod aliquam partem animalis oportet esse immobilem, in qua sit anima sicut motor per aliquam potentiam motivam, ad movendum non seipsam, sed alias partes animalis ab illa parte situ distinctas; quod non oporteret, si idem subjecto posset movere seipsum. — *Sexto.* Quia Commentator dicit, 2. *Physicorum* (comm. 48), quod esse indifferens æqualiter ad opposita, est contradictio potentiæ passivæ, quam oportet reduci in actum ab alio. Sed voluntas est indifferens ad oppositas volitiones. Ergo, sive voluntas ponatur nuda, sive affecta, quamdiu accipitur ut indifferens ad opposita, oportet quod moveatur ab alio determinante eam ad alterum oppositorum; quod non potest esse nisi objectum. — Et si dicatur quod voluntas movet se, sed hoc non potest nisi mediante objecto, sicut causa sine qua non; — ita etiam poterit dici de ligno, quod calefacit et comburit se, et quod in eo erat virtualiter forma ignis, sed hoc non facit nisi præsente igne, sicut causa sine qua non. — Et si dicatur quod objectum facit aliquid, non quidem actum, sed aliquem influxum determinantem voluntatem ad motum (α), quo habito, voluntas movet se ad actum volendi; — non valet. Quia ita poterit dici de ligno, quod recipit quemdam influxum ab igne, quo habito, movet se ad formam ignis; et similiter poterit dici in aliis; quod falsum est : quia idem agens disponit ad formam principalem, et efficit eam, excepta anima rationali, quæ, propter sui nobilitatem, fit per creationem; maxime cum similem influxum recipiat intellectus, ut quidam ponunt, cum objectum sit illud quod causat actum intelligendi. — Sed forte dicetur quod non est simile de voluntate, et de ligno, et igne : quia duo ligna æqualiter disposita et approximata igni, æqualiter calefiunt; sed non sic delectabile oblatum duobus æqualiter dispositis, movet eos ad volendum, ut patet in exemplo Augustini, 12. *de Civitate Dei*, cap. 6; et ex hoc videtur quod non similiter oportet poni voluntatem moveri ab objecto, sicut lignum ab igne. — Sed hoc non valet : quia poterit dici quod in hoc non differt voluntas et lignum, quin utrumque moveat seipsum, si possibile est idem movere seipsum; sed in hoc quod quia virtus voluntatis est abstracta, sic movet se, quod potest non movere, quia non necessario movet; sed virtus ligni, quia non est abstracta, sed est naturalis et contracta, movet necessario, nec potest non movere : sicut alii dicunt, quod voluntas movet se necessario respectu ultimi finis, licet non respectu aliorum. Et sic non poterit poni quod voluntas in hoc differat ab aliis, quod movet se, et alia non; sed aliter et aliter movere. Et sic oportet dicere quod voluntas moveatur ab alio, sicut ab objecto.

Et sic patet minor octavi argumenti principalis.

Nono arguit sic, in eodem proposito, 3. *Quodlibeto*, q. 6. Sicut se habet relatio rationis, ita relatio realis. Sed relatio rationis exigit differentiam rationis; quia de ratione relationis est referri ad aliud relativum ratione. Ergo realis relatio exigit differentiam realem ejus quod refertur, ad illud ad quod refertur. Sed idem non potest habere differentiam realem ad seipsum. Igitur idem per essentiam non potest referri realiter ad seipsum; sed movens refertur ad motum, et agens ad passum. Igitur, etc.

Decimo. Quia idem non differt a seipso realiter, in hoc quod ponitur causa effectiva et subjectum alicujus. Sed relatio realis exigit differentiam realem eorum quæ referuntur. Ergo impossibile est quod idem referatur per essentiam ad seipsum relatione reali, mediante quocumque cujus sit causa effectiva et subjectum. Nec potest dici quod ibi erit differentia media inter differentiam rei et differentiam rationis, scilicet differentia secundum intentionem : quia,

(α) *motum.* — *modum* Pr.

sicut omne ens, vel est ens secundum rationem, vel secundum rem; ita omnis differentia, vel est differentia secundum rem, vel secundum rationem, licet in utraque differentia inveniantur diversi gradus.

Undecimo. Quia sicut differentia realis quæ est inter voluntatem et suum actum, non sufficit ad hoc quod voluntas relatione reali referatur ad suum actum, nec e converso; pari modo, nec differentia secundum rationem voluntatis ad seipsam, ut causa effectiva et subjectum sui actus, sufficiet ad hoc quod relatione reali voluntas ad seipsam referatur.

Duodecimo. Quia quando aliqua referuntur mediante aliquo realiter, oportet quod illud sit medium inter ea secundum rem; sicut calefactio est medium secundum rem inter agens et passum, quia ibi est dare medium et extrema realiter diversa. Sed actus volendi non potest poni medium secundum rem, inter voluntatem ut est causa effectiva, et ipsam voluntatem ut est subjectum sui actus; quia non est ibi dare duo extrema realiter. Igitur, etc. Unde notandum quod actio et passio sunt quidam modi essendi, exsistentes circa id quod acquiritur in passo. Relationes autem agentis et passi non sunt actio et passio, alioquin actio et passio essent in prædicamento relationis; sed sunt diversæ res, exsistentes in agente et passo.

Decimotertio. Quia actus mediante quo aliqua referuntur ut movens et motum, sic se habet circa ipsum, ut dictum est, quod sunt quidam modi essendi, qui sunt actio et passio. Sed tales modi essendi non possunt esse circa actum voluntatis, si voluntas moveat seipsam; quia actio et passio, quæ sunt vere in prædicamento actionis et passionis, requirunt realem diversitatem agentis et passi. Ergo voluntas non potest dicto modo referri ad seipsam, mediante suo actu.

Decimoquarto. Quia, si voluntas est causa effectiva et subjectum sui actus, in nullo dependet ab objecto; quod est inconveniens : quia sicut cognoscens refertur ad cognoscibile relatione reali, sicut mensuratum ad mensuram; sic volens ad volibile, a quo habet bonitatem et speciem.

Decimoquinto. Quia, si idem subjecto, per formam inhærentem ei faceret se in actu, tunc illa eadem forma se haberet, respectu illius subjecti, et ut forma informans, et ut movens; et sic non distingueretur causalitas efficientis et formæ; quod est inconveniens.

Decimosexto. Quia passum non potest esse causa effectiva ejus quod recipit; quia eo perficitur. Sed quando passum recipit aliquid de novo, recipit illud, et eo perficitur, secundum omnem dispositionem quæ illius receptionem præcedit. Quod patet ex duobus. Primo, quia (α) non potest dici quod id quod est noviter receptum, ponat se inter substantiam et alia accidentia: quia hoc erit fictio. Secundo, quia, cum accidentia quodam ordine insint subjecto, oportet quod accidens superveniens, perficiat subjectum mediantibus omnibus accidentibus præcedentibus. Ergo subjectum, per nullam dispositionem in eo exsistentem, potest se reducere de potentia in actum.

Decimoseptimo. Quia sicut se habet tangens et tactum, in tactu mathematico, quantum ad quantitatem molis, ita se habet tangens et tactum, in tactu physico, quantum ad quantitatem virtutis. Sed in tactu mathematico, requiritur quod tangens et quantitas tangentis sit extra tactum, et distinctum ab eo, supposito. Ergo et in tactu virtutis, oportet quod virtus tangentis sit extra tactum, et distinctum ab eo, subjecto.

Decimooctavo. Quia, si idem subjecto posset esse agens et passum, non posset concludi, ex relatione producti, distinctio realis suppositorum in divinis; quod est inconveniens. Igitur.

Hæc sunt argumenta Godofridi.

(α) *quia.* — *quod* Pr.

II. Argumenta Adæ. — Potest etiam (α) argui contra conclusionem, eo modo quo arguit Adam contra se, 1. *Sententiarum,* q. 9.

Primo. Quia, si voluntas est causa effectiva suæ volitionis liberæ, tunc ipsa sufficienter approximata, vel præsens alteri voluntati simili, posset volitionem in illa alia causare, sicut in seipsa. Consequens est falsum. Probatur consequentia per medium quo probat hanc Doctor subtilis, in materia de locutionibus angelorum, de intellectione. Quia omne agens aliquem effectum in aliquo passo, in quocumque passo simili et similiter disposito potest, nisi impediatur, consimilem effectum agere. Sed voluntas, secundum te, causat in se volitionem; et voluntas sibi similis, est sufficienter præsens, et est consimile passum. Igitur, etc.

Secundo arguitur sic. Si voluntas se haberet active ad actus suos, scilicet volitiones : aut hoc esset inquantum voluntas; vel inquantum volens; vel inquantum volens (β) se velle. Non inquantum voluntas; quia, cum semper sit voluntas, semper vellet. Nec quia volens; quia, cum non sit volens nisi per velle, idem esset causa sui ipsius. Nec quia volens se velle (γ); quia actus reflexus non est causa actus simplicis, sed potius econtra. Igitur, etc.

Tertio. Quia intellectus se habet mere passive ad actum intellectus practici. Igitur et voluntas ad suam electionem se habet mere passive. Consequentia patet. Sed probatur antecedens. Quia, si ad talem actum intellectus se haberet aliquo modo

(α) *etiam.* — Om. Pr.
(β) *vel inquantum volens.* — Om. Pr.
(γ) *se velle.* — Om. Pr.

active, hoc est : vel per aliquem actum intelligendi; vel per aliquid prævium omni actui. Non per aliquem actum intelligendi : quia duo actus intelligendi non possunt esse simul; causa autem et effectus necessario sunt simul. Nec per aliquid prævium omni actui, puta per nudam potentiam, vel per speciem : quia quidquid agitur a cognoscente antequam sit cognoscens, necessario agitur, quia, quantum ad hoc, cadit in gradum non cognitivum; sed quidquid agitur per intellectum, vel per aliquid exsistens in eo prævium cognitioni, agitur ab intellectu ut est non cognoscens; ergo necessario agitur. Ex tali ergo activitate non est libertas. Restat igitur quod sufficit ad libertatem sola passivitas potentiæ.

Quarto. Illud quod competit alicui nihil agenti, potest competere pure passivo. Sed libertas competit alicui nihil agenti, scilicet Deo, qui libere judicavit et voluit ab æterno res fiendas in tempore, et tamen nihil egit ab æterno. Ergo libertas potest competere potentiæ pure passivæ.

III. Argumenta Durandi. — Ad idem arguit Durandus (dist. 24, q. 2).

Primo. Quia quoad judicium conclusivum intellectus, et electionem voluntatis, experimur in nobis duplicem libertatem. Una est, quia possumus hos actus habere vel non habere; alia est, quia habentes tales actus, non necessario tendimus per eos in eorum objecta, loquendo de necessitate absoluta. Et quia primum experimur in nobis, probatur secundum. Quia, in cognoscente et (α) volente, illi actus sunt liberi, qui sunt absque coactione, et absque necessaria habitudine potentiarum ad objecta, loquendo de necessitate absoluta. Sed sic est in proposito. Igitur. Major patet; quia libertas arbitrii, in cognoscente et volente, non excludit nisi coactionem et absolutam necessitatem. Minor declaratur : quia tendentia potentiæ in talia objecta per tales actus, nec est coacta, nec necessaria necessitate absoluta. — Et confirmatur ratio. Nam sicut ab æterno Deus libere decrevit aut voluit aliqua fieri in tempore, non quia potuit habere vel (β) non habere tales actus judicii vel electionis quantum ad essentiam actus, sed quia intellectus divinus practicus et voluntas non habent necessariam habitudinem ad talia volita; sic nos, habentes tales actus, libere per ipsos judicamus et volumus aliqua fieri, præter libertatem quam habemus respectu talium actuum in posse habere eos vel non habere. Loquendo ergo de tali libertate, dicendum est quod ad eam nihil facit per se (γ) activitas. Cujus ratio est : Quia illud nihil facit per se ad libertatem, quo excluso, remanet tota libertas, et tota ratio libertatis. Sed, exclusa activitate, remanet tota libertas, et tota ratio libertatis. Igitur, etc. Minor probatur : Quia talis libertas consistit in habendo talem actum respectu talis objecti, ut dictum est. Sed, per hoc quod potentia agit, non habet in se actum quem agit; sed potius per hoc quod ipsum recipit : quia, si ageret et non reciperet, sicut est in actionibus transeuntibus, non haberet ipsum; si autem reciperet et non ageret, nihilominus haberet ipsum. Igitur, etc. Passivitas autem per se facit ad talem libertatem, inquantum tales actus sunt quædam perfectiones realiter a potentia differentes, et de novo exsistentes in ea : quia eos non haberet, nisi eos reciperet; recipere autem est passivi. Absolute autem loquendo, nec activitas nec passivitas per se faciunt ad libertatem, nisi ratione materiæ : quia, si actus esset indifferens essentialiter a potentia in nobis, sicut in Deo, potentia non se haberet ad talem actum active, nec passive; quia unum et idem secundum essentiam simplicem, non potest esse activum vel passivum respectu sui ipsius : quia quod agit, agit aliud a se; et quod recipit, recipit aliud a se. Loquendo tamen de prima libertate, per quam possumus tales actus habere vel non habere, tunc dicendum quod potentia pure passiva, et nullo modo activa, nec quoad exercitium actus, nec quoad determinationem actus, non potest esse libera. Illud tamen quod est pure passivum quoad determinationem actus, dum tamen sit activum respectu exercitii actus, potest esse liberum.

Secundo arguit contra probationem conclusionis, quod volitio finis non sit causa volitionis ejus quod est ad finem, nec voluntas cum prima volitione (α) sit causa secundæ. Quia volitio finis et electio eorum quæ sunt ad finem, aut sunt idem actus realiter, aut duo. Si sunt unus et idem, non est ibi causalitas; quia idem non est causa suiipsius. Si sint duo, tunc non possunt esse simul; et sic unus non est causa effectiva vel receptiva alterius, quia causa et effectus simul sunt. Conceditur tamen quod actus eligendi ea quæ sunt ad finem, procedit ex actu volendi finem; est enim necessaria præsuppositio inter multa quæ non se habent sicut causa et effectus.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumentum quorumdam. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et quidem,

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) *habere vel.* — Om. Pr.
(γ) *per se.* — Om. Pr.

(α) *volitione.* — *volitio* Pr.

Ad primum contra primam conclusionem, negatur minor, si intelligatur quod nuda potentia voluntatis nullo modo sit principium actus liberi arbitrii, nec totale, nec partiale, nec proximum, nec remotum. Conceditur tamen quod nuda potentia non est totale nec proximum principium actus liberi arbitrii; sed sufficit quod sit primum et partiale; quia etiam nec ipse intellectus, nec sensus, est totale nec proximum principium sui actus, cum concurrat ibi species intelligibilis, vel sensibilis, per quam potentia elicit actum suum. Et sic minor negatur. — Et ad ejus probationem, dicitur primo, quod deliberatio non est primus actus liber : quia omnem deliberationem præcedit voluntas finis; qui quidem actus volendi est liber, licet non pertineat ad liberum arbitrium. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 24, art. 1, in solutione vigesima : « Cum, inquit, electio sit quoddam judicium de agendis, vel judicium sequatur, de hoc potest esse electio, quod sub judicio nostro cadit. Judicium autem in agendis sumitur ex fine, sicut de conclusionibus (α) ex principiis. Unde, sicut de primis principiis non judicamus, ea examinando, sed naturaliter eis assentimus, et secundum ea omnia alia examinamus; ita in appetibilibus, de ultimo fine non judicamus judicio discussionis vel examinationis, sed naturaliter approbamus; propter quod et de eo non est electio, sed voluntas. Habemus ergo respectu ejus liberam voluntatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet, secundum Augustinum, 5. *de Civitate Dei* (cap. 10), non autem liberum arbitrium, proprie loquendo, cum non cadat sub electione. » — Hæc ille. — Secundo, dico quod electio est actus qui primo et immediate subest libero arbitrio. Unde sanctus Thomas, eadem quæstione, art. 5, sic dicit : « Omnes actus diversarum potentiarum non referuntur ad liberum arbitrium, nisi mediante uno actu, qui est eligere : secundum hoc enim libero arbitrio movemur, quod libero arbitrio moveri eligimus; et sic de aliis actibus. » Simile ponit, 1 p., q. 82, art. 1, in solutione tertii, ubi sic dicit : « Nos sumus domini nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut dicitur, 3. *Ethicorum* (cap. 2 et 5). Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus. » — Hæc ille. — Tertio, dicitur quod nullus actus humanus præcedens electionem actualem voluntatis dicitur proprie esse in potestate nostra, nisi pro quanto sequitur electionem veram vel interpretativam de illo. Hoc est dictu : quia voluntas eligit talem actum actualiter; vel, si non actualiter eligit illum actum, tamen per suam electionem potuit impedire positionem illius actus, et non impedivit. — Quarto, dicitur quod multi actus qui non sunt actualiter deliberati, sunt in potestate nostra. Et de hoc dat exemplum Durandus, primo in operibus artis. « Nam scriptor non deliberat qualiter formet litteram, si sit peritus in arte sua; et tamen opera illius sunt in potestate sua. Secundo, quia intemperatus non deliberat an debeat velle delectabilia, quia hæc accipit tanquam finem; et tamen hæc velle est in potestate sua, alioquin non peccaret. » Nec valet probatio ad oppositum : quia, licet actus qui nullo modo sunt deliberati actu vel potentia, hoc est, de quibus non est deliberatum nec potuit deliberari, sicut sunt primi motus subito tangentes mentem, non sint in potestate nostra; tamen motus indeliberati, hoc modo quod de eis non est deliberatum, tamen potuit de eis esse deliberatio, quia mens non solum subito eis tangitur sed persistit, sunt in potestate nostra; quia aliquo modo procedunt ab electione vera, vel interpretativa; sicut in suo simili dicit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 6, art. 3, ubi quærit utrum voluntarium possit esse sine actu, et respondet sic : « Voluntarium dicitur quod est a voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo, directe : quia scilicet procedit ab aliquo inquantum est agens, sicut calefactio a calore. Alio modo, indirecte, ex hoc ipso quod non agit : sicut submersio navis dicitur esse a gubernatore, inquantum desistit a gubernando. Sed tamen sciendum est quod non semper illud quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit; sed solum tunc cum potest et debet agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quæ per absentiam gubernantis contingeret. Quia igitur voluntas, volendo et agendo, potest impedire hoc quod est non velle et non agere, et aliquando debet, hoc quod est non velle et non agere, imputatur ei, quasi ab ipsa exsistens. Et sic voluntarium potest esse absque actu : quandoque quidem absque actu exteriori, cum actu interiori, sicut quando vult non agere; aliquando autem et absque actu interiori, sicut cum non vult. » — Hæc ille. — Ita, in proposito, dico de eligibili vel de electo, quod dupliciter dicitur aliquid electum a voluntate : scilicet directe, et indirecte. — Quinto, dico quod, concesso quod actus qui proprie pertinet ad liberum arbitrium, scilicet electio, procedat a potentia mediante aliquo priori actu intellectus aut voluntatis, puta ex deliberatione quoad intellectum, et ex (α) volitione finis quoad voluntatem; ex hoc tamen non habetur quod actus illi præcedentes electionem sint pars liberi arbitrii, aut quod sint ipsum liberum arbitrium : quia liberum arbitrium nominat primum principium electionis, licet non proximum, vel nominat principium quod, non autem principium quo, vel agens, et non ratio-

(α) *conclusionibus*. — *electionibus* Pr.

(α) *ex*. — Om. Pr.

nem agendi; tale autem agens est potentia, licet ratio agendi, et principium (α) quo, sit actus prævius electioni, sicut supra dictum est, et inferius dicetur.

II. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi, conceditur totum argumentum : nam ejus conclusionem concedit sanctus Thomas, ubique; potissime, 2. *Sentent.*, dist. 24, q. 1, art. 3, in solutione principali, ubi sic dicit : « Eligere est principaliter actus voluntatis, non tamen absolute, sed secundum quod manet in ea virtus intellectus, vel rationis consiliantis. Unde sic consideratam voluntatem nominat liberum arbitrium, et non absolute. » — Hæc ille. — Et simile ponit, 1 p., q. 83, art. 4.

Ad secundum patet responsio per idem : quia ista duo concludunt quod liberum arbitrium, quantum ad quid nominis, importat voluntatem, et ultra hoc habitudinem ad speciale objectum voluntatis, scilicet ad ea quæ sunt ad finem, et ad hunc actum qui est eligere. Ex quibus tamen non sequitur quod liberum arbitrium (β), quantum ad quid rei, sit aliud quam ipsa potentia voluntatis, nec quod sit habitus, aut proprietas voluntatis. Sed conceditur quod hæc nomina, voluntas et liberum arbitrium, intellectus et (γ) ratio, a diversis proprietatibus ejusdem potentiæ imponuntur.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam, tertiam et quartam conclusiones

I. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** contra secundam, tertiam et quartam conclusiones, et ad omnia sequentia, præmitto quædam de mente sancti Thomæ. Primum est, quod radix libertatis, vel liberi arbitrii, est ipse intellectus, vel in intellectu. Et de hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 24, art. 2, ubi sic : « Sciendum quod, cum ad operationem nostram tria concurrant, scilicet cognitio, appetitus, et ipsa operatio, tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur. Et quod quandoque appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur cognitionis et appetitus judicium : est enim appetitus de operabili particulari; judicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod quandoque est contrarium appetitui. Sed judicium de hoc particulari operabili ut nunc, nunquam potest esse appetitui contrarium. Qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali malum esse fornicationem, tamen judicat sibi ut nunc bonum esse hunc fornicationis actum, et sub specie boni ipsum eligit. Nullus enim intendens ad malum operatur, ut dicit Dionysius (cap. 4, *de Divinis Nominibus*). Appetitum autem, si non sit prohibens, sequitur motus, vel operatio. Et ideo, si judicium cognitivæ non sit in potestate alicujus, sed sit ei aliunde præfixum vel determinatum, nec appetitus erit in potestate ejus, et per consequens nec motus, nec operatio absolute. Judicium autem est in potestate judicantis, secundum quod potest de suo judicio judicare. Judicare autem de judicio suo, est solius rationis, quæ super actum suum reflectitur, et quæ cognoscit habitudines rerum de quibus judicat, et per quas judicat. Unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde, secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium. » — Hæc ille. — Et similia dicit in multis aliis locis. — Secundum dictum, est quod libertas arbitrii formaliter residet in voluntate. Unde sanctus Thomas, ubi supra (*de Veritate*, q. 24), art. 6, sic dicit : « Liberum arbitrium dicitur potentia, qua homo potest libere judicare. Quod autem dicitur esse principium alicujus actus aliqualiter fiendi, non oportet quod sit principium illius actus simpliciter, sed aliqualiter (α) significatur esse principium hujusmodi actus : sicut grammatica, per hoc quod dicitur esse scientia recte loquendi, non intelligitur quod sit principium locutionis simpliciter, quia etiam sine grammatica potest homo loqui, sed quod sit principium rectitudinis in locutione; ita et potentia qua libere judicamus, non intelligitur illa qua judicamus simpliciter, quod est rationis, sed quæ facit libertatem in (β) judicando, quod est voluntatis. Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas. Nominat autem eam non absolute, sed in ordine ad aliquem actum ejus, qui est eligere. » — Hæc ille. — Item, in solutione quarti, sic dicit : « Ratio est prima origo liberi arbitrii; non autem est immediatum principium liberæ electionis. » Item, art. 4 : « Secundum hoc, inquit, aliquid libere fieri dicitur, quod est in potestate facientis. Esse autem in potestate nostra, inest nobis secundum aliquam potentiam, non autem per aliquem habitum; scilicet per voluntatem. Et ideo liberum arbitrium non nominat habitum, sed potentiam voluntatis vel rationis, unam siquidem per ordinem ad alteram. Sic enim actus electionis progreditur ab una illarum, per ordinem ad aliam. » — Hæc ille.

Istis præsuppositis, dicitur ad argumentum, quod major est falsa, si intelligatur de inclinatione rei quocumque modo acceptæ. Oportet enim quod res in majori restringantur ad rem quæ est suppositum, vel saltem ad rem cui competit intelligere tanquam quod, non solum ut quo. Et de hoc sanctus Thomas,

(α) *principium.* — *proximum* Pr.
(β) *liberum arbitrium.* — *voluntas* Pr.
(γ) *liberum arbitrium, intellectus et.* — Om. Pr.

(α) *aliqualiter.* — *principaliter* Pr.
(β) *in.* — Om. Pr.

de Veritate, q. 24, art. 1, in solutione decimioctavi, sic dicit : « Sicut est aliquid verum, quod, propter impermixtionem falsi, de necessitate ab intellectu recipitur, sicut prima principia demonstrationis; ita est aliquod bonum, quod, propter malitiæ impermixtionem, de necessitate a voluntate appetitur, scilicet ipsa felicitas. Non tamen sequitur quod ab illo objecto voluntas cogatur : quia coactio dicit aliquid contrarium voluntati, quæ est propria inclinatio volentis; non autem dicit aliquid contrarium intellectui, qui non dicit inclinationem intelligentis. » — Hæc ille. — Item, *de Veritate,* q. 22, art. 5, in solutione tertii, dicit : « Intellectus aliquid naturaliter intelligit, sicut voluntas aliquid naturaliter vult. Sed coactio non est contraria intellectui secundum suam rationem, sicut est voluntati. Intellectus enim, etsi habeat in aliquid inclinationem, non tamen nominat ipsam inclinationem hominis; sed voluntas ipsam inclinationem hominis nominat. Unde quidquid fit secundum voluntatem, fit secundum hominis inclinationem; et propter hoc, non potest esse violentum. Sed operatio intellectus potest esse contra inclinationem hominis, quæ est voluntas : ut cum alicui placet aliqua opinio, sed, propter efficaciam rationum, deducitur ad assentiendum contrario per intellectum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod illa propositio est falsa, *nullus actus qui est secundum inclinationem rei, est violentus,* nisi accipiendo rem pro supposito agente, et inclinationem rei pro voluntate, aut inclinatione voluntaria. Et si major sic intelligatur, tunc minor in eodem sensu est falsa; quia actus intellectus sæpe est contra inclinationem hominis et voluntatis. — Secundo, potest dici quod intellectus non inclinatur ad omnem actum intelligendi ex natura sua, sicut potissime ad assensus falsarum conclusionum : nam verum est bonum intellectus, falsum autem est ejus malum, 6. *Metaphysicæ* (t. c. 8); nulla res autem naturaliter inclinatur ad malum suum.

Ad secundum dicitur quod major potest negari, nisi addatur ei sic : Omne illud quod potest cogi, habet determinatam inclinationem, et determinatum modum; vel movetur, vel agit, aut patitur, contra inclinationem suppositi in quo vel cujus est. Et ad hunc sensum prodest probatio ibidem adducta; quia in exemplis ibidem datis arguitur de propria inclinatione suppositi, scilicet lapidis, vel saltem subjecti, sicut materiæ. Dictum est autem quod intellectio non est propria inclinatio intelligentis. Et ideo minor, in sensu quo major conceditur, est neganda. Licet enim intellectus non habeat determinatam inclinationem, aut modum, aut aliquod objectum incomplexum; tamen homo, vel angelus intelligens, potest actualiter per voluntatem inclinari ad oppositum illius cui intellectus necessario assentit. Et ulterius, dicitur quod multa objecta complexa sunt, ad quorum oppositum intellectus naturaliter inclinatur; sicut naturaliter inclinatur (α) ad assentiendum primis principiis, et ad dissentiendum eorum oppositis. Ideo argumentum multa falsa assumit. — Dicitur ulterius, quod ista duo argumenta, si quid concludant, hoc solum concludunt, quod intellectus est æque liber a coactione sicut voluntas. Sed in hac sola libertate non consistit liberum arbitrium. Nam libertas arbitrii quatuor includit : primum est negatio coactionis; secundum est negatio absolutæ necessitatis; tertium est negatio causæ moventis ejusdem ordinis, quoad exercitium actus, vel ex parte subjecti actionis; quartum est motivitas aliarum potentiarum, quoad actus exercitium, et ex parte subjecti actionis earum. Hæc autem quatuor, in potentiis animæ, soli voluntati conveniunt formaliter; licet radix aliquarum sit in intellectu, potissime primarum duarum conditionum. Nam secundæ duæ insunt voluntati ex natura sua, formaliter et radicaliter, quia voluntas ex nautra sua habet pro objecto ultimum finem, et universalem finem, ex quo sibi competit movere alias animæ potentias, sicut ostendit sanctus Thomas in multis locis.

Ad tertium, negatur minor principalis, scilicet quod per intellectum simus principalius domini nostrorum actuum quam per voluntatem. Nec valet probatio fundata in illa suppositione in principio argumenti facta : quia actus nostri non sunt principaliter et ex hoc solo in potestate nostra, nec in dominio nostro, quia habemus notitiam, de qua fit ibi sermo; sed ultra hoc requiritur, tanquam formale completivum libertatis arbitrii, motivitas effectiva sui et potentiarum libero arbitrio subjectarum quoad exercitium actus. Unde, licet intellectus principatum teneat in motione per modum finis, tamen voluntas principalior est in movendo per modum efficientis se et alias animæ potentias; ideo magis libera est, tanquam quod est principalius causa sui in movendo.

Ad quartum, negatur minor. Et ad probationem, dicitur quod, licet judicium conclusivum de agibilibus et electio sint primi actus qui sunt in potestate nostra, tamen immediatius est in potestate nostra electio quam judicium; quia judicium non est in potestate nostra, nisi pro quanto est eligibile. Et, dato quod respectu ejusdem objecti judicium præcedat electionem, tamen omne judicium liberum consequitur aliquam priorem electionem, veram vel interpretativam, modo superius exposito; aut saltem causatur effective a voluntate volente aliquem finem, qui est principium consilii et totius deliberationis. Quod autem ibidem additur de regulatione et determinatione electionis per judicium, et non econtra, — non plus concludit, nisi quod intellectus prior (β)

(α) *sicut naturaliter inclinatur.* — Om. Pr.
(β) *prior.* — *potior* Pr.

est in motione causæ finalis; sed illa non complet liberum arbitrium, sed potius motivitas per modum efficientis, quæ competit voluntati potius quam intellectui.

II. Ad argumenta quorumdam. — **Ad primum** aliorum, dicitur quod, quidquid sit de majore, minor est falsa. Non enim quidquid est principium cognoscendi, est principium vivendi, proprie loquendo de vita et vivere; licet supponat vitam, ut patet de potentiis sensitivis. Et ideo non oportet quod quidquid est principium libertatis, sit principium cognoscendi; sed sufficit quod supponat cognitionem.

Ad secundum, negatur major, nisi intelligatur de indifferentia (α) pertinente ad causam efficientem, et quoad exercitium actus. Sed tunc in hoc sensu minor est falsa; nam talem indifferentiam non habet voluntas ab intellectu, sed potius intellectus a voluntate. Si autem loquamur de indifferentia pertinente ad genus causæ finalis, tunc major est falsa, et minor vera. Ut enim sæpe dictum est, motivitas effectiva de proximo, suppositis quibusdam aliis, complet libertatem arbitrii (β). Nec valet si dicatur quod motivitas voluntatis supponit motivitatem rationis : tum quia motiones illæ sunt æquivocæ; tum quia, dato quod essent univocæ, intellectus esset movens instrumentale, voluntas autem movens principale.

Ad tertium dicitur, ut prius, quod major habet distingui. Quia, si intelligatur de dependentia unius potentiæ ab alia in genere causæ efficientis et impellentis, major est vera, et minor falsa; nam in hoc sensu intellectus movetur a voluntate, et non econtra. Si autem major intelligatur de dependentia in genere causæ finalis, tunc negatur major, et conceditur minor.

Ad quartum dicitur quod ratio et voluntas pertinent ad liberum arbitrium, utrumque per se, sed aliter et aliter : quia ratio tanquam radix libertatis, voluntas vero ut subjectum; vel ratio ut *quo*, voluntas ut *quod*.

III. Ad argumenta Godofridi. — **Ad primum** dicit Bernardus de Gannato, quod « similitudo ibidem facta non valet, propter duo. *Primo*, quia potentia egreditur a natura, non per aliquam libertatem, sed per necessitatem; nullus enim unquam posuit quod intellectus et voluntas libere egrederentur a natura animæ, immo ex necessitate naturæ. Actus autem liber non egreditur a potentia libera, ex necessitate naturæ; quia tunc potentia quæ supponitur libera, non esset libera, si esset ibi sola necessitas naturæ, sicut est in egressu intellectus et voluntatis a natura animæ. Et ideo patet intuenti, quod non est simile. *Secundo*, quia per istam rationem posset concludi quod intellectus agens, qui egreditur a natura libera, esset liber, ita quod haberet libertatem; quod est falsum; quia, quantum est de se, semper agit, sicut sol semper lucet. Et quod dicit, quod natura non dat voluntati libertatem formaliter; — dicendum quod natura non dat simpliciter; sed natura, ex hoc quod est immaterialis, habet potentias sic illimitatas, sicut requirit libertas. Aliquid autem bene dat alteri formaliter, quod non habet formaliter, sicut motus calorem ». — Hæc ille, et bene. — Potest tamen dici brevius, quod consequentia non valet; quia, licet intellectus et voluntas radicentur in eadem essentia animæ, non sequitur quod, si voluntas est libera, quod intellectus sit liber, plus quam sequatur quod, si intellectus est cognitivus, quod voluntas sit cognitiva. Cujus ratio est : quia a causa æquivoca possunt egredi effectus dissimiles, et specie differentes, aut genere.

Ad secundum dicit Bernardus, quod « anima, secundum totum illud quod est ad imaginem Dei, libera est; sed non æqualiter; sed libertas est in intellectu ut in causa, in voluntate vero ut in subjecto; immo, ipsa voluntas est libertas, inquantum sequitur judicium liberum, vel illimitatum, ne sit petitio. Forma autem argumenti nulla est : sic enim posset arguere quod anima est actus purus, nulli potentialitati permixtus : quia tota est ad imaginem Dei; sed in Deo non est nisi actus purus; ergo nec in anima. Unde talis est suus modus fallendi; procedit enim a *secundum quid* ad *simpliciter*. Ex hoc enim quod anima est ad imaginem Dei, habet aliquam imitationem ipsius; sed non potest concludi quod in omnibus. Unde est fallacia consequentis : sicut hic, *Socrates est similis Platoni, quia uterque est albus, sed Plato est bonus, ergo Socrates*, non sequitur, quia non ei (α) similat in omnibus; ita nec anima est similis Deo per omnia. » — Hæc ille; et bene; quia simili modo posset argui quod quidquid (β) est in anima, esset cognitivum, sicut Deus secundum se totum est intellectivus, et secundum se totum volitivus.

Ad tertium dicit Bernardus, quod « ponere quod voluntas habeat libertatem a forma apprehensa, sine dubio non est verum; sed ab indeterminatione judicii intellectus, cujus natura est ut possit eamdem rem diversimode considerare ». — Hæc ille. — Ego dico quod argumentum in nullo est contra sanctum Thomam : quia nunquam ipse dicit quod voluntas habeat libertatem a forma apprehensa, nec ab aliquo actu secundo, vel habitu, vel accidente intellectus; sed dicit quod radix libertatis est in intellectu, licet actus liberi arbitrii præsupponat

(α) *indifferentia.* — *differentia* Pr.
(β) *arbitrii.* — *argumenti* Pr.

(α) *ei.* — Om. Pr.
(β) *quidquid.* — *quid* Pr.

apprehensionem formæ subjecti, et aliquos actus primos intellectus et voluntatis, ut dictum est.

Ad quartum dicit Bernardus, quod, « cum intellectus ostendit voluntati fornicationem sub illa bifurcata conditione, voluntatis est eligere fornicationem, vel non eligere; quia, si voluntas mala est et negligens, permittit intellectum sistere in consideratione fornicationis inquantum est delectabilis, ita quod non præsentet intellectui considerationem inquantum est inhonesta. Est etiam voluntas negligens in reprimendo passionem, quæ obfuscat judicium rationis. Et ideo voluntati imponitur vel imputatur quod intellectus sistat in ista consideratione fornicationis, vel in illa; et per consequens, ipsa determinat intellectum ad sistendum in hac, vel in illa; licet ad quædam determinetur intellectus ex sua natura, vel ex habitu, quando sibi offeruntur : sicut cum hoc principium, *Omne totum est majus sua parte,* offertur intellectui per auditum, vel aliam viam, velit nolit voluntas, intellectus assentiet; sed non sistet diu, nisi voluntas velit, quæ potest imperare considerationem alterius. Sed si voluntas, in tali casu qui positus est de fornicatione, determinat intellectum ad alteram considerationem, tunc sequuntur duæ difficultates. *Una*, quia, cum voluntas non eligat nisi illud quod melius judicatur eo quod recusat, quod voluntas eligit, ut melius, quod intellectus sistat in consideratione fornicationis ut delectabilis, quam ut inhonesta; quia oportet quod judicium rationis præcedat, ut judicetur melius esse consistere in hac consideratione quam in illa. Et ideo dicendum ad hoc, quod, ex hoc quod voluntas non reprimit passionem quæ obfuscat rationem, tenetur ipsa ratio in consideratione fornicationis ut delectabilis, et non quod voluntas eligat ad hoc, an sit melius quod intellectus sistat magis in ista consideratione quam in alia. Unde hoc non eligit voluntas; sed tamen imputatur (α) voluntati, quia non reprimit passionem, nec divertit intellectum ad aliud. Posset enim sibi non placere vel displicere, quia intellectus sistit in tali consideratione. Ergo, quia voluntas non eligit illud sistere, non oportet quod præcedat judicium rationis; quia in hoc voluntas magis se habet ut non agens, cum tamen posset agere, quam ut agens. In multis enim sistit intellectus sine imperio voluntatis, quia scilicet aliunde offeruntur : sicut imaginatio offert memoriam mulieris, et intellectus considerat tunc aliquid inhonestum. Hoc frequenter est sine imperio voluntatis; imputatur tamen voluntati, nisi cito divertat intellectum ad considerationem alterius. Unde in talibus primis motibus, voluntas se habet magis ut non agens quam agens. *Secunda* difficultas est, quia, sicut intellectus est indeterminatus ad sistendum in hac consideratione vel ista, similiter voluntas ad eligendum hoc vel illud. Quid igitur faciet istam determinationem, ut scilicet intellectus determinate sistat in hac consideratione, et non in alia? Dicendum quod, sicut jam solutum est, hoc facit voluntas indirecte, quia non reprimit oblationem illam, per quam offertur intellectui occasio talis considerationis : ita quod duo sunt determinantia (α), scilicet imaginatio offerens, et voluntas non reprimens, vel non divertens intellectum ad aliud. — Et quod dicitur, quod tunc indeterminatum determinaret indeterminatum; — dicendum quod non est verum. Quia illud offerens intellectui occasionem prædictæ considerationis, est determinatum ad offerendum; voluntas autem manet sub sua indeterminatione, non intromittens se de intellectu, cum tamen deberet; et sic facit quod intellectus sistat in mala consideratione. Sed postea, his duabus considerationibus præcedentibus, voluntas determinatur ab intellectu ostendente fornicationem esse bonam pro illa hora. Sed ista determinatio non necessitat voluntatem : quia voluntas posset, si vellet, imperare intellectui deliberationem majorem, et differre electionem (β); cum intellectus non ostendat fornicationem esse bonam, sicut ultimus finis bonus est. Unde est ista determinatio objectiva; quia determinatum objectum, in casu illo, et sub determinata consideratione, ostendit voluntati. Et sic voluntas potest peccare, aut in festinando ante plenam deliberationem suam electionem, vel exspectare. — Quod autem dicit, quod esset petitio principii, etc.; — dicendum quod non est verum; quia probatum est quod libertas inest formaliter voluntati. Hoc tamen non probato, verum esset. Ideo. » — Hæc Bernardus, et bene, conformiter ad ea quæ adducta sunt superius de duplici voluntario, scilicet directo, et indirecto. Potest enim dici quod tale sistere intellectus in hac consideratione vel illa, est liberum, et voluntarium, et quodammodo electum interpretative.

Ad quintum dicitur, secundum Bernardum, quod « voluntas, ad præsentiam objecti moventis ipsam, non necessario, nisi sit ultimus finis, vel nisi ratio omnino judicet illud esse volendum, movet se ad actum, nec reducit se in actum suum. Nec hoc est contra illos qui dicunt quod, quantum ad exercitium actus, voluntas movet se, supposita tamen motione objecti, quod movet voluntatem secundum naturam voluntatis, quia influentia cujuslibet recipitur secundum modum recipientis. Et hinc est quod ultimus finis non necessitate absoluta movet voluntatem, etiamsi præsentetur; quia voluntas potest se facere in alia volitione, imperando intellectui quod aliud præsentet ». — Hæc ille, et bene, et conformiter quintæ conclusioni. Sed de hac materia latius dicetur in sequenti quæstione.

(α) *imputatur.* — *imponitur* Pr.

(α) *determinantia.* — *determinanda* Pr.
(β) *electionem.* — *electioni* Pr.

Ad sextum dicit Bernardus, quod « per prædicta in solutione quarti patere potest quomodo voluntas sine actu volendi determinat intellectum, quando est sub duplici consideratione, ut sistat in altera : quia hoc non facit per actum volendi, ut arguens putat, et male; sed per privationem actus, quia scilicet non illam considerationem (α) aufert, offerens occasionem alterius considerationis, vel quia non imperat intellectui quod præsentet aliud ».

Ad septimum dicit quod « finis habet determinare voluntatem objective, etiam determinative, quantum ad exercitium actus, supposito quod præsentetur ei. Sed nihilominus, quantumcumque præsentetur, pro statu viæ, voluntas potest imperare quod non præsentetur; et sic etiam non omnino necessitatur per comparationem ad finem, quantum ad exercitium actus. Ea autem quæ sunt ad finem, possunt præsentari voluntati, sic quod omnino sunt necessaria ad habendum ultimum finem : sicut est esse, vivere, et consimilia. Et de talibus, verum est quod dicit, quod tantam determinationem faciunt in voluntate, sicut finis. Sed alia habent ordinem ad finem consequendum; unde et appetuntur propter finem; sed, cum non præsentantur ut omnino necessaria ad consequendum finem, talia potest voluntas eligere, vel non eligere, etiam quando sibi præsentantur; nisi in casu illo, in quo intellectus præsentaret aliquod eorum ut simpliciter eligendum; unde, stante tali judicio, voluntas eligeret illud necessario, ex suppositione tamen, nisi scilicet aliud sibi faceret præsentari, sicut dictum est de ultimo fine, quod idem est judicium hic et ibi. Nec procedetur ultra, sicut dicit; quia multa sunt quæ sufficiunt ad movendum voluntatem, licet non necessario, nisi præsententur omnia ut (β) necessaria ad finem. Non sic autem omnia præsentantur, sed quædam ut utilia, licet non necessaria ». — Hæc ille, et bene, conformiter dictis sancti Thomæ, 1 p., q. 82, art. 2; et similiter, 1ª 2æ, q. 10, art. 1 et 2; et q. 13, art. 6; et *de Veritate*, q. 22, art. 5 et 6.

Ad octavum dicit Bernardus, quod « arguens male loquitur de determinatione intellectus per voluntatem; quia non fit in illo casu per actum volendi, sed per naturam intellectus, qui recipit id quod sibi offertur per imaginationem (γ). Concurrit etiam cum hoc negligentia voluntatis non reprimentis illud, cum posset reprimere, imperando aliquid imaginari vel intelligere. Unde bene imputantur aliqua voluntati, quorum voluntas non est causa per actum volendi, sed per negligentiam ». — Hæc ille, et bene, conformiter dictis sancti Thomæ in pluribus locis, præsertim, 2. *Sentent.*, dist. 35, q. 1, art. 2. — Addit autem Bernardus ulterius, pro quæstione quam tangit argumentum, scilicet : si proponatur fornicatio sub duplici consideratione, quid determinat voluntatem, ad hoc quod velit intellectum sistere in altera illarum? Dicit quod « hoc potest facere voluntas directe : sicut, si est habituata per habitum, inclinatur magis ad alteram, ut per bonum habitum ad bonam, per malum ad malam (α). Si autem non habeat habitum, in libertate sua est, quod velit intellectum sistere in ista vel in illa; quia de illis quæ intellectus potest intelligere, intelligimus cum volumus, et quamdiu volumus. Unde hoc attribuendum est voluntati, sicut Philosophus et Commentator ei attribuunt, et non judicio intellectus solum, sicut arguens attribuit. Verumtamen (β), secundum ea quæ dicit ibidem, oportet quod attribuatur voluntati : quia dicit quod hoc est propter passionem, vel aliquid tale, quod potuit reprimere voluntas; unde, in casu illo, est attribuendum voluntati, ut non reprimenti illud quod dat occasionem sistendi in tali consideratione; unde dicit iste, quod posset advertere fragilitatem suam, si vellet, et sic retraheretur a dicta consideratione. Ergo planum est quod, velit nolit, concordat cum dictis nostris, scilicet quod (γ) voluntas, quia non reprimit illud quod posset reprimere, est causa quare intellectus in tali consideratione consistat ».

Ad nonum dicit quod « arguens male assignat causam libertatis, scilicet naturam immaterialem, cum potentiis non coarctatis. Omnia enim illa sunt communia : nam immaterialitas juvat; et similiter non coarctatio intellectus, qui non est limitatus ad considerandum rem determinate sub una conditione, principaliter facit libertatem. Sed hoc non concludit quod libertas sit formaliter in intellectu : sicut sanitas causaliter fit a medicina; et tamen non est æqualiter in medicina et in animali; sed formaliter in animali, et causaliter in medicina, et effective. Similiter, in proposito : libertas est causaliter in intellectu, propter rationem dictam; sed formaliter est in voluntate, et non in intellectu; licet intellectus participet formaliter libertatem a voluntate : sicut agens naturale directe agit in passum; et tamen patitur a passo, quia agens naturale in agendo repatitur. Unde, licet libertas causaliter sit ab intellectu, tamen est formaliter in voluntate, a qua postea habet intellectus quod judicet hoc vel illud, positive vel privative, secundum modum dictum. Unde quod intellectus libere judicet de hoc vel illo, habet ab eo quod offertur (δ); sed quod sistat in tali consideratione illius vel istius, habet a voluntate imperante, vel non reprimente id (ε) quod dat occasionem talis considerationis. Unde quilibet experitur quod multa

(α) *illam considerationem.* — Om. Pr.
(β) *omnia ut.* — *ut omnia* Pr.
(γ) *imaginationem.* — *imaginem* Pr.

(α) *malam.* — *aliam* Pr.
(β) *Verumtamen.* — *verbo tamen* Pr.
(γ) *quod.* — *cum* Pr.
(δ) *Christo.* — Ad. Pr.
(ε) *id.* — Om. Pr.

occurrunt suo intellectui contra voluntatem, vel præter saltem; sic etiam sanctis viris occurrunt malæ (α) cogitationes, quas statim voluntas repellit; alias tentatio diaboli semper esset peccatum, si per voluntatem veniret, et tunc Christus peccasset. Unde aliquando, sine opere voluntatis, venit ex his quæ sponte offeruntur intellectui, quæ sunt illa quæ primo determinant intellectum. Unde homo habet dominium suorum actuum, sicut et libertatem, formaliter per voluntatem, sed causaliter per intellectum, modo qui dictus est ». — Hæc Bernardus.

Ad decimum patet ex dictis; quia falsum assumit, scilicet quod intellectus habeat formaliter libertatem ex se, sicut voluntas.

Ad undecimum patet per idem; quia falsum assumit, scilicet quod eodem modo et æqualiter homo habeat suorum actuum dominium per intellectum, sicut per voluntatem. Nec modus quem arguens ibidem assignat, est conveniens, ut dicit Bernardus. « Quia bene verum est quod, sicut intellectus habet sua principia, quibus statim assentit, cum præsentantur ei, ita voluntas habet ultimum finem, et illa quæ præsentantur ei ut habentia necessarium ordinem ad finem; sed tamen voluntas alia vult, quæ non habent necessarium ordinem ad finem, expedientia (6) tamen ad consequendum finem; et respectu talium est deliberatio, quia de fine non est deliberatio, nec de his quæ habent necessarium ordinem ad finem evidenter, ut patet, 3. *Ethicorum* (cap. 3). Verum est tamen quod voluntas bene imperat intellectui considerationem diversorum, et sic deliberat, et voluntas post deliberationem eligit. Sed quomodo voluntas facit primum imperium? — Dicendum quod voluntas movetur ab ultimo fine, a quo mota imperat intellectui ad considerandum ea quæ faciunt ad finem, et quæ non; et sic plenam deliberationem et consensum voluntatis præcedit imperium, ad videndum si tale quid expediat ultimo fini, in his quæ non habent certum et necessarium ordinem ad finem. — Quod autem dicit, quod libertas magis attribuitur voluntati quam intellectui, — necessarium est eum redire ad id quod volebat fugere : quia istud magis, non est nisi quia formaliter est in ea libertas, in intellectu autem magis est causaliter; unde modus iste bonus est. — Ad ea vero quæ dicit de pertinentibus ad libertatem, — dicendum quod libertas excludit necessitatem coactionis; et necessitatem immutabilitatis non includit omnino : quia, licet, præsentato fine ultimo, voluntas velit ipsum, non tamen debet dici quod ista necessitas sit absoluta; quia potest facere quod non præsentetur ei, et sic non volet ipsum. Ergo respectu ultimi finis habet voluntas non necessitatem absolutam, sicut grave quod moveatur deorsum, nisi aliud impediat; sed ex suppositione, scilicet quod sibi præsentetur. Ad ea autem quæ sunt ad finem, adhuc requiritur non solum ista suppositio quod sibi præsententur, sed etiam alia suppositio, scilicet finis; quia volitio eorum dependet a fine. Quando enim aliquis judicat illud quod est ad finem, esse necessarium ad illum, idem judicium est de illo, sicut de fine; quia necessario vult ipsum voluntas, necessitate ex suppositionibus prædictis. Quando autem non habet necessarium ordinem ad finem ultimum, potest voluntas illud non velle; nec aliquam necessitatem volendi habet, nec absolute, nec ex suppositione. » — Hæc Bernardus, et bene, et conformiter sancto Thomæ.

(α) *malæ.* — *materiales* Pr.
(6) *expedientia.* — *expediendum* Pr.

IV. Ad argumenta Bernardi. — Ad argumenta Bernardi respondetur (α). Et

Ad primum dicitur primo, quod Bernardus de Gannato (6), licet in impugnationibus Godofridi teneat quod liberum arbitrium formaliter est in voluntate, et causaliter in intellectu, tamen in impugnationibus Henrici, ubi facit dictum argumentum, tenet oppositum, ut patet in argumento isto, et duobus sequentibus. Secundo, dicitur quod argumenta sua non cogunt. Unde ad istud argumentum, dicitur quod illa tria quæ ibi recitantur, requiruntur ad liberum arbitrium; sed non sufficiunt : quia, cum illa tria conveniant intellectui agenti, sicut et intellectui possibili, tunc intellectus agens posset dici liber in agendo; quod nullus ponit. Requiritur ergo, ultra illa tria, ad perfectam libertatem, quod potentia quæ dicitur formaliter libera, moveatur ab intrinseco quoad exercitium, nec (γ) de necessitate exeat in actum, ad præsentiam cujuscumque agentis vel passi, respectu cujus dicitur habere liberum arbitrium. Hæc autem conveniunt voluntati, non autem intellectui agenti, vel possibili. Nam intellectus agens, de necessitate agit ad præsentiam phantasmatum et intellectus possibilis (δ) sibi conjuncti, sic quod non est in potestate sua agere et non agere; similiter, intellectus possibilis, necessario movetur a phantasmate et intellectu agente (ε), vel ab objecto suo, quoad actum primum, et quandoque ad actum secundum; et constat quod movetur a voluntate, necessaria motione, ad actualem considerationem. Sed voluntas, nec ab aliquo objecto, nec a quacumque potentia sibi conjuncta, necessario movetur quoad exercitium sui actus, sic quod necessitetur exercere actum suum; immo, in potestate sua est cessare ab omni actu, respectu cujuscumque objecti, mediate, vel immediate. Et de hoc optime loquitur sanctus Thomas, *de Malo*, q. 6, art. 1, in solutione

(α) *Ad argumenta Bernardi respondetur.* — Om. Pr.
(6) *cujus est illud argumentum.* — Ad. Pr.
(γ) *nec.* — Om. Pr.
(δ) *intellectus possibilis.* — *impossibilis* Pr.
(ε) *agente.* — *possibili* Pr.

decimi argumenti. Argumentum enim decimum tale est : « Sicut intellectus est potentia separata a materia, ita et voluntas. Sed intellectus ex necessitate movetur a suo objecto; cogitur enim homo ex necessitate assentire alicui veritati, per violentiam rationis. Ergo, eadem ratione, voluntas necessario movetur a suo objecto. » — Hæc ille. — Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod in intellectu et voluntate quodammodo est simile, et quodammodo dissimile. Dissimile quidem, quantum ad exercitium actus : nam intellectus movetur a voluntate ad agendum ; voluntas autem, non ab alia potentia animæ, sed a seipsa. Sed ex parte objecti, est utrobique similitudo. Sicut enim voluntas movetur ex necessitate ab objecto quod est omnifariam bonum, non autem ab objecto quod potest accipi secundum aliquam rationem ut malum ; ita intellectus movetur ex necessitate ad verum necessarium, quod non potest accipi ut falsum, non autem a vero contingenti, quod potest accipi ut falsum. » — Hæc ille. — Quomodo autem intelligat voluntatem necessario moveri ab objecto, declarat in corpore articuli, ubi sic dicit : « Sciendum quod aliqua potentia dupliciter potest moveri : uno modo, ex parte subjecti; alio modo, ex parte objecti. Ex parte subjecti quidem, sicut visus, per immutationem dispositionis organi, movetur ad clarius vel minus clare videndum. Ex parte vero objecti, sicut visus nunc videt album, nunc nigrum. Et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut scilicet agatur vel non agatur, aut melius aut debilius agatur. Secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus; nam actus specificatur per objectum. » Et aliquibus interpositis, subdit : « Si consideremus motum potentiarum animæ ex parte objecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu ; hoc enim modo bonum intellectum movet voluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum animæ ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate : nam semper potentia ad quam pertinet finis principalis, movet ad actum id quod est ad finem, sicut militaris movet frenorum (α) factricem ad operandum ; et hoc modo voluntas movet seipsam, et omnes alias animæ potentias : intelligo enim quia volo; et similiter, utor omnibus aliis potentiis et habitibus, quia volo, etc. » Et aliquibus interpositis, subdit : « Relinquitur ergo quod, sicut concludit Aristoteles, in capitulo *de Bona fortuna* (lib. 7. *Moralium Eudem.*, cap. 18), illud quod primo movet voluntatem et intellectum, sit aliquid supra intellectum et voluntatem, scilicet Deus, qui, cum omnia moveat secundum rationem mobilium, ut levia sursum, et gravia deorsum, etiam voluntatem movet secundum ejus conditionem, non ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa. Patet ergo quod, si consideretur motus voluntatis ex parte exercitii actus, non movetur ex necessitate. Si autem consideretur motus voluntatis ex parte objecti determinantis actum voluntatis ad hoc vel ad illud volendum, considerandum est quod objectum movens voluntatem, est bonum conveniens apprehensum. Unde si aliquod bonum proponatur (α), quod non apprehendatur sub ratione boni aut convenientis, non movebit voluntatem. Cum autem consilia et electiones sint circa particularia, quorum est actus, requirunt quod (β) illud quod apprehenditur ut bonum et conveniens, apprehendatur ut bonum et conveniens in particulari, et non in universali tantum. Si igitur apprehendatur ut bonum conveniens secundum omnia particularia quæ considerari possunt, ex necessitate movebit voluntatem ; et propter hoc, homo (γ) ex necessitate appetit beatitudinem, quæ est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Dico autem ex necessitate, quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine, quia et ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt. Si autem sit tale bonum, quod non inveniatur esse bonum secundum omnia particularia quæ considerari possunt, non ex necessitate movebit, etiam quantum ad determinationem actus. Poterit enim aliquis velle ejus oppositum, etiam de eo cogitans : quia forte est bonum et conveniens consideratum secundum aliquid, non autem est bonum aut conveniens secundum aliquod aliud particulare consideratum; sicut quod est bonum sanitati, non est bonum delectationi ; et sic de aliis. » — Hæc ille. — Ex quo patet quanta differentia est inter intellectum et voluntatem, quantum ad necessario vel non necessario moveri. Nam voluntas a solo Deo necessitari potest, quantum ad exercitium actus; intellectus autem necessitari potest ab objecto suo, et a voluntate, quoad exercitium actus, scilicet ad agere et non agere, et quoad intendendum et remittendum actum suum. Et sic semper voluntas liberior est intellectu.

Ad secundum patet responsio per prædicta. Quia voluntas magis est indeterminata quam intellectus : nam voluntas non solum habet indeterminationem ex parte objecti, immo ex parte subjecti ; intellectus autem est indeterminatus tantum ex parte objecti, non autem ex parte subjecti, quia potest moveri et necessitari ad actum suum a voluntate.

Ad tertium patet per idem; quia procedit secundum non causam ut causam. Non enim accipit complete totalem causam quare voluntas dicitur liberior intellectu, sed particularem causam, seu partem

(α) *frenorum.* — *superiorum* Pr.

(α) *proponatur.* — *præponatur* Pr.
(β) *quod.* — Om. Pr.
(γ) *homo.* — *non* Pr.

causæ. Voluntas enim dicitur liberior intellectu, non solum quia est indifferens ad plura objecta particularia contenta sub objecto suo universali et adæquato, nec solum quia movet intellectum ad exercitium sui actus; sed, ultra hoc, quia movet intellectum per modum causæ efficientis, et motione necessitante suum mobile, non autem econtra. — Et tunc, *ad primum* ibidem adductum, inquantum potest infringere hanc responsionem, dicitur quod determinatio qua intellectus determinat voluntatem, est per modum causæ finalis, et non per modum efficientis; nec ullo modo necessitat voluntatem ad exercitium sui actus. Et ita intellectus nec se nec voluntatem determinat, neque tanquam causa prima, neque tanquam causa secunda, determinatione sufficienti ad liberum arbitrium, cujus est ponere actum quoad ejus esse actuale, et tollere ab esse actuali in rerum natura. Intellectus enim dat actui voluntatis rationem specificam, non autem esse actualis exsistentiæ. — *Ad secundum* ibidem adductum, dicitur quod indeterminatio voluntatis, qua est indifferens ad diversa objecta, et similiter indeterminatio ejus, qua est indifferens ad agere et non agere, non reducitur ad actualem determinationem in rerum natura, quoad sui esse, a quacumque potentia creata distincta a voluntate, sed tantummodo a Deo et ab ipsa voluntate; quia ab illis duobus solis duntaxat dependet actus, quantum ad suum esse vel non esse. Ab intellectu vero non dependet actus voluntatis, nisi in esse intelligibili et specifico et rationis, magis quam reali. Indeterminatio autem intellectus reducitur ad determinationem in esse actuali per voluntatem, ut sæpe tactum est. Unde breviter, motio et determinatio quam facit intellectus respectu actuum voluntatis, magis est rationis quam realis, magis potentialis quam actualis; et hoc ideo (α), quia determinat (β) per modum finis, et non per modum efficientis.

V. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli, negatur antecedens. Nam ad liberum arbitrium non pertinet sententia, nec judicium, nec arbitratio, tanquam actus eliciti a libero arbitrio, sed tanquam actus imperati, vel prævii ad actum liberi arbitrii, qui est eligere; et similiter, quia a libero arbitrio est quod tales actus participent libertatem, et sint liberi : ita quod cuilibet eorum communicatur modus libertatis, ut supra dictum est, in simili, de grammatica, quæ non est causa locutionis simpliciter, sed causa rectitudinis in locutione.

Ad confirmationem, patet ex prædictis.

Ad secundum dicitur quod, cum dicimus liberum arbitrium esse voluntatem ut continet in virtute actum potentiæ deliberativæ, non intelligimus quod potentia intellectiva imprimat per modum efficientis potentiæ volitivæ aliquem actum, aut habitum, aut aliud accidens, ab ipsa voluntate distinctum; sed intelligimus quod potentia voluntatis procedit ab essentia animæ, mediante potentia intellectiva, et sic quasi effectus a causa. Omnis autem effectus est similitudo virtutis suæ causæ, et continet in se participative similitudinem suæ causæ, vel in essentia, vel in modo essendi vel operandi. Et ideo voluntas, inquantum habet in se quod possit elicere actum electionis quasi (α) proportionabilis actui intellectus deliberantis, dicitur et est liberum arbitrium.

Ad tertium, negatur antecedens. Et ad probationem, dicitur quod minor est falsa; quia nec positio actuum intellectus et voluntatis causat liberum arbitrium, nec eorum sublatio tollit illud. Conceditur tamen quod actus liberi arbitrii, qui est eligere, importat actus duarum potentiarum : quia dicit in recto actum voluntatis, in obliquo autem actum rationis; quod patet ex sua diffinitione, qua dicitur quod electio est desiderium et appetitus præconsiliati. Tamen ex hoc non plus sequitur propositum quod intendit arguens, quam sequatur in simili proposito : actus voluntatis non potest esse nisi concurrentibus actibus duarum potentiarum, unius scilicet cognitivæ, et alterius appetitivæ; igitur voluntas est proprietas consurgens ex duobus actibus.

Ad quartum, negatur prima consequentia. Quia, licet habeamus libertatem ad multos actus pertinentes ad diversas potentias, non tamen immediate, sicut supra dictum est : quia solus actus electionis immediate subest libero arbitrio, et solus ille elicitur a libero arbitrio, ut liberum arbitrium est; alii autem non subsunt libero arbitrio immediate, nec elicitive, sed mediate, et imperative.

§ 3. — Ad argumenta contra quintam conclusionem

I. Ad argumenta Godofridi. — **Ad primum** contra quintam conclusionem, « potest dici *primo*, juxta intentionem Commentatoris, 9. *Metaphysicæ*, comm. 2, ubi ponit Philosophus eamdem diffinitionem potentiæ, quod Philosophus non diffinit universaliter potentiam activam, sed eam quæ est transmutativa (β) materiæ. Unde ipse ait quod Philosophus descripsit potentiam activam, quæ est ex (γ) forma, et potentiam passivam, quæ est per materiam (δ). Et de tali verum est quod est principium transmutandi aliud : quoniam est principium transmutandi materiam, et nunquam est principium transmutandi se; quamvis utrumque principium, activum scilicet et passivum, aliquando concurrant

(α) *hoc ideo.* — *in hoc* Pr.
(β) *determinat.* — Om. Pr.

(α) *quasi.* — *qui* Pr.
(β) *transmutativa.* — *transsumptiva* Pr.
(γ) *ex.* — Om. Pr.
(δ) *per materiam.* — *materia* Pr.

in eodem composito : sicut patet de aqua calefacta, quæ, per se, absque extrinseco agente, redit ad frigiditatem ; cujus scilicet frigiditatis principium *quo* activum, est forma aquæ, passivum est materia ejus. Et hoc innuit in eodem commento Commentator, dicens : « In quibusdam enim rebus potentia activa erit in ipso passivo, et in quibusdam in alio. » Et per hoc patet quod illud assumptum non facit ad propositum, cum voluntas non sit taliter activa. *Secundo,* dicitur quod, esto quod concederetur Philosophum ibidem diffinire universaliter potentiam activam, non tamen dicit Philosophus, ibidem, quod talis potentia sit principium transmutandi alterum simpliciter, sed solum quod alterum aut quasi alterum ; nam ait sic : *Potestas dicitur, hæc quidem principium motus aut mutationis in altero, aut inquantum alterum,* 5. *Metaphysicæ* (t. c. 17); per quam disjunctivam aperte demonstrat nihil prohibere quod idem sit sui ipsius transmutativum, licet aliter et aliter : sic enim voluntas inquantum continet virtualiter actum suum, transmutat seipsam inquantum est ejus formaliter receptiva. » — Hæc est responsio Gregorii (dist. 24, q. 1, concl. 1) ad hoc argumentum ; et bona est, et conformis dictis sancti Thomæ, *de Malo,* q. 6, art. 1, ubi sic : « Quantum ad exercitium actus, manifestum est quod voluntas movetur a seipsa ; sicut enim movet alias potentias, ita et seipsam movet. Nec propter hoc sequitur quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu. Sicut enim homo, secundum intellectum, in via inventionis, movet seipsum ad scientiam, inquantum ex uno noto in actu (α) venit in aliquid ignotum, quod erat solum in potentia notum ; ita, per hoc quod homo vult aliquid in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu ; sicut per hoc quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem. »

Ad secundum dicit Gregorius, quod, « quamvis multi sic allegent Philosophum, non tamen hoc dicit Philosophus, aut Commentator; sicut patet intuenti utrumque, ibidem. » Ego tamen dico quod illud dictum est verum, loquendo de materia *ex qua,* quæ est pars illius cujus dicitur materia ; de tali enim materia, concedo quod non potest esse causa effectiva illius cujus est materia. Si autem loquamur de materia *in qua,* quæ dicitur subjectum accidentis, tunc negatur illud dictum : quia idem potest esse causa efficiens et materia *in qua* vel subjectum unius et ejusdem rei, puta accidentis ; sicut patet de subjecto respectu propriæ passionis ; ut de essentia animæ et suis potentiis concedit sanctus Thomas, in multis locis, potissime, 1 p., q. 77, art. 5 et 6.

Ad tertium dicit Gregorius, quod, « si quælibet relationes mutuæ vocentur oppositæ, nihil prohibet

(α) *in actu.* — Om. Pr.

aliquas relationes oppositas in eodem fundari, ad bonum intellectum loquendo de fundatione relationis. Hoc patet per Augustinum (9. *de Trinitate,* cap. 12), quoad relationes de quibus agitur; nam cum mens amat se, aut intelligit se, ipsa est activa et passiva, movens et mota. Præterea, nullus potest negare quin eadem res possit esse (α) intelligens et intellecta, amans et amata, respectu ejusdem ; et tamen hæc omnia dicuntur relative, et referuntur realiter, sicut dicit se probasse, distinctione 30 primi *Sententiarum.* Si vero magis proprie, illæ tantummodo dicantur oppositæ relationes, quæ sunt incompossibiles circa idem, nego prædictas relationes esse oppositas. » — Hæc ille. — Mihi apparet quod ista responsio deficit in aliquibus. *Primo,* quia ponit quod relatio amati ad amantem, et scibilis ad scientiam, vel objecti intellecti ad intelligentem vel intellectionem, sit realis. Hoc enim est contra Philosophum, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20), et contra sanctum Thomam, in pluribus locis. *Secundo,* quia ponit relationes reales oppositas fundari in eodem penitus ; quod est contra sanctum Thomam. Ideo dicitur, conformiter ad solutionem primi, quod sicut voluntas, dum movet se, secundum aliud est in actu, et secundum aliud in potentia ; ita secundum aliud et aliud fundat oppositas relationes.

Ad quartum dicit Gregorius, quod « ejusdem ad seipsum potest esse relatio realis. Nec Philosophus dicit oppositum alicubi : nam ubi allegatur, præcise loquitur de identitate, et non universaliter (β) de relatione ejusdem rei ad seipsam ; et præterea (γ), non dicit illam non esse realem, sicut in primo, dist. 30, dicit se ostendisse ». — Hæc ille. — Mihi apparet quod ista solutio falsum assumit, sicut et præcedens, scilicet quod idem penitus indistinctum referatur ad seipsum relatione reali. Ideo dicendum quod, cum voluntas movet seipsam, ipsa secundum aliud fundat relationem moventis, et secundum aliud terminat eam : nam prædicta relatio fundatur in voluntate ut est sub volitione finis actuali vel habituali, et non in essentia nuda voluntatis ; terminat autem dictam relationem per sui nudam essentiam. Et ita non sequitur quod voluntas proprie referatur ad seipsam reali relatione. Et de hoc latius dicetur inferius.

Ad quintum dicit Gregorius, quod, « si tale compositum dicatur per se productum, de quo ad præsens non curo, consequens conceditur. Et nego primam illationem (δ), qua probatur esse falsum ; nam voluntas non est illud compositum. — Ad secundam probationem, dico quod non omne producens æquivocum, est nobilius producto. Quinimmo, habet

(α) *possit esse.* — *sit* Pr.
(β) *de identitate, et non universaliter.* — Om. Pr.
(γ) *præterea.* — *prima* Pr.
(δ) *illationem.* — *consequentiam* Pr.

multas instantias : nam color exsistens in pariete, vel species in organo, est productiva visionis in anima; et secundum istam imaginationem producit compositum ex anima et visione; quo composito ipsa non est nobilior. Idem de speciebus in anima exsistentibus, a quibus notitiæ producuntur. Et multæ aliæ instantiæ possent dari, loquendo generaliter de producente, tam totali quam partiali. » — Hæc ille. — Ego dico quod semper producens æquivocum totale, est nobilius suo producto. Sed ex hoc non sequitur, in proposito, quod pars sit melior toto, nec quod nuda essentia voluntatis sit nobilior composito ex voluntate et ex volitione : quia, in casu quo voluntas movet se, producens totale non est sola et nuda essentia voluntatis, sed est compositum ex voluntate et ex volitione finis; istud autem compositum, nobilius est quam compositum ex voluntate et ex volitione eorum quæ sunt ad finem.

Ad sextum dicit Gregorius, primo, quod, « concesso quod bonum actuale causet appetitionem in appetitu efficienter; quod tamen non est intelligendum de causatione immediata, sed mediata tantummodo, ut puta quia efficit notitiam sui, quæ partialiter efficit appetitionem (et hoc Philosophus videtur innuere, ibidem (3. *de Anima,* t. c. 54), cum ait quod *appetibile movet cum non movetur, eo quod sit intellectum aut imaginatum,* innuens per hoc quod mediante sua apprehensione movet appetitum; quod etiam innuit Commentator, comm. 54, exponens illud, *Appetitus quidam* (α) *motus est :* « Appetitus, inquit, est motus, quia est a re appetita per intellectum in actu, » id est, per intellectionem; et comm. 49, dicit quod « desideratum movet intellectum, et tunc desiderabit intellectus, et cum desideraverit, tunc movetur homo »; et iterum : « intellectus, quando apprehenderit aliquid, desiderabit per scientiam, et movebit per desiderium; » ita quod, secundum eum, scientia est causa desiderii, et desiderium est causa motus, scientiæ autem causa est ipsum desideratum, licet non quodlibet bonum desideratum et apprehensum sit causa suæ apprehensionis); ex hoc tamen non sequitur quod ipsa virtus appetitiva non sit etiam productiva suæ appetitionis. — Secundo, potest dici, secundum aliquos, quod Philosophus vult ibi, quod bonum actuale movet appetitum tantummodo metaphorice, et per modum finis; sicut ex intentione Commentatoris, 12. *Metaphysicæ,* comm. 36, potest haberi. — Et si arguitur contra : Tunc Philosophus æquivocaret de motore, cum ait (3. *de Anima,* t. c. 54), *est aliquod movens immobile, et aliquod movens motum,* eo quod appetitus movet active corpus motum, et non per modum finis, — concedi potest illatum; nec aliquod malum sequitur circa propositum illud Philosophi, sicut patet diligenter consideranti quid intendit ipse Philosophus. Præterea (α), hoc oportet quemlibet concedere : nam constat quod appetitus movet corpus localiter; nullus autem diceret quod bonum actuale movet appetitum localiter, motione activa; et sic non univoce dicitur utrumque movere. » — Hæc ille, et bene, quantum ad hoc quod negat hanc consequentiam, Objectum movet voluntatem, igitur voluntas non movet seipsam. Et de hoc sermo erit latior in quæstione sequenti, ubi ostendetur a quibus movetur voluntas, et qualiter.

Ad septimum dicit Gregorius, primo, quod « Commentator loquitur de potentiis agentibus naturaliter inquantum hujusmodi, non autem de liberis inquantum sunt liberæ, seu respectu eorum quorum sunt liberæ; quod dico propter animam rationalem, quæ, respectu quarumdam operationum est principium mere naturale, respectu vero quarumdam est principium mere contingenter et (β) libere. Item, loquitur de potentiis totalibus, et non partialibus, sive sit unica, sive plures partiales sumantur pro una totali. Primum horum patet per verba quæ præmittit, jam allegata. Ait enim (2. *Physicorum,* comm. 48) : « Dicamus igitur quod prima materia est parata ad recipiendum duo contraria æqualiter; et ideo receptio utriusque contrariorum est ei naturalis. Similiter apparet de anima concupiscibili, scilicet ipsam esse præparatam ad actiones contrarias æqualiter. Istud enim contingens non habet causas agentes contraria æqualiter in omni tempore, scilicet illud quod est naturale. » — Hæc ille. — Ubi nota quod loquitur de naturali principio, et iterum de anima concupiscibili, qualis est anima brutalis, vel etiam anima humana inquantum est sensualitas, non autem ut rationalis est, secundum quem modum ipsa est libera, et æqualiter ad opposita se habens, ut patet ex ejus intentione, et Philosophi, 9. *Metaphysicæ,* comm. 10. — Secundo (γ), patet per alia ejus verba, 2. *Physicorum* (comm. 48). Ait enim : « Ergo contingens æquale impossibile est ut inveniatur ex eo altera duarum diversarum actionum, nisi ex altera causa conjuncta; quoniam neutra actio dignior est ut sit quam reliqua. » Vult igitur quod nulla sit totalis causa, et naturaliter activa contrariorum. Quod autem aliquid sit partiale activum contrariorum, productivum mere naturaliter, quorum contrariorum aliud partiale productivum sit principium liberum, — non est contra eum; nam tunc ex libertate principii liberi, altera actionum determinate ponetur ab utroque. Ex quibus patet quod dictum Commentatoris non est contra præmissa : tum quia voluntas non est totale principium productivum; tum quia voluntas respectu talium actuum est principium liberum. » — Hæc Grego-

(α) *quidam.* — *quidem* Pr.

(α) *Præterea.* — *Propter* Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.
(γ) *Secundo.* — *Secundum* Pr.

rius, et bene, nisi pro quanto supponit quædam falsa, puta quod potentiæ animæ non sint aliud realiter quam ipsa anima; et ideo dicit quod anima est sensualitas, et similia, quæ apud sanctum Thomam falsa sunt. Item, assumit quod voluntas non est totale productivum actuum suorum, sed partiale. Sed de hoc in sequenti quæstione principaliter tractabitur.

Ad octavum dicitur, conformiter ad præmissa, quod voluntas, si in sua nuda essentia consideretur, non potest se movere ad actum suum; sed oportet quod, si debet actum elicere, quod actuetur prius natura aliquo actu primo vel secundo, ab extrinseco, potissime a Deo : quia ea quæ sunt ad finem, non vult inquantum hujusmodi, nisi inquantum actuatur volitione finis; ad hoc autem quod velit finem ultimum, oportet quod moveatur a Deo : ita quod ad volitionem finis se habet mere passive, et nullo modo active; vel, si se habet aliquo modo active ad illam, hoc est inquantum motio Dei, vel aliquid a Deo influxum, quidquid illud sit, ponit eam in actu primo sufficienter ad eliciendum active volitionem respectu finis. Et sic dico quod voluntas nuda, non est sufficiens principium proximum producendi aliquem actum in seipsa receptum. Et ideo ad argumenta contra primum membrum divisionis non oportet respondere.

Ad primum vero contra secundum membrum, dicitur quod dispositio adveniens voluntati, non trahit ipsam ad rationem activi nec passivi : quia, ut dictum est in solutione primi, non est de ratione activi, potissime partialis et liberi, quod agat in aliud essentialiter a seipso distinctum; sed sufficit quod ratio agendi distinguatur a ratione passionandi, et quod per aliud sit in actu, et per aliud in potentia, ut dictum fuit.

Ad secundum dicitur quod in motu quo voluntas seipsam movet, per se movens est compositum ex voluntate et ex volitione finis; sed per se motum, est ipsa nuda essentia voluntatis. Et ita non sequitur quod aliquid secundum idem sit in actu et in potentia. — Et ad responsionem ibidem datam, dicitur quod vera est, si bene intelligatur; quia voluntas habens volitionem finis, est secundum aliud et aliud in potentia formali, et in actu virtuali, respectu volitionis eorum quæ sunt ad finem. — Nec valet improbatio; quia non est simile de potentia nuda, et de potentia actuata volitione finis.

Ad tertium dicitur quod, sicut nullum est inconveniens quod substantia producat accidens, vel quod causa producat effectum se ignobiliorem, esset tamen inconveniens oppositum, scilicet quod effectus esset nobilior sua causa; sic in proposito, non est inconveniens quod voluntas exsistens sub volitione finis, ac per hoc virtualiter volens ea quæ sunt ad finem, moveat se ad actualem et formalem dilectionem eorum quæ sunt ad finem, quæ quidem dilectio est imperfectior prima, et sic per actum digniorem producat indigniorem : sicut intellectus per notitiam principiorum devenit in notitiam conclusionum; nec tamen intellectus aut voluntas in tali motione imperficiunt seipsos, sed potius perficiunt : quia major perfectio est actualiter cognoscere principia et conclusiones, quam principia tantum; et similiter, perfectius est velle finem et ea quæ sunt ad finem actualiter, quam finem tantum.

Ad quartum dicitur quod major diversitas requiritur inter movens et mobile motu locali vel alterationis, per quam acquiritur forma substantialis vel accidentalis fixa, quam in motu animæ per intellectum aut voluntatem; quia primus motus est actus imperfecti, secundus vero est actus perfecti. Cujus signum est, quod Philosophus ponit in anima intellectum agentem et possibilem, et quod notitia principiorum causat notitiam conclusionum.

Ad quintum patet per simile; nam aliud est de motu locali, aliud est de motu intellectus et voluntatis, qui etiam attribuuntur Deo. Verumtamen Aristoteles non potest negare quin anima moveat seipsam, etiam localiter, licet per accidens, ad motum corporis.

Ad sextum patet responsio per ea quæ dicta sunt in solutione septimi principialis; potissime, quia in volitione qua voluntas movet se ad volendum ea quæ sunt ad finem, voluntas non est totalis causa productiva, sed partialis; concurrit enim volitio finis. — Ad responsiones ibidem datas, dicitur quod parum valent, quia sanctus Thomas nullam illarum daret. Ideo non oportet sollicitari ad destruendum eas; omnes enim illæ supponunt falsum, scilicet quod voluntas sola sit principium productivum cujuslibet sui actus.

Sciendum tamen quod ad istas sex probationes secundi membri divisionis factæ in octavo principali argumento, aliter respondet Bernardus de Gannato. Dicit enim quod positio illa probabilis est, et si sane intelligatur quod voluntas affecta movet se. Unde dicit quod « duo sunt hic scienda : scilicet quod affectio quædam potest esse in voluntate, antequam ipsa moveat se. Anima enim est quæ movet se per voluntatem, prius tamen mota per boni apprehensionem. Cum ergo apprehendit bonum, jam afficitur ad bonum, et sic movet se, movendo ipsum : ita ut naturale sit animæ affici ad finem, ita quod, præsentato fine, non potest non affici; et sic non potest non moveri a fine, supposito quod præsentetur. Et per affectionem intelligunt isti, qui scilicet ponunt illam positionem, quod voluntas movet se ad finem, ad alia autem moveri affecta fine; unde, quia vult finem, vult ea quæ sunt ad finem, quia finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem. Et ideo ponit ista positio, quod idem subjecto est movens et motum; et bene. Et ideo motiva est illa affectio; et ratio movendi passive, est voluntas nuda.

« *Ad primum* ergo quod dicitur in contrarium, cum dicit quod de ratione activi est quod agat in aliud, et de ratione passivi quod patiatur ab alio, — dicendum est dupliciter. Primo, quod Philosophus loquitur de potentia activa simpliciter, et passiva simpliciter. Potentia autem activa simpliciter, est illa quæ dat esse simpliciter, in genere causæ efficientis; et ista semper est ad aliud, etiam distinctum, quia nulla res potest se reducere ad esse simpliciter. Similiter, potentia passiva simpliciter, est quæ recipit esse simpliciter ab alio, sicut est materia; et ista semper transmutatur ab alio secundum quod aliud. Cum autem ponimus quod idem movet se, non est ibi potentia activa simpliciter : quia nulla forma habens esse fixum et permanens, fit ibi; unde, proprie loquendo, non est impressio formæ, sed magis expressio, et ideo nec proprie ratio activi. Item, nec proprie ratio passivi : quia nihil abjicitur a voluntate, per hoc quod movet se; quod non est de potentia activa et passiva. — Secundo, potest dici quod, sicut dicitur, 4. *Physicorum* (t. c. 104), quod Socrates in foro est alius a se exsistente in domo, sic et voluntas secundum quod est non movens se, multo fortius est alia a seipsa secundum quod movet se; et quia iste motus non est ad formam immanentem, sufficit ista alietas inter movens et motum.

« *Ad secundum,* dicendum quod quando compositum dividitur in duo, quorum unum est ratio ut moveat, et aliud ut moveatur, tunc non totum est in potentia per se, nec ad movendum active, nec ad movendum passive, sicut supponit argumentum, sed per accidens, ut patet in animalibus, quæ movent seipsa, 8. *Physicorum* (t. c. 50). Nec est idem in potentia et in actu simpliciter respectu ejusdem, sed respectu diversorum, vel per diversa; ubi est invenire rationem movendi active et movendi passive. Quod autem addit, quod idem posset dici de voluntate nuda; — dicitur quod non est verum, secundum istam viam, quia voluntas non sufficit ad movendum se : nisi affecta ab objecto, ita ut voluntas primo moveatur ab objecto per affectionem, modo prædicto; et post, ipsa moveat seipsam ad objectum.

« *Ad tertium,* dicendum quod voluntas absolute considerata, nobilior est inquantum habet actum suum in virtute, quam inquantum informatur eo; sed si ista duo accipiantur simul, scilicet quod voluntas habeat utroque modo actum suum, et virtualiter et formaliter, nobilior est quam si consideretur sub altero modo tantum; unde ipsa virtualiter habens actum suum, facit se formaliter sub actu suo, ita tamen quod actus remanet in virtute sua; et ita eminentius non facit se modo minus perfecto, immo magis perfecto. Nec valet exemplum de capiendo virtualiter terminum : quia nobilius est illud quod est calidum virtualiter et formaliter, quam calidum virtualiter tantum, sicut motus, et quam illud quod est calidum formaliter tantum, sicut lignum calefactum. Si autem instas de sole, — dicendum est quod sol est nobilior quam ignis; sed hoc non est quia est calidus effective, sed propter alias perfectiones suas; unde quod hoc calidum effective, sit nobilius quam calidum effective et formaliter, per accidens est. Unde patet quod ratio non concludit.

« *Ad quartum,* dicendum est quod non est simile de gravi et de voluntate; quia voluntas habet majorem libertatem sui actus. Unde ista ratio deficit sicut aliæ, quia nihil plus tribuit libertati quam activis (α) virtutibus naturalibus. Tamen grave movet se, saltem executive, licet hoc sit per impressionem sibi datam a generante; ita et voluntas, per impressionem factam ab objecto et a natura sua, movet se. Falsum etiam est quod oporteat movens et motum distincta esse subjecto. Hoc enim non oportet; sed sufficit distinctio secundum qualitates vel virtutes, vel etiam minor, secundum modum scilicet se habendi, præcipue in motu qui non est ad impressionem formæ permanentis.

« *Ad quintum,* dicendum quod Philosophus non vult quod animalis seipsum moventis sit aliqua pars omnino immobilis, quia hoc falsum est; sed quod per se non movetur motu quo movet; nihilominus, movendo alia, movet se per accidens.

« *Ad sextum,* dicendum quod voluntas, quantum est de natura sua, est ad opposita; ipsa tamen, ratione suæ libertatis, determinat se ad id quod vult; et ita non indiget alio determinante. — Ad totam autem aliam deductionem de ligno, dicendum quod ipse arguens loquitur de potentia voluntatis, in cujus potestate est agere, sicut de potentiis naturalibus, quæ necessitatæ sunt ad agendum. Unde, præsente objecto voluntatis, non est necesse quod voluntas velit, nisi sit objectum quod est ultimus finis; et tunc etiam non est necesse necessitate absoluta, sed ex conditione, scilicet si ostendatur, et maneat illa ostensio. Constat autem quod non sic est de potentiis naturalibus, quæ necessario agunt, præsente passivo; unde non est in potestate earum agere et non agere. Si autem dicat quod non est in potestate voluntatis agere vel non agere, libertatem tollit, et (β) primum principium, scilicet quod homo sit liberi arbitrii, et tollit etiam meritum et culpam. Unde patet quod falsum supponit. — Quod autem objicit contra se, de absentia objecti, quia voluntas non movet se in absentia objecti; — dicendum quod verum est, non tamen ideo quod actus effective vel elicitive sit ab objecto : ita quod dicerent qui tenent positionem primam, quod objectum est causa sine qua non. Nec ratio quam adducit ad improbandum, valet; quia, amota causa sine qua non, impeditur actio, sicut ipsum nomen importat. Et cum dicit

(α) *et.* — Ad. Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.

quod ita poterit dici de omnibus aliis, quod movebuntur ad præsentiam alterius, sicut aqua calefacit se ad præsentiam ignis, — non est simile : quia, si aqua haberet libertatem sui actus, id est, suæ calefactionis, bene sequeretur (α) quod dicit, quod oportet se movere ad calefactionem in præsentia ignis, vel etiam non movere, sicut voluntas ad præsentiam objecti. Unde patet quod turpiter deficit, quia nihil plus attribuit voluntati, quæ est ad opposita, quam potentiis naturalibus, quæ sunt determinatæ ad unum. — Quod autem dicit, quod saltem poterit dici quod lignum movet se ad præsentiam ignis, — patet quod non est simile : quia nullus attribuit talem potentialitatem voluntati respectu sui actus, qualem habet lignum respectu combustionis; quia voluntas, aut non est voluntas, aut habet libertatem respectu sui actus. » — Hæc Bernardus, et quidem satis bene, nisi quia ponit objectum imprimere immediate aliquid in ipsa potentia voluntatis ante omnem actum secundum, quod non ponit sanctus Thomas.

Ad nonum principale dicit Bernardus, quod « de ratione realis relationis est differentia realis inter extremum. Sed ista divisio, vel differentia, non semper oportet quod sit secundum divisionem in supposito ; sed sufficit quod unum suppositum habeat in se diversas res, secundum quas possit in eo fundari relatio realis. Et sic est, cum aliquid movet se : quia, inquantum movens est, differt a se moto; quia aliquid est in eo secundum quod est movens, quod non est in eo secundum quod motum ». — Hæc ille; et satis bene, in proposito : quia, cum dico *voluntas movens se*, duo dico, scilicet potentiam voluntatis, sub volitione finis; cum autem dico *voluntas mota*, dico solam potentiam voluntatis, quia illa sola recipit, non autem sola agit.

Ad decimum, negatur major, ad sensum pro quo fit : quia scilicet (β) voluntas præcise sumpta differt a composito ex ipsa et ex volitione finis; et primo modo est subjectum volitionis eorum quæ sunt ad finem, secundo modo est causa effectiva ejusdem. Argumentum autem procedit contra eos qui ponunt nudam potentiam voluntatis esse productivam actus sui ; quod nos non dicimus.

Ad undecimum dicit Bernardus, quod « falsum supponit, scilicet quod subjectum non referatur realiter ad suum actum, nec econtra. Relatio enim realis fundatur in actione et passione, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20). Unde relationes originis, etiam in divinis, sunt reales; licet non sit ibi actio et passio quæ sunt motus, sed simplices emanationes. Et ideo, cum actus originetur a subjecto, potest poni relatio realis et originis inter subjectum et actum suum. Nec tamen propter hoc sequitur quod idem referatur ad seipsum realiter : quia, licet inter subjectum et actum suum sit realis distinctio, in subjecto tamen simplici non est hoc; et ideo subjectum non refertur ad se relatione reali ».

Ad duodecimum dicitur quod procedit ex falsa imaginatione, ac si nos diceremus quod voluntas referatur ad seipsam realiter, mediante electionis actu quem elicit. Hoc autem non dicimus ; sed solum quod compositum ex voluntate et volitione finis, refertur realiter ad voluntatem præcise sumptam, et similiter ad actum volitionis eorum quæ sunt ad finem præcise sumptum, et iterum, ad compositum ex voluntate et ex illa secunda volitione : nam prima relatio est moventis ad mobile vel motum, aliæ duæ relationes sunt producentis ad productum.

Ad decimumtertium dicit Bernardus, quod « utique verum est quod circa actum voluntatis non sunt actio et passio, secundum quod sunt prædicamenta, sive voluntas moveatur a se, sive ab alio : quia, qualitercumque voluntas moveatur, certum est quod non est ibi vere motus qui sit alteratio, vel aliqua species veri motus; actio autem et passio, secundum quod sunt prædicamenta, sunt motus, vel fundantur in motu, ut patet in libro *Sex principiorum*. Et ideo arguens assignat non causam pro causa, dicendo scilicet quod circa actum voluntatis, si moveatur a seipsa, non potest esse actio et passio, ideo voluntas mediante suo actu non potest referri realiter ad seipsam ». — Hæc Bernardus; sed insufficienter; quia, licet circa actum voluntatis non sit actio et passio prædicamentalis, est tamen ibi origo active et passive sumpta, quæ sufficit ad relationem, ut ipse statim concessit. Et ideo, ad argumentum, dicitur quod in falso fundatur, scilicet quod sola actio et passio prædicamentalis fundent relationem.

Ad decimumquartum respondet Bernardus, quod « falsum assumit, scilicet quod, si voluntas est causa effectiva sui actus et subjectum, in nullo dependet ab objecto. Hoc enim falsum est : quia, licet voluntas sit causa sui actus, inquantum movet se ad exercitium sui actus, tamen objectum est causa determinativa et specificativa actus; unde sine objecto et mutatione ejus, non posset voluntas se movere ad exercitium actus ». — Hæc Bernardus; et bene, si intelligat quod voluntas movetur ab objecto, vel ab intellectu præsentante objectum, motione causæ finalis, non autem effectiva. Sed de hoc in sequenti quæstione amplius dicetur.

Ad decimumquintum dicit Bernardus, quod, « cum aliquid movet se per formam informantem vel exsistentem in eo, illa forma non est movens, sed ratio movendi. Quod autem aliquid sit ratio movendi et informet aliquid, non est inconveniens, immo necessarium; cum omne quod agit, agat per aliquid inexsistens, quod est principium agendi, sicut et essendi ; illud enim quod est principium

(α) *sequeretur*. — *sequitur* Pr.
(β) *si*. — Ad. Pr.

essendi, est principium agendi. Nec tamen per hoc ponitur quod causalitas efficientis sit causalitas formæ : quia forma quæ sic est principium agendi, non ponitur agens, sed compositum; ipsa autem ponitur informans, et non compositum. » — Hæc ille, et bene.

Ad decimumsextum dicitur quod « passum potest esse causa effectiva ejus quod recipit, non tamen sub ratione agentis; et potest esse causa ejus quo perficitur accidentaliter, non autem ejus quo perficitur essentialiter et simpliciter. Unde talis perfectio essendi, oportet quod sit ab alio : quia nulla res deducit se de non esse ad esse; sed ad esse tale vel tale, puta sedentis vel currentis, potest se res deducere. — Quod autem addit, quod, si aliquid produceret suum actum, ille actus esset medius inter substantiam et alia accidentia; — dicendum quod in omni eo quod producitur simpliciter, sicut est sola res per se subsistens, ut patet, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 53), oportet, in creaturis, quod sit accidens medium inter substantiam agentis et producti, scilicet operatio producentis; sed cum producitur aliquid productione secundum quid, qualis debetur omnibus accidentibus, ut patet, 1. *Physicorum* (t. c. 62), non oportet quod sit accidens medium, sed ipse actus potest immediate profluere ab agente; et nihilominus potentia, quæ est accidens, est medium; vel, in aliquibus, aliquod accidens intentionale, sicut est species sensibilis vel intelligibilis, inter sentire et intelligere, et substantiam sentientis et intelligentis. — Ad aliud quod addit, — dicendum quod actus superveniens perficit subjectum, mediantibus omnibus accidentibus ordinatis ad productionem actus; sicut sentire perficit subjectum sentientis (α), mediante potentia sensitiva et specie recepta, quia ista ordinantur ad actum; sed non oportet quod mediantibus aliis ». — Hæc ille, et male quoad istud ultimum. Falsum enim est quod subjectum recipiens actum, recipiat illud mediantibus omnibus accidentibus ordinatis ad productionem actus; immo forte verum est quod cum nullo ordinato ad productionem, alias intellectus agens esset æque receptivus sicut possibilis. Falsum est etiam quod species visibilis aut intelligibilis, sit medium recipiendi visionem vel intellectionem, vel quod unus actus intelligendi sit subjectum aut ratio subjecti ad recipiendum alium actum. Sed conceditur quod actus superveniens perficit subjectum, mediantibus omnibus accidentibus ordinatis ad receptionem, licet non ad productionem illius. Et ideo dicitur ad argumentum, quod in motu quo voluntas movet seipsam, non est proprie idem passum et causa effectiva actus : quia passum et subjectum est nuda potentia voluntatis; causa vero effectiva, est compositum ex potentia voluntatis et volitione finis, juxta prædicta.

Ad decimumseptimum dicit Bernardus, quod « illa similitudo rudis est. Non enim est simile, quod accipitur pro simili : quia in tactu mathematico, oportet quod tangens sit extra tactum, quia quantitas dimensiva, ratione suarum dimensionum, sicut requirit situm distinctum, ita (α) oportet eam esse distinctam situ ab alia quantitate; sed constat quod hoc non est necessarium in quantitate virtutis, quæ de se non habet dimensiones; unde in eodem subjecto est calor naturalis, et humidum radicale, quod consumitur; immo, in qualibet parte subjecti, quæ potest esse pars naturalis ». — Hæc ille, et bene.

Ad decimumoctavum dicit quod « nulla est ratio, per quam efficaciter possumus concludere distinctionem (β) divinarum personarum; sed eam sola fide tenemus. Nihilominus relatio producentis et producti simpliciter, arguunt in omnibus diversitatem suppositorum; sed in eo quod producitur secundum quid, sicut est accidens, non arguitur diversitas suppositorum inter producens et productum. Et quia in divinis non potest esse productio secundum quid, sicut nec accidens, ideo ex productione divina arguimus aliqualiter personarum distinctionem (γ); sicut etiam ex productione simpliciter in creaturis; sed ex productione secundum quid, non oportet. » — Hæc ille, et bene.

II. Ad argumenta Adæ. — **Ad primum** ex dictis Adæ, respondit ipse Adam, ubi supra : « Dicendum, inquit, mihi videtur, quod voluntas sufficienter approximata alteri voluntati simili, non potest in ea agere volitionem, nisi per modum objecti, scilicet mere (δ) naturaliter causando cum intellectu præsente alterius naturæ intellectualis cognitionem, qua habita, potest illa alia diligere voluntatem sibi objectam. Sed supplere efficientiam principii vitalis, respectu alterius principii vitalis similis, quo in se causat actum vitalem, non per modum objecti, sed per modum intellectus, vel voluntatis, vel sensus, vel appetitus, non potest nisi solus Deus; alioquin hoc posset facere voluntas in alia voluntate, illa nihil cognoscente, quia cognitio non disponit eam ad receptionem volitionis, sed ad actionem volitionis. Item, si una voluntas beata active comprincipiaret suam beatitudinem, posset in aliam voluntatem similem sibi beatitudinem comprincipiare, et per consequens eam active beatificare. Consequens non est dicendum. Item, angelus cadens et Deo non obediens, potuisset alium angelum neces-

(α) *subjectum sentientis.* — *substantiam sensibilitatis* Pr.

(α) *et.* — Ad. Pr.
(β) *distinctionem.* — *divisionem* Pr.
(γ) *distinctionem.* — *divisionem* Pr.
(δ) *mere.* — *mire* Pr.

sitasse ad causandum odium Dei sibi consimile, et necessitaret etiam ad non diligendum Deum per actum contrarium quem in eo causaret, et posset facere eum (vocetur A) velle non esse, vel velle se esse summe miserum, et nolle A esse beatum. Hæc enim omnia posset unus angelus velle de alio, et una voluntas de alia. Igitur similes actus poterit causare in alia. Et multa similia sequerentur, quæ omnia probarentur per idem medium. Ideo major illa Scoti potest concedi de actionibus transeuntibus, cujusmodi sunt texere, ædificare, comburere, calefacere, et similia. De operationibus autem immanentibus, cujusmodi (α) sunt visio, intellectio, gaudium, tristitia, dilectio, et hujusmodi, falsum esse videtur quod potens talem actum in seipso principiare, non per modum objecti, sed per modum vitalis principii, condistincti scilicet contra principiationem per modum objecti, possit illo modo principiare similem actum in distincta potentia simili; quia nullum ens mundi principiare potest actum vitalem in alio principio vitali, illo modo, nisi Deus, qui simpliciter omnem efficientiam supplere potest, et quidquid potest mediante causa secunda, potest sine ea; sicut docet quidam articulus Parisiensis et theologi communiter concedunt. Causam autem quare principium vitale non possit agere in alio, illo modo quem expressi, sicut in seipso, nescio claram assignare, licet sciam ducere ad inconveniens, sicut feci: sicut nescio causam assignare, quare forma recepta in subjecto aliquo disposito ad formam intensiorem ejusdem speciei, non potest in illo intensiorem gradum inducere, sicut potest in alio subjecto; et tamen per experientiam, et rationem etiam ducentem ad impossibile, hoc est mihi notum. » — Hæc Adam; et bene; nisi in hoc quod ponit objectum effective concurrere ad causandum volitionem; de quo nondum discussum est. Item, causa quare una voluntas non potest efficere actum volitionis in alia voluntate sibi consimili, per modum vitalis principii, sicut efficit in seipsa, puto quod esse potest hæc, quia tales actiones, cum sint immanentes, non recipiuntur in subjecto distincto a suo agente proximo (ut excludatur Deus). Et hæc causa est sufficiens, supposito quod voluntas respectu (β) cujuslibet actus sui se habeat effective. Vel, si hoc negatur, saltem hoc verum est, quod ipsa nullum actum elicit per modum principii vitalis, nisi quem subjective recipit, loquendo de actu liberi arbitrii; nec econtra, potest actum electivum recipere, nisi illum coefficiat. Sed, loquendo de actu mere naturali et nullo modo electivo, potest concedi quod actum recipit, quem non proprie elicit effective; talis enim actus attribuitur creatori voluntatis, sicut motus gravium et levium attribuitur generanti. Sed de hoc postea dicetur.

(α) *cujusmodi*. — *cujus* Pr.
(β) *respectu*. — Om. Pr.

Ad secundum dicitur quod voluntas, inquantum voluntas, sine aliquo actu in ipsa recepto, potissime sine volitione finis, non est sufficiens principium proximum active productivum actus sui; sed ipsa, prout est sub volitione finis, est sufficiens principium productivum volitionis eorum quæ sunt ad finem, ut sæpe dictum est. Nec sequitur quod unus actus sit causa sui ipsius, sed solum quod volitio finis est causa volitionis eorum quæ sunt ad finem.

Ad tertium dicitur primo, quod intellectus se habet active ad suum actum, tam in speculabilibus quam in practicis. Illam autem activitatem quandoque habet ab aliquo actu præcedente, utputa cum ex principiis elicit conclusiones, et ex una cognitione movet se ad aliam. Nec valet probatio in oppositum. Dicitur enim quod duo actus intelligendi possunt esse simul in eodem intellectu, potissime quando unus illorum est ratio alterius, sicut in proposito. Et hoc concedit sanctus Thomas, in multis locis, potissime 1 p., q. 58, art. 7, et *de Veritate*, q. 22, art. 14. — Ulterius, dicitur quod quandoque habet talem activitatem non per alium actum intelligendi, sed per aliquid prævium actui, puta speciem intelligibilem, aut per habitum. Nec tamen sequitur quod actus elicitus per speciem præviam actui, sit necessarius quoad exercitium actus; quia habitibus utimur cum volumus. Et ideo omnem talem considerationem actualem potest voluntas impedire in singulari, ne in cognoscente, etc. Tum quia implicat contradictionem, quod aliquid agatur a cognoscente, antequam sit cognoscens. Tum quia, si intelligatur quod aliquid agitur a cognoscente in potentia, antequam sit cognoscens in actu, tunc dicitur quod falsum est quod omne tale agatur necessario necessitate absoluta; quia quodlibet tale, per actum voluntatis et intellectus qui præfuit, vel præfuisse potuit, poterat impediri. Conceditur tamen quod voluntas et liberum arbitrium circa tales cogitationes et actuales considerationes, non habet æque plenum dominium sicut circa considerationes deliberatas, ut ponit sanctus Thomas, 2. *Sententiarum,* dist. 24, q. 3, art. 2, ubi sic: « Ibi incipit genus moris, ubi primo dominium voluntatis invenitur. Habet autem voluntas in quibusdam dominium completum, in quibusdam vero incompletum. Completum dominium habet in illis actibus, qui ex imperio voluntatis procedunt; et hi sunt actus deliberationem sequentes, qui rationi attribuuntur. Sed incompletum dominium habet in illis actibus qui non per imperium rationis procedunt, sed tamen voluntas eos impedire poterat, ut sic quodammodo voluntati subjaceant, quantum ad hoc quod est impediri vel non impediri. » — Hæc ille.

Ad quartum dicitur quod libertas competere potest alicui nihil agenti; non tamen potest competere non agenti. Aliud enim est agere, et aliud est aliquid agere. Non enim oportet quod omne agens

aliquid agat, nisi loquamur de actione transeunte; sed loquendo de actione immanente, cujusmodi (α) est intelligere et velle, secus est. Deus autem ab æterno intelligebat et volebat; et in hoc agebat. Immo concedit sanctus Thomas, 1 p., q. 9, art. 1, in solutione primi, quod Deus seipsum movet, inquantum seipsum intelligit et amat. Item, potest dici quod libertas non requirit actionem in actu, scilicet quod illud quod dicitur liberum, actu agat, sed quod agere possit. Unde sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 25, art. 1, in solutione secundi, sic dicit : « Ad libertatem arbitrii pertinet ut actionem aliquam facere vel non facere possit. Et hoc Deo convenit; bona enim quæ facit, posset non facere. »

III. Ad argumenta Durandi. — Ad argumenta Durandi contra eamdem, respondetur. Et (β)

Ad primum dicitur primo, quod verum assumit de prima libertate, quam habemus respectu electionis et judicii conclusivi; quia scilicet illos possumus habere vel non habere. — Secundo, dicitur quod illud quod dicit de secunda libertate, non videtur verum, scilicet quod sit possibile, in sensu composito, voluntatem habere talem actum, et non tendere in tale objectum. Impossibile namque est volitionem qua volo comedere vel bibere, esse formaliter in voluntate, quin per talem actum tendam in illa objecta, volendo illa : quia impossibile est talem actum esse in voluntate, quin per illum aliquid velim; et si per illum aliquid velim, hoc erit illud objectum, cujus est vel prius fuit volitio. — Et ad probationem qua probat istam libertatem, dicitur quod minor est falsa : quia, licet tendentia potentiæ in objecta per tales actus non sit coacta, est tamen cum tali necessaria connexione actuum ad objecta, quod impossibile est tales actus poni, quin potentia per illos feratur in talia objecta; ita quod per tales actus non potest ferri in alia objecta a prioribus, nec potest non ferri (γ) in objecta priora, quamdiu informatur talibus actibus. — Et ad confirmationem, dicitur quod non est simile de volitione divina et humana : quia divina volitio non recipit speciem ab objecto creato, sed ab objecto increato, ut ita loquar, quia proprie non habet genus, nec speciem; humana autem volitio recipit speciem ab objecto creato. Et ideo divina volitio potest indifferenter terminari ad rosam, et non terminari ad illam, non mutata specie nec ratione actus; sed volitio qua volo rosam, non potest non terminari ad rosam, nec terminari ad aliud a rosa, nisi mutaret speciem; quod est impossibile. — Tertio, dicitur quod, supposito quod ita esset sicut dicitur de illa secunda libertate, ad eam in nobis nihil facit passivitas de qua loquitur arguens, scilicet prout dicit novam receptionem : quia, si voluntas, in primo instanti quo creatur, haberet illam volitionem libere, per eam vellet objectum illius actus, eo modo quo dicit arguens, et tamen non esset ibi nova receptio ab alio, et consequenter nec passio; talis enim passio et receptio important exitum de potentia prius privata actu, in actum quo prius erat privata. Conceditur tamen quod informatio potentiæ per actum, aliquid confert ad illam libertatem. — Quarto, dicitur quod ad illam libertatem, si ponatur, aliquid confert activitas : quia cum velle sit actio immanens, velle est agere; agere vero non est sine activitate (α). Et sic videtur quod impossibile est voluntatem velle aliquod objectum per A actum, quin habeat se active vel elicitive ad A actum, vel nisi sit idem cum A actu (quod dico propter Deum, qui agit actione non a se elicita, sed actione quæ est ejus essentia). Nec valet ratio in oppositum; quia minor est falsa, loquendo de actione immanente. Unde sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 74, art. 1, sic dicit : « Actuum quidam transeunt in materiam extrinsecam, ut urere, secare; et hujusmodi actus habent pro subjecto et materia id in quod transit actio, sicut Philosophus dicit, in 3. *Physicorum* (t. c. 16), quod *motus est actus mobilis a movente.* Quidam vero actus sunt non transeuntes in materiam exteriorem, sed manentes in agente, sicut appetere et cognoscere. Tales actus sunt omnes actus morales, sive sint actus virtutum, sive vitiorum. Unde oportet quod proprium subjectum actus sit potentia, quæ est principium actus. » Item, ibidem, tertio loco, arguit sic : « Non potest esse idem subjectum peccati, et causa efficiens; quia causa efficiens et materialis non incidunt in idem, ut dicitur, 2. *Physicorum* (t. c. 70). Sed voluntas est causa efficiens peccati. Igitur. » Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod illa ratio procedit in causis efficientibus quarum actiones transeunt in materiam exteriorem, et quæ non movent se, sed alia; cujus contrarium est in voluntate. » — Hæc ille.

Ad secundum dicitur quod volitio finis, et electio eorum quæ sunt ad finem, quandoque sunt unus actus, et quandoque duo. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 8, art. 3, sic dicit : « Cum finis sit per se volitus, id autem quod est ad finem, inquantum hujusmodi, non sit volitum nisi (β) propter finem, manifestum est quod voluntas potest ferri in finem, sine hoc quod feratur in ea quæ sunt ad finem; sed in ea quæ sunt ad finem, inquantum hujusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Dupliciter autem fertur in finem : uno modo, absolute, secundum se; alio modo, sicut in rationem (γ)

(α) *cujusmodi.* — *cujus* Pr.
(β) a verbis *Ad argumenta* usque ad *Et,* om. Pr.
(γ) *ferri.* — *inferri* Pr.

(α) *activitate.* — *accidente* Pr.
(β) *nisi.* — Om. Pr.
(γ) *rationem.* — *ratione* Pr.

volendi ea quæ sunt ad finem. Manifestum est autem quod unus et idem motus voluntatis est quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, et in ipsa quæ sunt ad finem. Sed alius actus est quo fertur in ipsum finem absolute. Et quandoque præcedit tempore : sicut cum aliquis primo vult sanitatem, et postea, deliberans quomodo possit sanari, vult conducere medicum, ut sanetur. Sicut etiam circa intellectum contingit : nam primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se; postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus propter principia. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo voluntas primo habet actum circa finem absolute; secundo, quomodo ex illo actu devenit in alium actum, quo simul vult finem et ea quæ sunt ad finem; et secundus actus causatur mediante primo. — Nec valet ratio ad oppositum, quæ assumit quod duo actus non possunt esse simul, etc. Hoc enim falsum est. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 58, art. 7, in solutione secundi, sic dicit : « Duæ operationes possunt esse simul unius potentiæ, quarum una ad aliam referatur; ut patet cum voluntas simul vult finem et ea quæ sunt ad finem, et intellectus simul intelligit principia et (α) conclusionem per principia, quando jam scientiam acquisivit. Cognitio autem vespertina, in angelis, refertur ad matutinam, ut Augustinus (4. *de Gen. ad litt.*, cap. 22, 24, 30) dicit. Unde nihil prohibet utramque simul esse in angelis. » — Hæc ille.

Ad rationem in principio quæstionis factam, respondet sanctus Thomas, in virtute, 2. *Sentent.*, dist. 25, q. 1, art. 1, ubi sic : « Nihil agit nisi secundum quod est in actu. Et inde est quod oportet omne agens esse determinatum ad alteram partem : Quod enim ad utrumque est æqualiter se habens, est quodammodo potentia respectu utriusque. Et inde est quod, ut dicit Commentator, 2. *Physicorum* (a comm. 75 usque ad 87), quod ab eo quod est ad utrumlibet, nihil sequitur nisi determinetur (β). Determinatio autem (γ) agentis ad aliquam actionem, oportet quod sit ab aliqua cognitione præstituente finem actionis. Sed cognitio determinans actionem et præstituens finem, in quibusdam est conjuncta, sicut homo finem suæ actionis sibi præstituit; in quibusdam vero separata est, sicut in his quæ agunt per naturam : rerum enim naturalium actiones non sunt frustra, ut in 2. *Physicorum* (ibid.) probatur, sed ad certos fines ordinatæ ab intellectu naturam instigante, ut sic totum opus naturæ sit quodammodo opus intelligentiæ, ut dicit Philosophus (ibid.), etc. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod esse indifferens æqualiter ad opposita, respectu omnium ad quæ est, non invenitur nisi in solis potentiis passivis; quia nulla est potentia, nec virtus activa, quæ non inclinetur in aliquod bonum naturali necessitate, et ita determinate in id, quod nullo modo ad oppositum, scilicet in suum finem naturalem. Non tamen repugnat potentiæ activæ, quod respectu aliquorum oppositorum se habeat indifferenter et æqualiter, scilicet respectu eorum quæ sunt ad finem. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 82, art. 1, sic dicit : « Necessitas naturalis non repugnat voluntati. Quinimmo necesse est quod, sicut ex necessitate intellectus inhæret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhæreat ultimo fini, qui est beatitudo : finis enim se habet in operativis, sicut principium in speculativis, ut dicitur, 2. *Physicorum* (t. c. 89). Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum; quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili. » — Hæc ille. — Simile dicit, q. 60, art. 1. Item, *de Veritate*, q. 22, art. 5.

Et hæc de quæstione sufficiant. Benedictus Deus. Amen.

(α) *principia et.* — Om. Pr.
(β) *nisi determinetur.* — Om. Pr.
(γ) *autem.* — *enim* Pr.

DISTINCTIO XXV.

QUÆSTIO I.

UTRUM VOLUNTAS, SEU LIBERUM ARBITRIUM, AB ALIQUO EXTERIORI MOVEATUR AD SUUM ACTUM

Circa vigesimamquintam distinctionem secundi *Sententiarum*, quæritur : Utrum voluntas, seu liberum arbitrium, ab aliquo exteriori moveatur ad suum actum.

Et arguitur quod non. Quia motus voluntatis est voluntarius. Sed de ratione voluntarii est quod sit ab intrinseco, sicut et de ratione naturalis. Non ergo motus voluntatis (α) est ab aliquo extrinseco.

In oppositum arguitur sic. Voluntas movetur ab objecto. Sed objectum voluntatis potest esse aliqua res exterior proposita. Ergo voluntas moveri potest ab aliquo exteriori.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio responsiones.

(α) *voluntatis.* — *naturalis* Pr.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod voluntas movetur vel moveri potest ab intellectu.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1a 2æ, q. 9, art. 1 : « Intantum, inquit, aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura : oportet enim ut id quod est in potentia, reducatur ad actum; et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animæ invenitur esse in potentia ad diversa : uno modo, quantum ad agere et non agere; alio modo, quantum ad agere hoc vel illud : sicut visus quandoque videt actu et quandoque non videt, et quandoque videt album et quandoque nigrum. Indiget igitur (α) movente quantum ad duo, scilicet : quantum ad exercitium actus, vel usum; et quantum ad determinationem actus : quorum primum est ex parte subjecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; aliud autem est ex parte objecti, secundum quod specificatur actus. Motio autem ipsius subjecti est ex aliquo agente. Et cum omne agens agat propter finem, principium hujus motionis est ex fine. Et inde est quod ars ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem : sicut ars gubernatoria imperat navifactivæ (β), ut dicitur, 2. *Physicorum* (t. c. 25). Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est objectum voluntatis. Et ideo, ex hac parte, voluntas movet alias potentias animæ ad suos actus; utimur enim aliis potentiis cum volumus : nam fines et perfectiones aliarum perfectionum comprehenduntur sub objecto voluntatis sicut quædam particularia bona; semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus : sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei. Sed objectum movet determinando actum per modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est objectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut præsentans ei suum objectum. » — Hæc ille.

Ex quo potest formari talis ratio. Quidquid reducit aliquid de potentia in actum, movet illud aliqualiter. Sed intellectus reducit voluntatem de potentia in actum. Igitur movet voluntatem. Major nota est. Sed minor probatur : quia voluntas de se indifferens est, et in potentia ad tendendum in opposita et disparata objecta; sed ab hac potentia et indifferentia reducitur per intellectum ad aliquod determinatum; igitur, etc.

Secunda conclusio est quod voluntas potest moveri ab aliquo exteriori.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1a 2æ, q. 9, art. 4, ubi sic : « Voluntas, secundum quod movetur ab objecto, manifestum est quod potest moveri ab aliquo exteriori. Sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc (α) necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Omne enim quod quandoque est agens in actu, et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc (β) prius non vellet. Necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est supra, ipsa movet seipsam, inquantum per hoc quod vult finem deducit seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit, et per talem cogitationem pervenit ad hoc, quod potest sanari per medicinam, et hoc vult; sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inciperet velle sanari aliquo movente. Et si quidem ipsa se moveret ad volendum, oportuisset quod, mediante consilio, hoc ageret ex aliqua voluntate præsupposita. Hoc autem non est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere quod in ipsum primum motum voluntatis, voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam capitulo *Ethicæ Eudemicæ*. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari duplex ratio. Prima talis est : Objectum voluntatis movet voluntatem; sed aliqua res exterior potest esse objectum voluntatis; igitur, etc. Major patet : quia illud quod se habet per modum formalis principii determinantis et specificantis actum alicujus potentiæ indifferentis ad multa, movet quodammodo illam potentiam et determinat eam; sed objectum voluntatis est hujusmodi; igitur. Secunda talis est : Quidquid facit de voluntate non actu volente actu volentem, movet eam ad exercitium et usum sui actus; sed aliquid exterius est hujusmodi, scilicet Deus; igitur. Major nota est. Minor probatur : quia nulla potentia receptiva alicujus actus formaliter, potest tanquam causa totalis reducere se in illum actum, sed oportet quod ab aliquo exteriori moveatur, saltem quoad actum

(α) *voluntate.* — Ad. Pr.
(β) *navifactivæ.* — *navis scientiæ* Pr.

(α) *adhuc.* — Om. Pr.
(β) *hoc.* — Om. Pr.

primum, mediante quo exercet actum secundum; voluntas est hujusmodi; igitur, etc.

Tertia conclusio : **Quod solus Deus potest movere voluntatem ad exercitium sui actus, sicut principium exterius.**

Hanc ponit sanctus Thomas, ubi supra, art. 6, dicens : « Motus voluntatis est ab intrinseco, sicut et motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere, quod non est causa naturæ rei motæ, tamen motum naturalem causare non potest, nisi quod est aliqualiter causa naturæ : movetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat, sed hic motus non est naturalis lapidi; naturalis autem motus ejus non causatur, nisi ab eo quod causat naturam : unde dicitur in 8. *Physicorum* (t. c. 33) quod generans movet secundum locum gravia et levia. Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moveri ab aliquo quod non est causa ejus; sed quod motus voluntarius ejus sit ab aliquo principio extrinseco quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest nisi Deus. » — Hæc ille.

Similiter dicit, q. 80, art. 1. Item, 1 p., q. 111, art. 2. Item, *de Veritate*, q. 22, art. 9, ubi sic : « Voluntas potest immutari ab aliquo dupliciter. Uno modo, sicut ab objecto suo; sicut voluntas immutatur ab appetibili. Et sic non quærimus hic de immutante voluntatem : hoc enim supra ostensum est, quod aliquod bonum de necessitate movet voluntatem per modum objecti, quamvis voluntas non cogatur. Alio modo potest intelligi voluntas moveri vel immutari ab aliquo, per modum causæ efficientis. Et sic dicimus quod non solum nulla creatura potest cogere voluntatem, agendo in ipsam, quia nec Deus hoc potest; sed nec etiam potest directe agere in voluntatem, ut eam immutet necessario vel qualitercumque inclinet; quod Deus potest. Sed indirecte potest aliqualiter inclinare voluntatem aliqua creatura; non tamen necessario immutare. Cujus ratio est : quia, cum actus voluntatis sit medius inter potentiam et objectum, immutatio actus voluntatis, potest considerari vel ex parte ipsius voluntatis vel ex parte ipsius objecti. Ex parte quidem voluntatis immutare actum voluntatis non potest, nisi quod operatur intra voluntatem, et hoc est ipsa voluntas, et id quod est causa voluntatis, quod, secundum fidem, est solus Deus; unde solus Deus potest inclinationem voluntatis, quam ei dedit, transferre de uno in aliud secundum quod vult. Sed secundum illos qui ponunt animam creatam ab intelligentiis, quod tamen fidei contrarium est, ipse angelus vel intelligentia habet effectum intrinsecum voluntati, inquantum causat esse quod est intrinsecum voluntati : et secundum hoc Avicenna dicit quod, sicut corpora nostra immutantur a corporibus cœlestibus, ita voluntates nostræ immutantur a voluntate animarum cœlestium; quod tamen omnino hæreticum est. Sed, si consideretur actus voluntatis ex parte objecti, sic voluntatis invenitur duplex objectum. Unum, ad quod de necessitate naturalis inclinatio determinatur. Et hoc quidem objectum est voluntati inditum et propositum a Creatore, qui ei naturalem inclinationem dedit in illud; unde nullus potest necessario per tale objectum immutare voluntatem, nisi solus Deus. Aliud vero est objectum voluntatis, quod quidem natum est inclinare voluntatem inquantum est in eo aliqua similitudo vel ordo respectu ultimi finis naturaliter desiderati; non tamen ex hoc objecto voluntas de necessitate necessario immutatur, ut prius dictum est, quia non in eo singulariter invenitur ordo ad ultimum finem naturaliter desideratum. Et mediante hoc objecto potest aliqua creatura inclinare aliquatenus voluntatem, non tamen necessario immutare : sicut patet cum aliquis proponit alicui aliquid faciendum, proponendo ei ejus utilitatem et honestatem; tamen in potestate voluntatis est ut illud acceptet vel non acceptet, eo quod non est naturaliter determinata ad illud. Sic igitur patet quod nulla creatura potest directe immutare voluntatem, quasi agendo intra ipsam voluntatem. Potest autem extrinsecus aliquid proponendo voluntati eam aliqualiter inducere; non tamen immutare necessario. » — Hæc ille (α).

Item, *de Malo*, q. 3, art 3 : « Causa, inquit, aliquid movens, multipliciter dicitur. Quandoque enim dicitur causa, illud quod est disponens, vel quod est consilians, vel quod est præcipiens. Quandoque autem (β) dicitur causa, illud quod est perficiens; et hoc proprie et vere causa dicitur : quia causa dicitur ad quam sequitur effectus; ad actionem autem perficientis statim sequitur effectus; non autem ad actionem disponentis, vel consulentis, vel imperantis : *Suasio* enim *non cogit invitum*, ut Augustinus dicit, *Octoginta trium quæstionum* (q. 4). Sic igitur dicendum est quod diabolus humani peccati causa esse potest per modum disponentis vel persuadentis interius aut exterius, aut etiam per modum præcipientis, ut apparet in his qui se manifeste diabolo subdiderunt; sed per modum perficientis, causa peccati esse non potest. Sicut enim in formis producendis causa perficiens est ex cujus actione directe consequitur forma, ita in actibus eliciendis causa perficiens est ex cujus actione agens directe inclinatur ad agendum. Peccatum autem non est forma, sed actus. Illud ergo per se potest esse causa peccati, quod potest directe movere voluntatem ad actum peccati. Est autem considerandum quod voluntas ad aliquid inclinari dicitur dupliciter :

(α) *Hæc ille.* — Om. Pr.
(β) *autem.* — *enim* Pr.

uno modo, ab exteriori; alio modo, ab interiori. Ab exteriori quidem, sicut ab objecto apprehenso : nam bonum apprehensum movere dicitur voluntatem; et per hunc modum dicitur movere, consilians vel suadens, inquantum facit apparere aliquod esse bonum. Ab interiori autem movetur voluntas, sicut ab eo quod producit ipsum actum voluntatis. Objectum autem propositum voluntati non ex necessitate movet voluntatem, licet intellectus ex necessitate assentiat interdum propositæ veritati. Cujus diversitatis ratio est : quia tam intellectus quam voluntas ex necessitate tendit in illud ad quod naturaliter ordinatur; naturale enim est determinari ad unum : unde intellectus ex necessitate assentit primis principis naturaliter notis, nec potest eorum contrariis assentire; et similiter voluntas naturaliter vult et ex necessitate beatitudinem, nec potest aliquis velle miseriam. Unde in intellectu contingit quod ea quæ necessariam cohærentiam habent cum primis principiis naturaliter cognitis, ex necessitate movent intellectum, sicut conclusiones demonstratæ, quando apparet quod, si negantur, oportet negari prima principia ex quibus de necessitate consequuntur; si vero sint aliquæ conclusiones quæ non necessariam cohærentiam habeant cum primis principiis naturaliter cognitis, sicut contingentia et opinabilia, non cogitur his intellectus assentire; similiter etiam neque necessariis quæ necessario connectuntur primis principiis, ex necessitate assentit antequam hujusmodi necessariam connexionem cognoscat. Sic igitur videtur esse circa voluntatem, quod voluntas ad nihil ex necessitate movetur, quod non appareat habere necessariam connexionem cum beatitudine, quæ est naturaliter volita (α). Manifestum est autem quod hujusmodi particularia bona non habent necessariam connexionem cum beatitudine, quia sine quolibet eorum potest homo esse beatus. Unde, quantumcumque homini proponatur aliquod eorum ut bonum, voluntas non ex necessitate in illud tendit ut in bonum perfectum. Bonum autem quod est Deus, necessariam quidem connexionem habet cum beatitudine hominis, quia sine eo non potest homo esse beatus. Verumtamen necessitas hujus connexionis non manifeste apparet homini in hac vita, quia Deum per essentiam non videt; et ideo etiam voluntas hominis in hac vita non necessario adhæret Deo. Sed voluntas eorum qui Deum per essentiam vident et manifeste cognoscunt ipsum esse essentiam bonitatis et beatitudinem, non potest (β) Deo non inhærere; sicut nec voluntas nostra potest nunc beatitudinem non velle. Patet ergo quod objectum non ex necessitate movet voluntatem. Et ideo nulla persuasio ex necessitate movet hominem ad agendum. Relinquitur ergo quod causa perficiens et propria voluntarii actus sit solum illud quod operatur interius. Hoc autem nihil aliud esse potest quam ipsa voluntas, sicut causa secunda, et Deus sicut causa prima. Cujus ratio est, quia actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quædam voluntatis in rem volitam, sicut appetitus naturalis nihil aliud est quam inclinatio quædam naturæ in aliquid. Inclinatio autem naturæ et est a forma naturali, et ab eo quod dedit formam. Unde dicitur quod motus ignis sursum est a levitate et a generante quod talem formam causavit. Sic igitur motus voluntatis directe procedit a voluntate et a Deo qui est voluntatis causa, qui solus in voluntate operatur et voluntatem inclinare potest in quodcumque (α) voluerit. » — Hæc ille.

(α) *volita.* — *cognita* Pr.
(β) *in.* — Ad. Pr.

Ex quibus potest formari talis ratio : Æque ab intrinseco est actus voluntarius, sicut motus naturalis corporis secundum locum. Sed motus naturalis corporis secundum locum, solum producitur a forma intrinseca corporis moti et a generante. Ergo actus voluntatis solum producitur ab ipsa forma voluntatis et a causa productrice voluntatis.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam et secundam conclusiones

I. Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem contra primam et secundam arguit Scotus (dist. 25, q. 1), probando quod voluntas non moveatur ab intellectu, nec ab objecto, nec a quocumque naturaliter agente distincto a voluntate.

Primo. Quia agens naturale non potest esse causa contrariorum circa idem passum; ut excludatur per hoc instantia de dissolutione glaciei et constrictione luti per calorem. Sed in potestate voluntatis nostræ est habere velle et nolle, quæ sunt contraria, respectu unius objecti. Igitur illa non possunt fieri in voluntate ab agente naturaliter. Ergo non ab objecto, quod est naturaliter agens. Esto igitur quod objectum esset causa ipsius velle, oporteret tamen esse aliud, quod esset causa ipsius nolle; sed illud aliud non posset esse nisi objectum malum, et malum cum sit quid privativum non potest esse causa actus positivi, cujusmodi (β) est nolle; igitur oportet quod sit effective a voluntate. Et eodem modo arguitur de intellectu. Igitur, etc.

(α) *quodcumque.* — *quocumque* Pr.
(β) *cujusmodi.* — *cujus* Pr.

Secundo sic. Passio non est in potestate patientis (α), specialiter quando est ab agente naturali. Sed objectum est agens naturaliter volitionem et non voluntas, secundum te. Ergo volitio non est in potestate voluntatis; nec etiam merebitur aut demerebitur per volitionem. — Si dicatur quod volitio pro tanto est in potestate voluntatis, pro quanto potest determinare intellectum ad hujus considerationem vel illius, vel avertere eum ab hoc vel illo : et sic est in potestate voluntatis volitio, licet non quantum ad actum primum ; — Contra. Accipio primam volitionem in voluntate (β) causatam ab objecto, quodcumque sit illud; quod oportet ponere, secundum te. Illa actio est mere naturalis. Ergo (γ) ista non est in potestate voluntatis : non enim est in potestate nostra, quin (δ) visis tangamur, secundum Augustinum. Si igitur post istum actum possum movere intellectum ad considerandum hoc vel illud, quæro per quem actum. Non per istum; quia iste non est in potestate voluntatis. Ergo oportet per alium. Et de illo actu quæritur : unde est? Aut enim est ab ipsa voluntate; vel ab alio, scilicet objecto vel phantasmate. Si a voluntate, habetur propositum : quia tunc illa volitio est in ejus potestate et effecta est a seipsa; et eadem ratione potest dici de prima. Si ab alio, puta ab objecto intellecto, erit actus naturalis; et per consequens non plus erit in potestate voluntatis sic imperare intellectui de consideratione hujus vel illius, quam fuerit actus primus. — Si dicatur aliter ad rationem, scilicet quod objectum intellectui occurrit sub duplici consideratione, scilicet sub ratione delectabilis et sub ratione illiciti, ut patet in objecto fornicationis : et tunc in potestate voluntatis est sistere intellectum in turpi, dimittendo aliam partem : et tunc sequitur mala electio; — Contra. Quæro : vel illæ duæ rationes æqualiter movent, vel non. Si æqualiter, igitur causabunt simul velle et nolle, respectu ejusdem objecti; quod est impossibile. Si inæqualiter, igitur alterum movet fortius voluntatem, et efficacius : et ita movetur naturaliter et necessario : et per consequens illa volitio non erit in potestate voluntatis, sed necessario; et secundum illam movebit intellectum. Non igitur voluntas poterit sistere intellectum in alio.

Tertio sic. Objectum voluntatis ut voluntas, est finis ad quem terminatur ejus volitio, propter quem etiam est volitio. Sed finis non movet nisi metaphorice, 1. *de Generatione* (t. c. 55). Ergo non effective, inquantum finis. Probatur : quia vere movens effective, movet propter finem ; sed finis, inquantum finis, non movet propter finem; igitur nullum objectum voluntatis movet ipsam effective ad volendum.

(α) *patientis.* — *passivitatis* Pr.
(β) *voluntate.* — *voluntatem* Pr.
(γ) *Ergo.* — *et* Pr.
(δ) *quin.* — *quibus* Pr.

Quarto sic. Aliquid evenit in rebus contingenter : et intelligo contingenter evenire, evitabiliter evenire; aliter, si omnia inevitabiliter evenirent, *non oporteret consiliari, neque negotiari,* ut dicit Aristoteles, 1. *Perihermenias* (cap. ult.). Quæro igitur : illud quod contingenter eveniet : unde vel a qua causa eveniat? Non a causa determinata; quia, pro illo instanti pro quo est sic determinata, effectus non potest evenire contingenter. Igitur a causa indeterminata ad alterum contradictoriorum. Aut igitur illa causa potest seipsam determinare ad unum istorum contingenter, cum non possit in utrumque simul, sicut dicit Aristoteles, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 9 et 10), de potentia rationali; vel non potest seipsam determinare, sed aliquid aliud ipsam determinat ad unum istorum. Si potest seipsam determinare ad unum istorum contingenter vel non inevitabiliter, habetur propositum. Si autem ab alio determinatur ad unum istorum deveniendum : vel igitur necessario; vel contingenter. Si necessario, effectus eveniet inevitabiliter. Si autem determinans contingenter et evitabiliter determinat ad unum istorum, ita quod posset determinare ad aliud, tale determinans non potest esse nisi voluntas : quia omnis causa naturalis activa est determinata ad unum effectum; vel, si causa naturalis est indeterminata, non potest seipsam nec aliam determinare. — Dices forte, quod ista determinatio est ex parte intellectus sic repræsentantis objectum voluntati ut fore vel non fore; — Contra. Intellectus non potest determinare voluntatem ad alterum contradictoriorum indifferenter, nisi de uno demonstrando, et de altero paralogizando, sive sophistice syllogizando; ita quod in concludendo et in eligendo decipiatur. Igitur, si illa contingentia qua hoc potest fore vel non fore, sit ab intellectu dictante sic propter conclusiones oppositas, ergo, secundum hoc, a voluntate Dei nihil contingenter eveniet : quia ipse non paralogizat, nec decipitur. Sed hoc est falsum. — Item, intellectus agit modo maxime naturali; per Augustinum, *de Trinitate,* et multis aliis locis : ideo intelligentiam ponit principium appropriatum productionis Filii in divinis, qui maxime naturaliter producitur. Igitur intellectus minime est causa indeterminata alicujus effectus, sed determinata. — Item, sine contradictione posset poni appetitus intellectivus, non potens se determinare, sed appetens per modum naturæ, sicut fingit Anselmus, *de Casu Diaboli,* cap. 12 et 13, quod, si (α) esset unus angelus qui haberet intellectum et appetitum tantum respectu affectionis commodi, et non esset ei data affectio justi, iste angelus non posset appetere nisi tantummodo appetibilia intelligibilia; et hoc in modum naturæ; sicut appetitus sensitivus appetit convenientia sensui. Sed, si libertas in appetitu intellectivo esset causata natu-

(α) *si.* — Om. Pr.

raliter ab intellectu, non posset esse aliquo modo appetitus intellectivus et non esse liber, nec intelligi. Igitur, etc. — Hæc Scotus in forma.

II. Argumenta quorumdam et Adæ. — Contra eamdem conclusionem arguunt quidam alii, probando quod intellectus non moveat voluntatem, nec aliqua cognitio intellectiva.

Primo sic. Si cognitio esset causa motiva voluntatis, et productiva volitionis, sequeretur quod aliqua causa sit successive productiva, mere naturaliter, contrariorum in eodem passo eodem modo disposito. Hoc autem est falsum, cum omne agens naturale sit determinatum ad unum, et solum liberum possit in opposita. Probatur consequentia : quia, stante eadem notitia alicujus rei, possumus pro libito illam prius velle et postea nolle, et econtra; igitur illa notitia erit causa utriusque illorum actuum qui sunt vere contrarii : et constat quod mere naturalis et non libera; sicut nec ipsa volitio, de qua magis videtur, est alicujus principium liberum, sed mere naturale.

Secundo. Quia sequitur quod quicumque nosset aliquam rem intensius et perfectius, amaret vel odiret eam perfectius vel intensius. Tenet consequentia; quoniam a causa intensiori et perfectiori, cæteris paribus, effectus intensior et perfectior producitur. Consequens autem patet esse falsum.

Tertio. Quia contingit frequenter quod notitiam præcedit volitio, sicut cum volumus nosse quæ nescimus; et ideo dicit Augustinus, 9. *de Trinitate,* capitulo ultimo, quod *partum mentis præcedit appetitus quidam, quo illud quod nosse volumus quærendo et inveniendo, nascitur proles ipsa notitia ;* et ibidem dicit quod iste appetitus est *quædam voluntas, quia omnis qui quærit vult invenire.* Ex quibus duo sequuntur. Primum est, quod non omnis volitionis libere elicitæ (α) est ipsa notitia causa productiva : quare nec ejus quæ dicta est; et per consequens, nec alicujus alterius. Secundum est, quod aliqua volitio est circa incognitum, quoniam nonnisi incognitum quærimus nosse.

Quarto. Quia voluntas potest velle intellectum nullam notitiam habere; et per consequens habere potest volitionem absque omni notitia; ac per hoc aliqua volitio erit de incognito. Probatur consequentia : quia intellectus, quantum ad exercitium actus, subest imperio voluntatis; et per consequens non habebit actum, cum illa voluerit, vel cum voluerit ut non habeat.

Quinto. Quia non est necesse quod effectus libere productus a voluntate, præcognoscatur; alias esset processus in infinitum a parte ante in actibus elicitis a voluntate. Igitur nec est necesse objectum ejus esse præcognitum.

(α) *elicitæ.* — *elicita* Pr.

Sexto. Quia voluntas quandoque præcipit intellectui quod consideret de A. Aut ergo A tunc est actu consideratum ; et tunc voluntas superflue præcipit. Aut non; et tunc habetur propositum.

Septimo. Quia cognitio habitualis videtur sufficere, quia habitibus uti possumus cum volumus, secundum Commentatorem (α) (3. *de Anima,* com. 18). Igitur non requiritur cognitio actualis.

Octavo. Quia, dato quod cognitio actualis requireretur ad causationem volitionis, tamen videtur quod voluntas ex sua libertate, postquam actus est causatus, possit illum continuare cessante intellectione quacumque. Nam species rei sensibilis in organo sensus exterioris, non minus dependet ab objecto exteriori sensibili, quam volitio ab intellectione. Sed, hoc non obstante, licet res extra requiratur ad causandum speciem istam et visionem consequentem, tamen (β) illa species, postquam est causata, potest per aliquod tempus conservari sine præsentia illius rei sensibilis : sicut patet per experientias perspectivæ de claudente oculos postquam vidit res lucidas; et Augustinus (11. *de Trinit.,* c. 2) idem dicit.

Nono. Quia, dato quod requiratur actualis cognitio illius objecti quod debet esse volitum, ita quod volitio non esset nisi præcessisset actum intellectio, tamen non videtur eam semper actualiter exigere : sicut nec actus voluntatis requiritur semper actualiter exsistere, ad hoc quod homo meritorie vadat ad ecclesiam et libere; sed sufficere videtur quod vel tunc actu sit, vel quod præcesserit, quia nisi præcessisset, homo non fuisset. Nisi enim istud sufficeret, sequitur quod omnis distractio tolleret meritum executionis. Tunc, ex hoc, potest sic argui in forma : Non plus requirit actus voluntatis intellectionem, quam libera executio exterioris actus actum voluntatis. Sed ista executio exterior non semper requirit quod actus voluntatis actu sit. Igitur, etc.

Decimo. Videtur quod, saltem respectu alicujus objecti, possit voluntas habere actum suum, et quod pro tunc illud objectum non sit objectum alicujus intellectionis : nam, quando aliqua intellectio est in intellectu, voluntas, circumscripta omni alia intellectione, potest velle istam intellectionem; et tamen, isto casu posito, ista intellectio non est objectum actualiter intellectus. Igitur, etc. Probatio assumpti. Quia cogitatio ista potest esse conveniens, licet sit respectu alicujus odibilis; et, stante ista cogitatione, potest voluntas delectari, sicut patet (γ) per experientiam. Illa autem delectatio non est respectu objecti cogniti, quia illud imaginatum non est sibi delectabile, per positum. Igitur est respectu hujus cogitationis, et

(α) *Commentatorem.* — *Philosophum* Pr.
(β) *tamen.* — *cum* Pr.
(γ) *patet.* — Om. Pr.

per consequens voluntas potest velle illam cogitationem vel cognitionem, licet non intelligatur; quia delectatio hujus est quoddam velle; vel saltem velle aliquid potest esse respectu ejusdem, omni alia cogitatione circumscripta.

Undecimo. Quia voluntas potest delectari de actu voluntatis, tunc non intellecto actu.

Hæc argumenta ponit Adam, 1. *Sentent.*, dist. 3; et Gregorius, 2. *Sentent.* (dist. 25, concl. 2), ponit prima quinque.

III. Argumenta Henrici. — Contra eamdem conclusionem arguit Henricus, nono (α) *Quodlibeto*, quæst. 5.

Primo. Quia, si voluntas moveretur a bono cognito sicut intellectus a vero, tunc, sicut intellectus necessario movetur a vero, sic voluntas a bono; et sic periret liberum arbitrium, et meritum et demeritum, et suasio, et similia.

Secundo. Quia, si forma apprehensa per intellectum moveret voluntatem, ipsam inclinando, ita quod voluntas non esset nisi inclinatio ad objectum cognitum vel formam cognitam, sicut formam gravis sequitur inclinatio ad deorsum, tunc, sicut bonum universale movet voluntatem indeterminate, ut ex hoc non velit aliquod particulare bonum de necessitate, sic bonum particulare apprehensum, necessario movebit ipsam, et inclinabit de necessitate ut velit ipsum determinate; et sic peribit liberum arbitrium.

Tertio. Quia, si bonum apprehensum movet voluntatem quantum ad specificationem actus, licet non quantum ad exercitium, quæro de ista specificatione actus. Quia : aut est pura ostensio boni facta voluntati ab intellectu naturali necessitante absque omni libertate, sicut proprium passivum movetur a proprio activo; aut est aliqua inclinatio facta in voluntate. Si primo modo, tunc voluntas non movetur ab intellectu, nec a bono intellecto; quia nihil movetur ab aliquo, nisi facta aliqua impressione in se ab illo. Et ideo sic (β) voluntas movetur a seipsa; et hoc, sive quantum ad determinationem actus, sive quantum ad exercitium : ita quod intellectus nihil operatur, nisi ostendendo bonum; ita quod, si est ibi aliqua determinatio, illa est intellectus, qui determinatur ab intelligibili : quæ determinatio præsentatur voluntati, ita tamen quod voluntas nullo modo determinetur ad volendum ab intellectu. Si autem secundo modo sit ibi aliqua inclinatio facta in voluntate : aut ergo inclinatio illa non est aliqua volitio, sed impressio inclinans voluntatem ad volendum sicut pondus, sicut habitus inclinat potentiam in qua est; aut est aliqua volitio. Si primo modo, tunc, cum non obstante illa inclinatione vel impressione inclinante, maneat voluntas in prima libertate agendi vel non agendi secundum illam impressionem, ac si non haberet eam, licet non ita de facili possit velle contrarium, si movetur ad aliquid volendum, movetur et quantum ad determinationem actus et quantum ad exercitium. Si autem secundo modo ista inclinatio sit quædam volitio, ita quod voluntas, cum vult aliquid, exequitur illud, nisi impediatur, quod, si non sit exterius aliqua executio facienda, non est aliud exercitium actus quam ipsa volitio, tunc non est necesse quod intellectus moveat voluntatem, nec quoad determinationem actus, nec quoad exercitium; immo, si hoc modo necessitatur voluntas quoad determinationem actus, determinatur etiam (α) et quoad exercitium, quia non potest non velle exequi.

Quarto. Quia, si voluntas movetur ab intellectu quantumcumque modice, nullo modo posset illud repellere, sed necesse esset illud exequi. Quod enim semel passivum est ab aliquo, semper ab eodem passivum est et nunquam activum; sicut intellectus qui passivus est ab objecto, nunquam agit in objectum, licet bene agat circa aliud, ut in formatione verbi, et etiam cum est in actu cognitionis principiorum facit se in actu cognitionis conclusionum. Sic, si voluntas esset in actu volitionis aliquo per intellectum, bene posset se movere ad volendum positionem vel potionem; nullo modo tamen, secundum dicta, posset recedere a voluntate vel volitione illius quod vult secundum motionem intellectus postquam est ei determinatum a ratione : quia illud quod est determinatum, vel est finis, vel includit finem sic quod sine eo non habetur, et ideo de necessitate movet; alia autem bona non necessario movent voluntatem.

Quinto. Quia ista positio fundatur in dictis Aristotelis quæ non sunt tenenda in hac materia. Dicit enim Philosophus in libro *de Motibus animalium* (cap. 3), quod appetibile intelligibile movet non omne, sed quod operabilium finis. Unde ad alia non movetur voluntas, secundum te, nisi consideratione præcedente. Unde quod datum est a ratione, potest voluntas sequi vel non sequi; eo quod consilium est inquisitio non demonstrativa. Et in hoc tu dicis consistere libertatem : ita tamen quod, si fuerit determinatum a ratione ut conclusio demonstrativa erit includens rationem finis, dicis tu quod voluntas non potest non velle illud; si autem non sit determinatum nisi ut conclusio persuasoria, dicis quod potest illud velle et non velle. Tamen, quando voluntas vult talia, tu dicis quod necesse est quod præcedat alius motus in voluntate, vel a Deo, vel a bona fortuna, vel a fine. Secundum te enim illud quod intellectus præsentat voluntati ut finem et ut conclusionem demonstrativam, voluntas necessario vult. Quod qui-

(α) *nono.* — *conclusio* Pr.
(β) *sic.* — *si* Pr.

(α) a verbo *actus* usque ad *etiam*, om. Pr.

dem Philosophus ponit in libro *de Motibus animalium* (cap. 5), ubi vult quod voluntas de necessitate movetur ad consentiendum ab appetibili cognito, si non impediatur, sicut intellectus ad assentiendum vero; ita quod, sicut efficacia demonstrationis movet intellectum in speculativis ut non possit dissentire, sic et voluntatem in agibilibus. Et adhuc expressius in *de Motibus animalium* (cap. 4), ubi dicit sic : *Quomodo autem intelligens quandoque operatur, et quandoque non, videtur similiter accidere ut et his de immobilibus cogitantibus et syllogizantibus. Sed ibi quidem theoria finis est* (α) *: cum enim duas propositiones intellexerit, conclusionem intellexit, et composuit* (β). *Hic* (γ) *autem ex duabus propositionibus conclusio quæ* (δ) *fit, operatio est* (ε) *: ut cum intellexerit quod omni homini ambulandum sit, ipse autem quod sit homo, confestim ambulat; si autem quod nulli homini nunc ambulandum sit, ipse autem quod sit homo, statim quiescit* (ζ). *Et hæc ambo facit, si non aliquid prohibeat.* Item, postea dicit : *Concupiscentia ostendit omne potabile sumendum; istud autem esse potabile, ostendit sensus, aut intellectus; statim bibit.* In quo Aristoteles nullam facit differentiam in motu voluntatis ab intellectu, et appetitus sensitivi assensu. Unde subdit : *Ultima autem causa ejus quod est moveri appetitu exsistente, facto autem per sensum, aut per phantasiam, aut per intellectum, confestim sequitur operari : hoc quidem propter concupiscentiam; hoc autem per voluntatem.* Quod autem istud fundamentum Philosophi falsum sit, patet : quia, si voluntas necessario sequitur quod est determinatum a ratione, tunc libertas aufertur, quæ est absque omni necessitate; unde et in divinis dicimus quod Spiritus Sanctus, quia spiratur per voluntatem immutabilem, non spiratur per liberum arbitrium, sicut libero arbitrio producuntur creaturæ. Igitur in hac vita voluntas non potest determinari per aliquod volitum, ut ipsum necessario velit, nisi in universali, secundum quod homo non potest non velle esse beatus. Igitur voluntas libere movetur a seipsa.

(α) *Quomodo autem intelligens quandoque operatur, et quandoque non, videtur similiter accidere ut et his de immobilibus cogitantibus et syllogizantibus. Sed ibi quidem theoria finis est. — Quomodo autem intellectus quandoque et quandoque non, videtur et in intellectualibus et syllogizantibus; si quidem in theoriam finis* Pr.

(β) *conclusionem intellexit, et composuit.* — Om. Pr.

(γ) *Hic.* — *Hoc* Pr.

(δ) *conclusio quæ.* — *continuo* Pr.

(ε) *est.* — Om. Pr.

(ζ) *ut cum intellexerit quod omni homini ambulandum sit, ipse autem quod sit homo, confestim ambulat; si autem quod nulli homini nunc ambulandum sit, ipse autem quod sit homo, statim quiescit. — ut cum intellexerit quia omni homini ambulandum, ipse autem homo, confestim acquiescit* Pr.

Sexto. Quia, si voluntas sic movetur ab objecto cognito de necessitate, quod sic est determinatum, tunc voluntas eodem modo moveretur a bono cognito per intellectum, sicut appetitus sensitivus a bono cognito per sensum; quod est falsum : quia tunc voluntas non esset appetitus rationalis, nec esset (α) liberum arbitrium, et ageretur magis quam ageret, sicut et appetitus sensitivus, secundum Damascenum.

Septimo. Quia falsum est quod dicitur, scilicet quod voluntas, in his quæ sunt ad finem, non movetur nisi ex consilio; immo, ad omnia, citra ultimum finem clare visum. Et sic non valet processus ulterior in hoc fundatus : utputa, cum dicitur quod, quandocumque voluntas movetur ab objecto concluso per conclusionem persuasoriam, oportet quod præcedat aliquis motus factus in voluntate. Quod probatur ex hoc, quia, cum quis vult aliquid eorum quæ sunt ad finem, quod prius non voluit, nec etiam nunc de necessitate vult, oportet quod præcedat consilium; consilium autem non fit de necessitate, sed libere. Cum ergo voluntas non movetur ad ea quæ sunt ad finem, nisi ex consilio, necessario movetur ab aliquo ut velit consiliari, priusquam velit illud quod vult ex consilio. Aut ergo ad velle consiliari movetur voluntas ex se, aut ex alio. Non ex se; quia, cum consilium sit eorum quæ sunt ad finem, necesse est quod hunc motum voluntatis præcedat consilium, et eadem ratione illud præcedit (β) aliud, et sic in infinitum. Necesse est ergo ponere quod voluntas moveatur primo motu ad volendum illud quod est ad finem ab alio a se. Quod revera Philosophus posuit, qui posuit quod movetur a Deo, quantum ad ea quæ non cadunt sub libero arbitrio; et a corporibus cœlestibus, quantum ad ea quæ cadunt sub nostra apprehensione, ponendo quod voluntas determinatur ab impressione simplicium, sicut appetitus sensitivus, ut patet in *de Motibus animalium;* unde dicit quod voluntas talis est in hominibus, qualem in die ducit pater virorum, id est, cœlum. Sed quia, si voluntas determinaretur ab alio ad actum suum et moveretur ab alio, non posset resilire ab eo, tunc non esset domina suorum actuum; ideo dicendum quod voluntas non movetur nisi a se sola.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Contra secundam conclusionem, arguit Scotus (2. *Sentent.*, dist. 37, q. 2), probando quod Deus non causet immediate actum voluntatis, sed voluntas sit causa totalis et immediata.

Primo sic. Nulla potentia habet perfecte in pote-

(α) *esset.* — *est* Pr.

(β) *præcedit.* — *præcepit* Pr.

state sua actum vel effectum qui non potest causari ab ea sola, nec ab aliqua causa cujus actio vel causatio non est in potestate illius potentiæ. Causatio autem Dei non est in potestate voluntatis creatæ : patet; sicut nec virtus agentis superioris est in potestate agentis inferioris. Igitur, si Deus necessario concurrit immediate, ut causa immediata volitionis creatæ voluntatis, voluntas creata non habet plene in sua potestate illam volitionem. Major patet; quia quod habet perfecte effectum in sua potestate, potest ex se solo in illum, vel causatio cujuslibet concurrentis est in potestate ejus, scilicet quod illum causet vel non causet. Exemplum de intellectu communi : si concurrat ad volitionem causandum, non tamen nisi voluntate concausante, ita quod ejus causatio est in potestate voluntatis.

Secundo. Quod ab alio determinatur ad aliquid, non habet illud perfecte in sua potestate. Sed voluntas creata, ex hypothesi determinatur a divina voluntate ad hoc. Igitur, etc. Minor probatur; quia : aut una voluntas aliam determinat, et tunc non nostra divinam, quia temporale non est causa æterni, sed (α) econtra; aut neutra aliam, et tunc neutra erit movens mota, nec erit inter istas ordo essentialis, immo si divina voluntas non determinat nostram, posset illa aliquid velle quod non fieret propter voluntatem nostram non concurrentem.

Tertio. Illud non est contingens propter habitudinem sui ad aliquam causam, ad cujus eventum causa superior est determinata, cujus causæ determinationem sequitur determinatio omnium causarum inferiorum. Exemplum : si voluntas nostra modo esset determinata ad unam partem de cras scribendo (β), et ipsa non esset impedibilis vel mutabilis, non esset meum vel manui scribere cras contingens; nunc autem est contingens ad utrumlibet ex habitudine sui ad manum : quia, sicut voluntas est modo determinata ad unam partem, ita in ipsa virtualiter sunt omnes causæ inferiores. Ad idem et simpliciter : ex quo aliquid est determinatum, ad cujus determinationem effectus esset determinatus, eventus illius effectus non est simpliciter indeterminatus ad utrumlibet; saltem non est ejus esse contingens propter potestatem causæ inferioris. Sed si divina voluntas sit causa tantum velle immediate, jam est aliqua causa determinata respectu ejus, quia voluntas Dei est æternaliter determinata ad unam partem contradictionis; et determinationem hujus causæ necessario concomitatur determinatio nostræ voluntatis, alias respectu ejusdem simul staret Deum velle hoc, et illud non fore. Igitur istud velle non est contingens ad utrumlibet propter potestatem voluntatis nostræ.

Quarto. Si Deus sit causa immediata nostræ volitionis, constat quod est causa prior nostra voluntate; igitur prius natura influit ad effectum quam voluntas nostra. Accipio igitur illud signum naturæ, in quo Deus causat illud velle, inquantum est prius illo signo in quo voluntas nostra agit ad illud velle. Aut in illo signo Deus causat immediate rectitudinem perfectam in actu, et per consequens voluntas nostra in illo secundo signo non peccat, quia non causat in effectu oppositum illius quod prima causa causat. Aut in illo primo signo Deus non causat immediate rectitudinem perfectam in velle nostro; et tunc sequitur quod voluntas mea in secundo signo non peccat : quia non potest tunc in rectum velle; in nihil enim potest ipsa in secundo signo, nisi in illud (α) quod causa prior in primo signo produxit. Sed non habendo velle rectum, si non potest habere velle rectum, non peccat. Igitur.

Quinto. Si Deus sit causa volitionis nostræ, erit causa totalis ejus : quia volendo causabit eam; volendo autem est causa totalis perfectioris creaturæ, puta angeli, vel cujuscumque creati de nihilo. Igitur, si volendo esset causa ejus, esset totalis causa illius. Sed cum totali causa alicujus, nihil aliud potest concausare (β) in eodem genere causæ. Igitur voluntas nullam causalitatem haberet respectu suæ volitionis.

Sexto. Si aliqua creatura est totalis causa respectu sui effectus, hoc maxime concedendum est de voluntate, quia ipsa est suprema inter omnes causas activas. Sed aliqua creatura potest esse totalis causa respectu sui effectus. Quod probatur dupliciter. Primo : quia hoc non repugnat creaturæ. Quod enim aliquid sit totalis causa caloris effectiva, hoc non ponit in ipso aliquam infinitatem, nec perfectionem repugnantem creaturæ. Si enim sit causa univoca, non oportet quod excedat effectum in perfectione. Si autem æquivoca, non oportet eam in infinitum excedere suum effectum, sed in aliquo gradu determinato. Secundo, probatur eadem minor : Quia illud est causa totalis alicujus effectus, quod, si esset, omni alio per impossibile circumscripto, causaret. Sed subjectum, si esset, omni alio circumscripto, causaret propriam passionem. Igitur subjectum est totalis causa suæ propriæ passionis. Ex hac minore dupliciter probata infertur conclusio, quod voluntas potest esse causa totalis respectu suæ volitionis, (γ) cum præter totalem causam nihil aliud concauset in eodem genere causæ, alioquin idem esset bis causatum, vel causaretur ab aliquo sine quo posset esse; et ita sequitur quod Deus non causat immediate actum voluntatis. — Hæc Scotus.

II. Argumenta Henrici. — Contra eamdem

(α) *sed.* — *aut* Pr.
(β) *cras scribendo.* — *transcribendo* Pr.

(α) *in illud.* — Om. Pr.
(β) *cum illa.* — Ad. Pr.
(γ) *et ita.* — Ad. Pr.

arguit Henricus, ubi supra, probando quod primus motus voluntatis non sit a Deo.

Primo. Quia Deus omnia movet secundum generalem administrationem, et levia et gravia, et voluntatem. Tamen propter hoc non debet ei attribui iste motus, nisi ut causæ universali, præter quam sunt causæ aliæ particulares : *Sic enim Deus res administrat, ut eas proprios motus agere sinat,* secundum Augustinum (7. *de Civitate Dei,* cap. 30).

Secundo. Quia, cum voluntas sit libera et domina suorum actuum, impossibile est quod ab alio procedat ad actum volendi, et hoc repugnat libertati, et non minus ageretur voluntas quam appetitus sensitivus. Unde, si Deo agente voluntas fieret de non volente volens, et hoc non esset contra naturam ejus, sed præter, tamen non diceretur actus liber, nec laudabilis, nec virtuosus; quia talis actio debet esse in ipso agente, ita quod ab alio non moveatur, licet aliquo assistente et cooperante.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Hervæi. — Contra tertiam conclusionem potest argui per dicta Hervæi, qui omnino vult probare quod objectum sit causa effectiva volitionis, et non solum causa sine qua non, nec solum finalis aut formalis. Et arguitur

Primo sic. Nullus effectus dependet in omnem eventum semper et de necessitate a quacumque causa per accidens. Sed actus volendi in omnem eventum semper et de necessitate dependet a bono cognito vel malo; quia voluntas nihil potest velle acceptando vel respuendo, nisi sit aliquod bonum vel malum in intellectu sibi propositum. Igitur bonum ab intellectu propositum non est causa per accidens actus voluntatis. Supposito autem quod sit aliquo modo causa per se, constat quod non nisi effectiva. Igitur. Minor patet, et ab omnibus conceditur. Major probatur : Quia causa per accidens est duplex. Una, quæ nihil facit ad effectum, sicut musicus ædificat; et constat quod a tali causa non dependet effectus semper et de necessitate. Alia est causa per accidens, quæ aliquid facit, scilicet removendo prohibens; et similiter est impossibile quod effectus semper et de necessitate dependeat ex tali causa, nisi facta aliqua hypothesi, scilicet quod causa per se sit impedita a suo effectu. Quod autem non semper et de necessitate effectus dependeat ex tali causa, probatur : quia nulla causa per se indiget causa removente prohibens, nisi quando est impedita; sed impossibile est causam per se et de necessitate impediri a suo effectu per se; ergo impossibile est causam per se semper et de necessitate indigere causa removente prohibens. Et ex hoc sequitur major, scilicet quod nullus effectus semper et in omnem eventum dependet a causa per accidens. Major istius prosyllogismi patet. Sed minor sic probatur. Quia illud quod est semper et de necessitate, oportet esse intentum ab aliqua causa per se, scilicet a natura, vel ab arte : quia quod semper et de necessitate est, non potest esse casuale. Sed impossibile est quod aliqua causa intendat per se impedimentum alicujus causæ, et quod causa per se semper impediatur a suo effectu per se, quia hoc est casuale, et de per accidens. Ergo impossibile est causam per se semper et de necessitate esse impeditam a suo effectu. Et ista fuit minor prosyllogismi. Sequitur ergo principalis conclusio, quod scilicet impossibile est bonum cognitum esse causam per accidens actus volendi.

Secundo arguit sic. Causa removens impedimentum privativum, nihil facit ad aliquem effectum, nisi inquantum causat aliquid positivum quod exigitur ad talem effectum; quia, sicut privatio nihil facit ad aliquem effectum positivum, ita nec negatio vel remotio privationis aliquid facit ad effectum positivum, nisi ratione alicujus positivi. Si ergo movens ad ostensionem objecti facit ad actum volendi, sicut removens prohibens privativum, puta ignorantiam, constat quod tale movens non facit ad actum volendi per puram remotionem ignorantiæ, sed per hoc quod causat aliquid positivum quod exigitur ad actum volendi, puta cognitionem boni. Et tunc quæro de isto positivo exacto : utrum faciat aliquid positive ad actum volendi, aut nihil, sed sit removens prohibens privativum, sicut primum faciebat. Si dicatur quod solum removet prohibens privativum, erit processus in infinitum. Si autem dicatur quod tale positivum, puta ostensio boni, facit aliquid positive : aut ergo directe facit ad ipsum actum volendi, ipsum causando in voluntate, et sic habetur propositum; aut removendo impedimentum positivum, et hoc non videtur.

Tertio sic. Nulla causa per accidens, et sine qua non, dat speciem actui, vel distinguit ipsum specifice ab aliis, qualitercumque sit causa per accidens. Sed actus specificatur et distinguitur per objecta. Ergo objectum voluntatis non est causa sine qua non, vel per accidens, immo est causa per se. — Forte dicetur quod ista procedunt, ac si bonum ostensum poneretur esse causa per accidens in omni genere causæ. Et ideo dicetur quod bonum ostensum est causa per se : non autem in genere causæ efficientis; sed in genere causæ finalis est causa per se. Et propter hoc est quod semper et de necessitate requiritur ad actum volendi. — Sed hoc nihil est. *Primo* quidem : quia, dato quod bonum semper et de necessitate requireretur ad actum volendi prout est per se causa finalis, secundum istam positionem tamen non requireretur semper et de necessitate prout est causa per accidens removens prohibens, sicut concludit prima ratio; cujus tamen oppositum ponunt adversarii : quia dicunt quod bonum osten-

sum semper et de necessitate requiritur ad actum volendi (α) prout est removens prohibens. *Secundo* apparet hoc nihil esse : quia, si ponatur quod semper sit causa removens prohibens in genere causæ efficientis, ostensum est in secunda ratione quod in omnem eventum oportet quod moveat voluntatem. *Tertio* apparet hoc nihil esse; quia objectum comparatur ad voluntatem ut movens ipsam, et non ut finis ejus simpliciter : nam, cum unum sit unius per se causa in eodem genere causæ, impossibile est quod illud quod est per se finis domus, vel alicujus talis, sit per se et simpliciter finis voluntatis. *Quarto* apparet hoc idem. Quia nulla actio tendit directe in finem, nisi inquantum procedit a cognitione finis. Si ergo actus voluntatis directe et per se tendit in determinatum finem, et ex hoc specificatur, hoc erit quia actus voluntatis procedit a cognitione illius finis. Non autem posset procedere a cognitione illius finis, nisi cognitio finis vel ipse finis cognitus regularet voluntatem et causaret actum volendi, movendo voluntatem ad talem actum. Non enim potest dici quod voluntas, ostenso aliquo fine, se in illum finem dirigat absque hoc quod moveatur a fine ostenso : quia nulla res dirigit se in aliquid nisi cognoscens; voluntas autem, circumscripto intellectu, nihil cognitionis participat, nec ab intellectu participat, nisi inquantum movetur ab eo, quia nihil participat cognitionem, nisi quia est subjectum cognitionis vel effectus ejus, quia effectus aliquid participiat suæ causæ. Ergo, si voluntas directe tendat in aliquid, oportet hoc fieri per hoc quod movetur a cognitione, vel ipso cognito, ut cognitum est. Dicere enim quod voluntas per seipsam dirigit se in aliquid, sive in bonum ostensum, est nimis respondere. Si autem aliquis dicat quod homo habens voluntatem dirigit se in actu volendi per intellectum, pro nobis est. Nam, cum ly *per* dicat habitudinem causæ, præcipue efficientis, dicere quod homo habens voluntatem et intellectum dirigit se per intellectum in actu volendi, est dicere quod intellectus est causa directe volendi aliquid.

II. Argumenta aliorum. — Ad idem arguunt quidam alii (apud Gregorium, dist. 25, concl. 3).

Primo. Si objectum non sit causa effectiva, saltem partialis, respectu volitionis, sequitur quod volitiones non capiant formalem distinctionem ab objectis. Et tunc, cum habitus naturaliter causentur ex actibus, habitus diversorum objectorum non essent diversi formaliter; quod est falsum.

Secundo. Si sic, tunc nec habitus nec actus unius objecti esset nobilior eo qui est alterius, sed major et minor perfectio tantum esset secundum intensionem in conatu voluntatis. Igitur nec volitio qua voluntas diligit Deum, est nobilior ea qua diligit muscam, supposito quod æque intense diligat muscam sicut Deum; et per consequens non plus est beatitudo in Deo quam in musca, et si intensius (α) diligeret muscam quam (β) Deum, beatior esset, naturali beatitudine, in musca quam in Deo, quia beatitudo naturalis est in volitione naturali perfectiori.

Tertio. Non quia lapis est volitus habet habitudinem ad voluntatem (γ); sed econtra voluntas secundum actum volendi lapidem dependet a lapide. Ideo videtur voluntas habere essentialem ordinem ad volibile et non e converso, et se habere ad illud sicut mensuratum ad mensuram. Cum igitur mensurati ad mensuram sit essentialis dependentia, sequitur quod actus volendi essentialiter dependet ab objecto volibili. Sed omnis dependentia est causati ad causam, vel causati posterius ad causatum prius, sicut quando ab aliqua una causa sunt multi effectus secundum ordinem, licet effectus primus non sit causa effectus posterioris. Actus autem volendi non dependet ab objecto, sicut effectus posterior ab effectu priori ejusdem causæ. Igitur, sicut effectus a causa.

Quarto. Quia nos experimur quod magis possumus diligere bonum cum est præsens, quam cum est absens. Igitur objectum cognitum quod per ejus cognitionem præsens est intellectui, aliquid per se facit ad actum.

Quinto. Quia Augustinus, *Octoginta trium quæstionum*, q. 40, dicit quod *ex diversis visis diversus appetitus animarum est ;* idem autem est visum et volitum; et per consequens, ex objecto volito est appetitus seu volitio in anima.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR RESPONSIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam et secundam conclusiones

I. Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, restat præmissis objectionibus respondere. Et quidem

Ad primum contra primam conclusionem, quod est Scoti, dicitur

Primo, quod illud argumentum, si aliquid concludit, solum probat quod intellectus, vel intellectio, vel objectum, non est causa effectiva vel productiva volitionis, præcisa et totalis; sed non concludit quod cognitio intellectus, vel ipse intellectus, aut objectum in esse cognito, non sit causa effectiva

(α) *requiritur ad actum volendi.* — Om. Pr.

(α) *intensius.* — *intellectus* Pr.
(β) *plus.* — Ad. Pr.
(γ) *ad voluntatem.* — *a voluntate* Pr.

partialis, concurrens tamen in ipsa voluntate ad causandum effective volitionem vel actum voluntatis. Unde major argumenti assumpta, scilicet quod agens naturale non potest esse causa, etc., — vera est, si intelligatur quod tale agens non potest esse causa totalis contrariorum circa idem passum. Sed, sic intellecta, nihil infert contra conclusionem : quia nos non ponimus quod tale agens sit totalis causa contrariorum volitionum. Si autem major intelligatur sic, quod nullum agens naturale potest esse causa partialis, concurrens cum alia causa partiali libera, ad producendum effectus contrarios circa idem passum, — falsa est. Nam tenentes cognitionem objecti esse causam partialem volitionis, illam negant, et oppositum concedunt; scilicet quod aliqua causa potest esse successive productiva mere naturaliter contrariorum in eodem passo eodem modo disposito. Et dant exemplum : nam, stante eadem apprehensione alicujus complexi mihi propositi et inevidentis, verbi gratia, quod rex nunc est Parisiis, possum credere et assentire, et demum, si volo, possum dissentire; et tamen, ad productionem tam assensus quam dissensus, partialiter concurrit apprehensio ejus cui assentitur vel dissentitur, tanquam causa partialis.

Secundo dicitur quod positio nostra non tenet quod objectum cognitum, aut ejus cognitio, aut ipse intellectus, sit causa productiva totalis, aut partialis actus voluntatis; sed solum quod intellectus per suum actum movet voluntatem quantum ad specificationem vel determinationem actus, per modum causæ finalis vel formalis. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 22, art. 12, sic dicit : « Intellectus aliquo modo movet voluntatem; et alio modo voluntas movet intellectum et alias animæ vires. Ad cujus evidentiam, considerandum est quod tam finis quam efficiens movere dicuntur; sed diversimode. Cum enim in qualibet actione duo considerentur, scilicet agens et ratio agendi, ut in calefactione ignis est agens, ratio agendi est calor, sic igitur in movendo dicitur finis movere sicut ratio movendi, sed efficiens sicut agens motum, hoc est, educens mobile de potentia in actum. Ratio autem agendi est forma agentis per quam agit. Unde oportet quod insit agenti, ad hoc quod agat. Non autem inest secundum esse naturæ perfectum : quia, hoc habito, quiescit motus; sed inest agenti per modum intentionis : nam finis est prior in intentione, sed posterior in esse. Et ideo finis præexsistit in movente proprie secundum intellectum (α), cujus est recipere aliquid per modum intentionis, et non secundum esse naturæ. Unde intellectus movet voluntatem per modum quo finis dicitur movere, inquantum scilicet præconcipit rationem finis, et eam voluntati proponit. Sed movere per modum causæ agentis, est voluntatis, et non intellectus : eo quod voluntas comparatur ad res secundum quod sunt in seipsis; intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt in anima per modum spiritualem. Agere autem et moveri convenit rebus secundum esse proprium quo in seipsis subsistunt, et non secundum quod sunt in anima per modum intentionis : calor enim in anima non calefacit, sed in igne. Et sic comparatio voluntatis ad res, est secundum quod competit eis motus; non autem comparatio intellectus. Et præterea, actus voluntatis est quædam inclinatio in aliquid; non autem actus intellectus. Inclinatio autem est dispositio moventis secundum quod efficiens movet. Unde patet quod voluntas habet movere per modum causæ agentis; et non intellectus. » — Hæc ille. — Simile ponit 1 p., q. 82, art. 4. — Ex quibus patet quod objectum voluntatis in esse cognito, vel ipsa cognitio intellectus, aut etiam ipse intellectus non movet voluntatem per modum causæ efficientis, sed per modum finis. Ipse autem finis non movet ut agens, sed ut ratio agendi, habens esse intentionale et non naturale. Quæ quidem ratio agendi (α), ideo ratio dicitur agendi, quia dat speciem actui, et non ideo quia sit aliquo modo activa, nec actus elicitiva; et in hoc differt a ratione agendi quæ habet esse naturale, sicut calor in igne : quia calor sic est ratio agendi ipsi igni, quod non solum dat speciem actui, puta calefactioni, verum etiam est forma activa, et quodammodo elicitiva actus, et principium quo activum; non sic est de fine, ut dictum est. Et ideo argumentum in nullo est contra intellectum conclusionis.

Ad secundum dicitur — *primo*, quod non procedit contra nos; quia nos non dicimus quod actus voluntatis sit effective ab objecto, nec quod voluntas se habeat ad illum mere passive secundum totum compositum. Unde illud argumentum directe procedit contra Godofridum ponentem illa duo, quæ nos negamus. — *Secundo* dicitur quod illi qui tenent quod objectum sit causa effectiva (β), non totalis, sed solummodo partialis volitionis, sicut Gregorius et multi alii, negarent majorem illius argumenti, si generaliter intelligatur : puta quod passio quæ est in potestate passionantis, nullo modo sit effective ab agente naturali, nec sicut a causa totali, neque sicut a partiali. Sufficit enim, ad hoc quod passio sit in potestate recipientis, quod aliqua causa ejus, præsertim subjectum ejus receptivum, libere agat, licet non omnes. — *Tertio* dicitur quod, licet primus actus voluntatis sit naturalis, non tamen hoc est quia sit (γ) effective a solo objecto et nullo modo a volun-

(α) *proprie secundum intellectum.* — *per intellectum proprie* Pr.

(α) *ratio dicitur.* — Ad. Pr.
(β) *effectiva.* — *effective* Pr.
(γ) *sit.* — *sic* Pr.

tate; et ideo prima responsio ibidem data incompleta est. Item, licet primus actus voluntatis, qui est volitio finis, sit naturalis, cum hoc stat quod est in potestate voluntatis quoad ejus exercitium et quoad ejus continuationem vel suspensionem; quia, licet (α) voluntas habeat naturalem ordinem ad finem, non tamen ad actum qui est circa finem. Et ideo non necessario figitur in appetitu nec in consideratione finis : quia non constat evidenter pro statu viæ, quod talis consideratio aut volitio sit medium necessarium ad finem; immo occurrunt alia media quæ apparent utiliora, puta orare Deum, vel aliud facere. De hoc sanctus Thomas, *de Malo*, q. 6, art. 1 : « Homo, inquit, de necessitate appetit beatitudinem. Dico autem de necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine, quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt, etc. » — Vide ibi. — *Quarto* dicitur pro secunda responsione ibidem data, quod in casu quo intellectus proponit fornicationem voluntati sub duplici ratione vel consideratione, nunquam contingit quod illæ duæ considerationes æqualiter moveant voluntatem qualicumque motione; sed semper una præponderat alteri : quia, si per impossibile ambæ essent (β) æquales apprehensione, tunc voluntas a neutra illarum moveretur, donec intellectus plenius considerasset, et proposuisset voluntati hoc esse eligibilius suo opposito : et hoc vel per judicium completum, vel per simplicem considerationem alicujus circumstantiæ. Quando tamen illæ considerationes inæqualiter movent, adhuc voluntas non necessitatur ab illa quæ fortius movet : quia illa motio non est motio efficientis, sed per modum finis vel ejus quod est ad finem; nec movet quoad exercitium actus, sed quoad ejus specificationem; nec talis motio est necessaria etiam quoad specificationem actus, nisi intellectus ostenderet voluntati tale objectum esse purum et universale et perfectum bonum, aut esse necessarium ad finem : ita quod nulla alia consideratio complexa vel incomplexa tunc esset in intellectu, qua appareret bonum esse præeligere oppositum illius objecti, vel suspendere omnem volitionem, vel divertere intellectum a consideratione illius objecti et alia considerare. Hoc autem non semper convenit; et ideo non semper voluntas necessario eligit quidquid eligit, nec semper objectum necessario movet qualicumque motione.

Ad tertium conceditur totum argumentum, quia non procedit contra sanctum Thomam, sed contra Godofridum. — Dicitur tamen quod probatio parum valet, qua dicitur quod finis non movet propter finem; quia tenentes oppositam partem, dicerent quod finis, ut est in intentione et in intellectu, movet propter seipsum ut est in re extra : ita quod uno modo producit actum volendi, et alio modo terminat illum. Nec tamen dicerent quod producat actum voluntatis ut causa totalis, sed solum ut partialis, quia voluntas tendit in (α) illum mere libere.

Ad quartum dicitur

Primo, quod solum hoc concludit : quod actus elicitus vel imperatus a voluntate, contingenter et evitabiliter evenit; et quod producitur a causa de se indeterminata, quæ tamen potest seipsam determinare, scilicet a voluntate. Sed hoc non est contra nos, sed pro nobis.

Secundo dicitur quod probatio illa assumit unum falsum, scilicet quod pro illo instanti pro quo aliqua causa est determinata ad suum effectum, non potest ille effectus evenire contingenter et evitabiliter, sed necessario et inevitabiliter. Hoc enim falsum est, nisi loquatur de necessario ex suppositione vel ex conditione, sicut dicimus Socratem necessario loqui dum loquitur, licet contingenter loquatur. Cujus causa est, quia ad contingentiam actus vel effectus, sufficit quod causa non habeat naturalem ordinem sed contingentem, ex sui natura, ad talem actum vel effectum.

Tertio dicitur quod quando intellectus determinat voluntatem ad alterum contradictoriorum, non semper oportet quod sit ibidem demonstratio et paralogizatio. Tum quia intellectus potest voluntati ostendere objectum suum per simplicem apprehensionem, sine compositione et divisione, et sine syllogismo; sicut oculus simplici apprehensione potest videre duo alba simul, quorum unum est albius alio, et intueri excessum unius ad aliud. Tum quia, licet (β) intellectus, ostendendo voluntati duo objecta, syllogizet, non tamen oportet quod arguat demonstrative vel sophistice. Est enim dare medium, vel arguere dialectice, seu probabiliter, utputa : cum quis proponit sibi ut finem servire Deo, ad hunc finem intellectus potest excogitare multa media, utputa vitam boni presbyteri vel boni religiosi, et facere argumenta probabilia pro qualibet parte; puta quod bonum est ad illum finem intrare religionem, et quod bonum est ducere vitam presbyteri secularis : nec tamen erit ibi paralogismus, nec demonstratio; et similiter potest arguere quod hoc sit eligibilius illo ad dictum finem, utputa vita clericalis sit eligibilior vita monachali quantum ad facilitatem, et econtra, quod vita monachi sit eligibilior quantum ad perfectionem. Tum etiam quia quando intellectus determinat voluntatem ad unum contradictoriorum, non requiritur quod syllogizet pro qualibet parte, sed tantum pro altera.

(α) *quia, licet.* — *quælibet* Pr.
(β) *essent.* — *erunt* Pr.

(α) *tendit in.* — *comprehendat* Pr.
(β) *licet.* — Om. Pr.

Dicitur *quarto*, quod, sicut arguens dicit quod intellectus non potest indifferenter determinare voluntatem ad alterum contradictoriorum, nisi demonstret de uno, et paralogizet de altero, æque apparenter poterit argui contra eum, quod si voluntas potest se indifferenter determinare ad alterum contradictoriorum, hoc non potest esse, nisi habeat rectam electionem respectu unius relationum et (α) non rectam respectu alterius; et ita, cum Deus nihil possit non recte eligere, sequitur quod Deus nihil libere contingenter vult, nec aliquid provenit ab eo contingenter.

Dicitur *quinto*, quod intellectus divinus potest dictare indifferenter alterum contradictoriorum esse fiendum sine paralogismo, et ejus voluntas indifferenter alterum illorum eligere sine obliquitate : alias Deus non posset facere quæ non facit, nec dimittere ea quæ facit; quod est erroneum. Sanctus Thomas, 1 p., q. 25, art. 5, sic dicit : « Circa hoc, inquit, scilicet utrum Deus possit facere quæ actu non facit, quidam dupliciter erraverunt. Quidam enim posuerunt Deum agere quasi ex necessitate naturæ, ut sicut ex actione rerum naturalium non possunt alia provenire nisi quæ proveniunt, utpote ex semine olivæ oliva; ita ex operatione divina non possint aliæ res, vel alius ordo rerum effluere, nisi sicut nunc est. Sed supra ostendimus Deum non agere ex necessitate naturæ, sed voluntatem ejus esse (β) causam omnium rerum; neque etiam ipsam voluntatem naturaliter ex necessitate terminari ad has res. Unde nullo modo (γ) iste cursus rerum sic ex necessitate a Deo provenit, quod alia provenire non possent. Alii vero dixerunt quod potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum propter ordinem sapientiæ et justitiæ divinæ, sine quo nihil operatur. Cum autem omnipotentia Dei, quæ est ejus essentia, non sit aliud quam Dei sapientia, convenienter quidem dici potest quod nihil sit in Dei potentia quod non sit in ordine divinæ (δ) sapientiæ; nam divina sapientia totum posse potentiæ comprehendit. Sed tamen ordo a divina sapientia rebus inditus, in quo ratio divinæ justitiæ consistit, non adæquat divinam sapientiam, sic ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est enim quod ratio ordinis quem sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem certum ordinem et determinatum. Sed divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem certum ordinem rerum, ut non posset alius cursus rerum ab illa effluere. Unde dicendum est simpliciter quod Deus potest alia facere quam quæ facit. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, sicut divina potentia potest (α) facere alia quam quæ facit, et opposita eorum quæ facit, sic divina voluntas potest velle opposita eorum quæ modo vult, et divina sapientia potest judicare oppositum ejus quod nunc judicat, puta modo judicat quod bonum est Antichristum nasci, et tamen posset judicare quod Antichristum nasci non est bonum nec utile; et tamen nec tunc nec modo divina sapientia falleretur, quia semper vere judicaret : quia illud quod nunc judicat, tunc esset falsum, et econtra, illud quod tunc judicaret, esset verum.

Dicitur *sexto*, pro secunda impugnatione responsionis ibidem datæ, quod intellectus est maxime determinatus quantum ad prima principia in practicis vel speculativis : et similiter circa conclusiones habentes necessariam et evidentem connexionem cum primis principiis; sed non est determinatus circa conclusiones non habentes talem connexionem : necessario enim assentit quibusdam, non necessario autem aliis. Item, si loquamur de objectis intellectus incomplexis, constat quod determinatus est, quoad primarias conceptiones, non autem quoad secundarias. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 41, art. 2, in solutione quarti, sic dicit : « In conceptibus intellectualibus fit reductio ad prima, quæ naturaliter intelliguntur. Deus autem naturaliter intelligit seipsum; et secundum hoc conceptio Verbi divini est naturalis. » — Hæc ille.

Dicitur *septimo*, pro tertia impugnatione, quod casus ibidem positus, est impossibilis; nec Anselmus affirmat quod hoc sit possibile. Et ideo dicitur quod impossibile est esse appetitum intellectivum non liberum, nisi esset talis creatura, cujus omne judicium intellectivum esset sibi a natura inditum, ita quod intellectus ejus esset determinatus a natura ad talia judicia, sicut æstimativa bruti. Causa enim hujus quod aliquis appetitus sit indifferens ad appetendum utrumque oppositorum objectorum, et ad appetere et non appetere, et breviter ad actus specifice distinctos, et ad positionem et suspensionem actus, radicaliter est in virtute cognitiva, quæ appetitui objecta proponit, sicut dictum est in præcedenti quæstione. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 59, art. 3; et q. 83, art. 1; et *de Veritate*, q. 24, art. 1; et 2. *Sentent.*, dist. 25, q. 1, art. 1.

Et hæc sufficiant ad argumenta Scoti.

II. Ad argumenta quorumdam et Adæ. — **Ad primum** eorum quæ secundo loco contra eamdem conclusionem inducuntur, respondet Gregorius (dist. 25, q. 1, concl. 2) in hunc modum, dicens quod « illatum non est inconveniens de causa partiali, cum qua (β) concurrit alia causa partialis

(α) *et*. — Om. Pr.
(β) *esse*. — Om. Pr.
(γ) *sic*. — Ad. Pr.
(δ) *divinæ*. — Om. Pr.

(α) *potest*. — *facit* Pr.
(β) *qua*. — Om. Pr.

libera ex se potens in alios effectus. Exemplum : stante eadem apprehensione, præcipue alicujus complexi mihi propositi inevidentis, verbi gratia, quod rex est nunc Parisiis, possum credere et assentire, et demum si volo possum dissentire ; et tamen ad productionem tam assensus quam dissensus, partialiter concurrit apprehensio ejus cui assentitur. »

Ad secundum dicit quod « neganda est consequentia, propter concursum causæ liberæ, quæ etiam cum intensiori notitia potest remissiorem actum elicere. Probatio autem illa valeret, ubi omnes causæ mere (α) naturaliter agerent ».

Ad tertium dicit, « concedendo quod aliquam notitiam præcedit volitio. Nihilominus tamen quamlibet volitionem præcedit, saltem causaliter, aliqua notitia ejusdem rei cujus est illa volitio. Unde, quando quis vult nosse incognitum, quamvis ista volitio præcedat notitiam quæ desideratur de illo (β), non tamen præcedit notitiam qua ista notitia desiderata cognoscitur. Et ex hoc patet etiam quod talis non vult incognitum, sed scire incognitum : quod tamen scire non est sibi incognitum. Et hoc est quod docet Augustinus, 10. *de Trinitate*, cap. 1, ubi solvit hoc dubium : *Intelligendum,* inquit, *est non hoc idem dici, cum dicitur, Amat scire incognita, ac si diceretur* (γ), *Amat incognita. Illud enim potest fieri, ut amet quis scire incognita ; ut autem amet incognita, non potest. Non enim frustra ibi positum est scire ; quoniam qui scire amat incognita, non ipsa incognita, sed ipsum scire amat : quod nisi haberet cognitum, neque scire se quisquam* (δ) *posset fidenter dicere neque nescire* (ε). » — Hæc ille, et bene, dum tamen sane intelligatur quod dicit superius, scilicet quod omnem volitionem præcedit causaliter aliqua notitia ; de quo dictum est in solutione primi argumenti Scoti contra eamdem conclusionem, scilicet qualis est causalitas notitiæ respectu volitionis.

Ad quartum negat Gregorius primam consequentiam. « Nam, cum voluntas vellet intellectum nullam intellectionem habere, nosset hoc quod vellet, scilicet intellectum nullam intellectionem habere. » — Et cum probatur, quia intellectus subest imperio voluntatis, etc. ; — dicit quod « verum est. Sed ad hoc quod intellectus sibi obediat, oportebit quod ipsa obediat sibimet, scilicet quod ipsa se ab omni volitione suspendat ; nec oppositum est possibile naturaliter. Utrum tamen voluntas possit sic libere se omni volitione et intellectione privare, non assero pro nunc, neque nego ». — Hæc ille. — De hoc tamen quod tangit argumentum, quomodo scilicet intellectus obedit voluntati, dicit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 17, art. 6 : « Quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de actu suo ; unde etiam actus rationis potest esse imperatus. Sed attendendum est quod actus rationis potest dupliciter considerari. Uno modo, quantum ad exercitium actus ; et sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui quod attendat et ratione utatur. Alio modo, quantum ad objectum, respectu cujus duo actus rationis attenduntur. Primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat ; et hoc non est in potestate nostra : hoc enim contingit per virtutem alicujus luminis naturalis vel supernaturalis ; et ideo, quantum ad hoc, actus rationis non est in potestate nostra, nec potest imperari. Alius autem actus rationis est, dum eis quæ apprehendit, assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut sunt prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturæ ; et ideo proprie loquendo naturæ imperio subjacet. Sunt autem quædam apprehensa quæ non ita convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam ; et in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit. » — Hæc ille. — Advertendum tamen quod multos actus habet intellectus, sed subitos et indeliberatos, contra vel præter imperium voluntatis, qui insurgunt ex sensatione interiori vel exteriori.

Ad quintum dicit Gregorius negando consequentiam : « quia non omne quod producitur, necesse est præcognosci, sicut omne quod diligitur ; et quia non omnem actum quem voluntas producit vult, ideo non omnem cognoscit, quamvis cognoscat illud quod per illum vult ; et si illum vellet, etiam illum cognosceret. »

Ad sextum dicit Adam quod « voluntas potest libere imperare cogitationem actualem et distinctam de aliquo, de quo tamen (α) non cogitatur actu et distincte : utpote contingit quandoque, cum aliquis audivit aliquod bonum verbum, et non recogitat quale fuerit illud, tunc voluntas præcipit intellectui ut inquirendo cogitet et inveniat quid fuerit illud ; vel cum occurrit mihi unus homo, et scio quod vidi illum, sed nescio ubi, et per imperium voluntatis componendo et dividendo, discurrendo imaginarie per loca in quibus fui, et quid fecerim quando vidi eum esse, et similia, secundum artem Philosophi, quam dat circa talia in libro *de Memoria et Reminiscentia,* tandem invenio ubi vidi eum ; et sic de similibus. — Et tunc, cum arguitur et quæritur : aut illud cujus actualis cogitatio imperatur, est actu apprehensum, vel non ; — dicendum quod sic, in universali et confuse, utputa : quia vidi eum in

(α) *mere.* — *materiæ* Pr.
(β) *illo.* — *illa* Pr.
(γ) *diceretur.* — *diceret* Pr.
(δ) *quisquam.* — *quidquam* Pr.
(ε) *nescire.* — *scire* Pr.

(α) *tamen.* — *actu* Pr.

loco aliquo, sed non distincte ubi, quia hoc inquiritur; ideo patet quod cognoscitur uno modo, et præcipitur cognosci alio modo ». — Hæc ille. — Postea dicit ad formam argumenti. Dicit enim quod « vel voluntas non distincte vult A; et tunc nec intellectus distincte cognoscit, sed et confuse et indistincte et in communi, et (α) voluntas imperat rationabiliter quod distinctius cognoscatur per inquisitionem vel reflexionem, vel simili modo, quia per imperium voluntatis reflectit se intellectus super actum suum rectum per hunc modum, Attende quid agis; ubi operatio quæ præcipitur, scilicet cognitionis et attentionis, cognoscitur in communi solum quando voluntas imperat ejus distinctam cognitionem vel considerationem. Si autem voluntas distincte vult A, tunc non præcipit rationabiliter ejus distinctam cognitionem primo causari, quia habet eam, sed potius habitam continuari, vel aliam ejusdem cognitionem causari, puta diffinitivam, vel hujusmodi. » — Hæc ille, et bene.

Ad septimum dicit quod negandum est assumptum. Et ad probationem, dicit quod « habitibus uti non volumus, nisi cum de eorum usu confuse vel distincte cogitamus actualiter ».

Ad octavum dicit quod, « licet species rei sensibilis in organo sensus exterioris non minus dependeat in suo fieri a re sensibili quam volitio a voluntate prima, naturaliter tamen minus dependet ab ea in essendo et permanendo, saltem in aliquo subjecto. Unde etiam aliqui ponunt quod in organo imaginativæ natæ sunt ibi naturaliter permanere sine re sensibili cujus sunt species, et in organo sensus exterioris aliquantulum; sed in medio exteriori, non. Volitio autem non minus requirit in suo primo fieri et in suo toto conservari intellectionem a qua in essendo naturaliter dependet, quam radius solis in medio requirit solem et ejus præsentiam. » — Hæc ille, et bene; dum tamen sane intelligatur dependentia volitionis ab intellectione in essendo.

Ad nonum dicit quod « executio exterior non est libera, nisi denominatione extrinseca, a causatione voluntatis et electionis interioris; a qua causata libere, ipsa executio hujusmodi mediate vel immediate naturaliter causatur. Et patet quod mediante virtute motiva fit : quia ex sola volitione, nulla executio exterior provenit sine alia causa vel eadem aliter operante quam volitive; propter quod etiam cessante volitione potest executio aliquamdiu continuari : sicut ad hoc, scilicet quod substantia separata nihil operetur extra per solum velle, est articulus Parisiensis. Et probatur hoc; quia Psalmista singulariter tribuit Deo hoc, quod *dixit et facta sunt, mandavit* seu voluit *et creata sunt* (*Psalm.* 148); et quod *omnia quæcumque voluit fecit* (*Psalm.* 113); et quia tota ambulatio erat volita, tota extrinsece est meritoria, merito scilicet actus interioris, eadem bonitate meritoria, ad hunc sensum quod ejusdem præmii præcise meritoria : sicut, secundum quosdam, subjectum et omnia accidentia sua corporalia unica extensione seu quantitate extenduntur; vel, in exemplo minus dubio, sicut calor ignis et ipse ignis eadem calefactione calefaciunt, et sicut album et albedo eadem visione videntur, quia subjectum non videtur, nisi quia informatur accidente viso. Eodem modo, nec executio exterior est meritoria, nisi quia causatur mediante operatione meritoria interiori; et quanto tempore deficit actus interior, pro tanto tempore iste actualiter non meretur, licet actuale meritum (α) prius habitum et acquisitum adhuc et in perpetuum sibi imputetur, donec per velle aut nolle contrarium demereatur ipsum conservari, et non imputari. Et ideo concedo quod ille sic ambulans ad ecclesiam, si moveretur in instanti quo cessat habere actum meritorium interiorem, tantum præmium haberet in cœlo, sicut si ultra procedat ambulando sine omni actu meritorio interiori. Et ideo ratio assumit falsum. Distractio enim tollit meritum novum; non tamen tollit antiquum et præhabitum, nisi sit distractio affectata, et ubi habetur præceptum de cogitative operando; sicut habemus de officio divino ad dicendum devote et studiose : ibi distractio deliberate permissa non solum impedit augmentum meriti, sed reputatur ad demeritum et peccatum. Ratio autem ulterius formata sumit majorem falsam vel minorem, secundum quod diversimode possunt intelligi secundum jam declarata ». — Hæc Adam.

Hæc tamen responsio assumit aliqua falsa vel dubia. — Primum est, quod nulla substantia separata possit movere aliquod corpus per solum velle. Hujus enim oppositum dictum fuit prius (dist. 7, q. 2). Nec valet probatio inducta de Psalmista; quia Psalmista non soli Deo attribuit movere per imperium voluntatis, sed solum creare omnia, vel transmutare ad formam, sicut alias (dist. 1, q. 3) dictum fuit. — Secundum est, quod executio exterior non sit meritoria, nisi quamdiu durat actus interior voluntatis. Hoc enim falsum est; quia, secundum doctores, ad hoc quod actus exterior sit meritorius, non requiritur continua attentio, vel volitio illius actualis, nec tamen sufficit habitualis, sed requiritur virtualis. Et de hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 1, art. 6 (ad 3um). — Tertium est, quod dicere divinum officium cum attentione actuali et actuali devotione cadat sub præcepto; ita quod nisi sic dicatur, incurritur peccatum. Hujus enim falsitas patet, 2ª 2æ, q. 83, art. 13, et 4. *Sentent.*, dist. 15, q. 4, art. 2 (qla 4), secundum sanctum Thomam.

Ideo ad argumentum dicitur quod major argumenti ad formam reducti, falsa est; quia actus exte-

(α) *et.* — Om. Pr.

(α) *novum.* — Ad. Pr.

rior non requirit actum interiorem a quo habet meritum, continue remanere, nisi in virtute. Sed volitio requirit continuam coexsistentiam intellectionis, ad quam sequitur; sicut continuatio motus naturalis gravis requirit continuationem gravitatis. Et ideo similitudo non valet.

Ad decimum dicit Adam, et bene, quod assumit falsum. Licet enim experientia doceat quod quandoque delectamur de ordinata et debita cogitatione rei odibilis, experientia tamen non docet quod hoc sit (α) sine apprehensione istius cogitationis convenientis; sed potius oppositum. Et per idem patet **ad undecimum.**

III. Ad argumenta Henrici. — **Ad primum** Henrici contra eamdem conclusionem, respondet Bernardus de Gannato, quod « voluntas sequitur ordine essentiali cognitionem, quia non potest velle nisi bonum cognitum; ita quod bonum, secundum quod bonum præcise, non est objectum voluntatis, sed secundum quod apprehensum, aliter bonum non apparens moveret voluntatem. Et ideo modus apprehensionis magnam diversitatem in objecto voluntatis facit. Et si quidem apprehendatur ut omnino bonum, ad illud necessario movetur voluntas, stante tali apprehensione; quia sic præsentatur voluntati ut ultimus finis, esto quod non sit finis ultimus. Sicut intemperatus omnino bonum reputat sequi delectationes tactus; unde, quamdiu sic præsentatur voluntati, voluntas necessario fertur in illud : quia tamen voluntas potest intellectum divertere ab ista præsentatione, ideo imputatur sibi in culpam; et etiam hoc quod intellectus habeat talem opinionem, eo quod potest facere quod intellectus magis deliberet, et inquirat et inveniet opinionem illam esse falsam, qua opinatur quod sequi delectationes tactus est summum bonum; unde iste error electionis procedit ex negligentia voluntatis. Non enim sic est extincta (β) synderesis in intemperato, quin posset ei apparere se habere falsam opinionem, aliter esset simpliciter obstinatus. Et ideo synderesis, quæ inclinat voluntatem ad bonum in communi, cum ipsa sit cognitio primorum principiorum operabilium, sufficienter movet voluntatem, inquantum ostendit sibi bonum in communi, ad divertendum intellectum ab errore; et ideo merito sibi imputatur. Nec tamen propter hoc voluntas movet se quantum ad specificationem actus; sed movetur a bono in communi, inquantum est objectum synderesis, vel verum ut operabile, vel (γ) respectu operabilium, quod idem est. Sic ergo voluntas necessario fertur in illud quod judicat intellectus omnino esse bonum. Sed, si non judicet sic esse per conclusionem demonstrativam aliquid esse bonum, sed persuadendo, tunc, quia ratio non omnino determinat voluntatem, potest voluntas tale quid velle vel non velle per liberum arbitrium; et tamen, si velit, non potest velle, nisi mota ab objecto, non solum determinante actum, sed etiam movente, licet non necessario : quæ non necessitas non solum est ex parte voluntatis, sed etiam ex parte rationis sic tale bonum ostendentis. Et ideo libertas et liberum arbitrium non sic sunt in voluntate, quin radicaliter sint in ratione. Unde manet libertas, etiam ubi voluntas vult aliquid necessario; quia necessitas non excludit libertatem, sed coactio. Unde Deus libertatem habet in volendo se, licet immutabiliter et necessario velit se. Ulterius, manet liberum arbitrium quantum ad id quod voluntas non necessario vult, licet hoc dependeat a ratione quæ sic ostendit; unde tale quid potest voluntas non velle modo dicto, et ideo imputatur ei in meritum vel demeritum ». — Hæc ille; et satis conformiter dictis beati Thomæ, 1 p., q. 19, art. 10, et q. 82, art. 1 et 2; et 1ª 2æ, q. 10, art. 2; et *de Veritate,* q. 22, art. 5 et 6; ubi ostendit, in quæ objecta fertur voluntas necessario, et in quæ non. — Unde patet quod argumentum in falso fundatur, et false concludit fundamentum, inquantum falsum est; quia non quodlibet verum necessario movet intellectum. Item, dato quod tam intellectus quam voluntas ab aliquibus objectis necessario moveantur, quantum ad specificationem actus, a nullo tamen moventur necessario quantum ad exercitium; et ideo solutio Bernardi, quæ ponit quod objectum præsentatum sub ratione omnino boni vel ultimi finis, necessario movet, non solum quantum ad specificationem, sed etiam quantum ad exercitium, falsa est, et contraria dictis ejus alibi, ut post dicetur. Et sic patet quod bene stant simul, quod intellectus movet voluntatem, et tamen voluntas non necessario vult, sed libere, libertate arbitrii.

Ad secundum dicit Bernardus quod « voluntas sequitur formam intellectivam diversimode, secundum quod diversimode sententiatur a ratione : quia, si sententiatur quod omnino habeat rationem boni, voluntas necessario inclinatur; sed, si aliter, non necessario; et idem est de bono particulari, si sic vel sic ostendatur; nec propter hoc perit liberum arbitrium ». — Hæc ille, et bene : dum tamen intelligatur sola necessitas quoad specificationem actus; et non quoad exercitium : quia tali necessitate solus Deus clare visus, necessario movet voluntatem.

Ad tertium dicit Bernardus quod « impossibile est quamcumque potentiam exire in actum sine objecto suo, sive sit activa, sive passiva; quia actus specificatur ab objecto, maxime in potentiis passivis, quarum actus recipiuntur in ipsis et non in alio. Et ideo, sicut est impossibile aliquid esse in genere, quod non sit in aliqua specie, sic impossibile est

---

(α) *quod hoc sit. — et hoc sic* Pr.
(β) *secundum. —* Ad. Pr.
(γ) *vel. — ut* Pr.

intellectum intelligere, sine intelligibili specificante actum intellectus; aut voluntatem velle, sine volibili specificante actum voluntatis. Et ideo, si actus voluntatis debet trahi ad certam speciem, oportet quod determinetur ad illam per objectum, et non per voluntatem : quæ indifferenter se habet ad omnes actus; unde, si per eam determinaretur ad speciem, et non per objectum, omnes essent unius speciei; et quia ad actus unius speciei inclinat habitus unius speciei, sequitur quod omnes habitus qui inclinant voluntatem ad bonum, essent unius speciei, ut justitia, charitas, et omnes alii. Unde hoc non debet esse dubium quin actus voluntatis determinetur ab objecto cognito. — Et quod dicit arguens, quod tunc voluntas moveretur ab eo sicut a proprio activo; — concedendum est. Nec sequitur, sicut infert, quod hoc sit absque omni libertate; quia non in hoc consistit libertas, quod actus voluntatis determinetur a voluntate, aut quod sit talis vel talis secundum speciem; quia quantumcumque voluntas ponatur libera, semper oportet quod actus suus determinationem specificam habeat ab objecto. Sed in hoc consistit libertas voluntatis, quod sponte et sine coactione velit; et liberum arbitrium consistit in hoc quod possit velle vel non velle quantum ad executionem et exercitium sui actus. Ita quod, licet finis vel objectum voluntatis, quod est plenum objectum ejus quod ratio dictat omnino esse volendum, stante tali judicio moveat volentem necessario, non solum quantum ad determinationem actus, sed etiam quantum ad executionem actus (α), tamen voluntas vult hoc libere et sponte; sicut beati volunt finem quem consecuti sunt. Unde necessitas non excludit libertatem. Si autem sit aliud objectum quam finis, quod ratio non judicat omnino esse volendum, tunc voluntas vult illud non necessario; aliter homo imperfecte conditus esset, si in eo esset cognitio quæ determinaret aliquid esse volendum, et non inesset sibi appetitus qui ad hoc, postquam determinatus est, inclinaret : qui (β) non est nisi voluntas. Dicendum ergo quod quandocumque ratio judicat, voluntas vult; cum autem non judicat esse volendum, tunc voluntas nihil vult. Sic ergo voluntas nihil vult, nisi secundum dictamen rationis; et tamen tota libertas voluntatis dependet a ratione. Sic ergo quantum ad terminationem actus, et quantum ad exercitium, voluntas movetur a bono apprehenso. — Et cum dicit arguens, quod movens non movet nisi facta aliqua impressione in mobili; — dicenda sunt hic duo. Primo, quod in motu locali non fit talis impressio, cum non sit motus ad formam; ideo non est universaliter de ratione motivi, quod aliquid imprimat in mobili; unde nec oportet quod objectum voluntatis aliquid imprimat, sed hæc est natura voluntatis ut bonum ostensum trahat eam ad se et inclinet. Secundo potest dici quod bonum ad quod habens voluntatem movetur, facit impressionem in eo, scilicet in intellectu, in quod est objectum voluntatis ut cognitum. Hæc autem impressio sufficit, licet non sit in voluntate, sed in volente; quia nec voluntas vult, sed volens vult per voluntatem, et per impressionem quam bonum cognitum facit in intellectu; unde iste vult fieri impressionem in voluntate, ac si voluntas esset illud quod vellet, et quod moveretur ad volendum, cum tamen hoc non sit (α) nisi volens. — Ulterius, cum arguens dicit, Si ibi sit aliqua determinatio, illa est solum intellectus ab intelligibili; — dicendum est quod intelligibile primo determinat et specificat actum intellectus, inquantum est intelligibile; postea vero, inquantum apprehenditur ut bonum, fit illud idem secundum rem objectum voluntatis, et determinat et specificat actum voluntatis. — Quod autem postea dicit, quod, si bonum ostensum facit inclinationem in voluntate, illa inclinatio aut erit impressio, aut volitio; — dicendum est quod est volitio quam facit objectum in voluntate. — Et cum dicit quod tunc voluntas necessitaretur; — dicendum est quod intellectus potest eam necessitare, et quantum ad determinationem actus, et quantum ad exercitium. Si enim (β) omnino judicet aliquid esse volendum pro tunc, tunc necesse est quod voluntas velit pro tunc : quia idem judicium est de sic judicato, et de fine ultimo; finis autem ultimus necessitat voluntatem, quia apprehenditur ut omnino conveniens. Ergo, cum ratio judicat pro aliquo nunc aliquid esse (γ) omnino conveniens, ita debet necessitari voluntas ad illud sicut ad ultimum finem. Et ideo, cum iste ponat quod ultimus finis necessitat voluntatem, oportet quod etiam sic judicatum pro tali hora necessitet voluntatem. Nec tollitur libertas per hoc; quia (δ) hæc est natura voluntatis, ut sic velit illud quod judicatum est a ratione. Item, nec tollitur natura liberi arbitrii; quia intellectus non sic firmat se in illo judicio quin possit aliter, vel aliud judicare, et sic aliud ostendere voluntati, et sic voluntas aliud volet. » — Hæc Bernardus et false quoad multa.

Primo, quia tacite innuit quod voluntas nullo modo movet seipsam, nec quoad exercitium actus, nec quoad specificationem. Secundo, quia (ε) ponit quod objectum movet voluntatem ad actum suum illa duplici motione. Tertio, quia ponit quod finis et omne illud quod apprehenditur ut omnino bonum, necessario movet voluntatem prædicta duplici motione. — Horum enim opposita ponit sanctus Tho-

(α) *et.* — Ad. Pr.
(β) *qui.* — *quod* Pr.

(α) *sit.* — *fit* Pr.
(β) *enim.* — Om. Pr.
(γ) *esse.* — Om. Pr.
(δ) *quia.* — *quod* Pr.
(ε) *quia.* — *quod* Pr.

mas, ubicumque loquitur de ista materia; et etiam Bernardus, ut post dicetur. — Dico igitur ad argumentum aliter. Primo, quod nec intellectus, nec intellectio, nec objectum intellectum quidquam imprimit in voluntate, nec actum primum, nec secundum. Secundo, dico quod illa ostensio boni per intellectum non est specificatio actus voluntatis; sed est causa specificationis actus voluntatis : non quidem causalitate effectiva aut productiva, sed causalitate finis vel formæ, quæ est ratio agendi, habens esse intentionale modo supra exposito. Tertio, dico quod non est de ratione motivi motione finis vel rationis agendi intentionale esse habentis, quod aliquid imprimat. Quarto, dico quod voluntas non movetur effective ab objecto, sed a seipsa et a Deo. Et ideo argumentum non procedit contra nos.

Ad quartum dicit Bernardus, quod « judicium intellectus firmatum de aliquo volendo non potest voluntas repellere. Sed intellectus non semper judicat sic; immo quandoque fluctuat, et indiget consilio antequam judicet hoc esse volendum. Habito autem consilio, si nulla sit hæsitatio in intellectu, sed dicat hoc pro nunc omnino esse volendum, voluntas vult illud. Si autem sit hæsitatio, quod non dictet omnino esse volendum, tunc intellectus fluctuat quousque ratio aliquod judicium dat, quod melius est hoc velle; quia sine aliquo judicio rationis voluntas non potest aliquid velle. Et inde est quod, sicut bonum non est objectum voluntatis inquantum bonum, sed requiritur (α) quod sit apprehensum, ita nec sufficit quod apprehendatur ut bonum, nisi sit judicatum ut conveniens. Et ideo dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 46), quod intellectus speculativus, qui nihil dicit de fugibili aut prosequibili, non movet, et tamen apprehendit bonum. Sed practicus qui dicit hoc, est qui movet voluntatem, præexsistente consilio, in his quæ sunt ad finem, non habentibus necessarium ordinem ad finem ». — Hæc ille. — Apparet mihi, quod nullum judicium intellectus necessitat voluntatem quantum ad exercitium actus, immo quodlibet tale potest a voluntate suspendi. Licet enim talia judicia non subsint imperio voluntatis quantum ad specificationem actus vel ex parte objecti, sunt tamen sub ejus imperio quantum ad exercitium eorum, potissime ad continuandum actum jam inceptum, quidquid sit de inceptione nova ipsius actus, quia forte illa quandoque est necessaria, non autem continuatio. Et ideo aliter dicitur ad argumentum, quod procedit ex falso intellectu, ac si nos ponamus intellectum agere in voluntatem, et producere aliquid in ipsa, et movere ipsam effective, quorum nullum ponimus nos. Sed dicimus quod voluntas effective movet intellectum, intellectus autem movet voluntatem per modum finis.

(α) *requiritur.* — *sequitur* Pr.

Ad quintum dicit Bernardus, quod « Philosophus in illis verbis verum dicit; et quod falsum assumit arguens, scilicet quod Philosophus nullam differentiam ponat inter appetitum rationis et sensus : quia immo ponit. Licet enim non ponat in hoc differentiam quin voluntas sequatur firmum judicium rationis, sicut appetitus sensitivus illud quod apprehensum est per sensum; tamen, si bene consideretur, Philosophus magnam differentiam ponit: quia voluntas non statim fertur in id quod apprehensum est, sed exspectat judicium rationis; quod vocat Philosophus syllogismum : in quo, si conclusio sit adhuc dubia rationi, nondum movetur voluntas; si autem sit certa, et dicat ratio hoc omnino esse volendum, pro illa hora voluntas vult illud. Unde patet quod non oportet in hoc negare Philosophum. — Quod autem dicit quod per hoc tollitur libertas, — falsum est : quia libertas solum excludit necessitatem coactionis, quam non ponimus in voluntate. Item, nec necessitatem absolutam : quia, licet voluntas necessario velit illud quod ratio dictat omnino esse volendum, tamen hoc non est necessarium simpliciter, quia ratio potest aliud ostendere voluntati, vel considerare illud idem quod prius, sub ratione sub qua non est volibile. Unde non est necessarium nisi quamdiu ratio sic ostendit; sicut necessarium est Socratem currere quando currit. Unde stat libertas cum dicta positione; et similiter liberum arbitrium, quantum ad ea in quibus habet locum. — Quod autem dicit quod in hac vita non potest sic determinari voluntas ut necessario aliquid velit, — secundum dicta, patet quod immo; sed non necessitate absoluta, sicut in beata vita, ubi ratio non potest se divertere ab ultimo fine viso. » — Hæc Bernardus.

Mihi apparet quod appetitus intellectivus non differt a sensitivo, quantum ad hoc quod unus illorum moveatur a cognitione quantum ad specificationem actus, et alius non. Actus enim cujuslibet eorum specificatur ab objecto cognito; sed in hoc est differentia, quia appetitus sensitivus, in quantum hujusmodi, necessario movetur a quolibet objecto suo, et quantum ad specificationem actus, et quantum ad exercitium, vel saltem quantum ad specificationem actus. Sed appetitus intellectivus a nullo objecto movetur necessario quantum ad exercitium actus, licet quoad specificationem actus necessario movea tur ab aliquo objecto, et ab aliquo non necessario. Hoc autem in nullo derogat libertati simpliciter, nec libertati arbitrii; quia voluntas respectu nullius objecti habet necessitatem coactionis nec naturalis determinationis quoad exercitium actus, licet respectu aliquorum habeat necessitatem naturalis determinationis quoad specificationem actus.

Ad sextum dicit Bernardus, quod « voluntas in actibus suis regitur a ratione. Quia tamen voluntas exspectat deliberationem rationis, et non fertur primo occursu in bonum ostensum, sicut appetitus

sensitivus; ideo non agit inquantum deliberationem exspectat, sed agit inquantum ratione regitur. Et secundum hoc dicta positio in nullo est contra libertatem ». — Hæc ille et bene; dum tamen addatur quod appetitus intellectivus non movetur quoad exercitium actus, nisi a seipso et a Deo; secus de appetitu sensitivo.

Ad septimum dicit Bernardus, quod « actus præcedens consilium non procedit in infinitum. Cum enim consilium sit quædam inquisitio et motus, oportet quod fundetur super aliquid certum; et hoc est volitio finis : quo habito, quæruntur media per quæ habeatur finis ille; et hoc fit per consilium. Unde volitio finis est actus qui necessario præcedit consilium; nec procedit ultra : quia finis non cadit sub consilio, ut dicitur, 3. *Ethicorum* (cap. 3). Finis autem movet voluntatem ad illum primum actum, et non voluntas seipsam, sicut nec in aliis. — Quod autem dicit Philosophum velle quod voluntas non esset domina suorum actuum, — falsum est : quia voluntas cum ratione potest aliquid velle, vel non velle; sed voluntas præcise non est domina, quia nec velle nec nolle potest sine ratione ». — Hæc ille et bene, si intelligat ut prius dictum est (α).

Unde argumenta Henrici directe procedunt contra ponentem cognitionem vel objectum cognitum movere voluntatem per modum causæ efficientis; non autem contra ponentes voluntatem moveri a talibus quantum ad specificationem actus. De qua duplici motione Bernardus, in impugnatione undecimæ quæstionis decimiquarti Quodlibeti Henrici, sic dicit : « Positio, inquit, quam Henricus tenet, teneri non potest, scilicet quod ostensio objecti requiratur solum ad causandum actum ut causa sine qua non, et non ut causa per quam. Certum est enim quod actus voluntatis habet speciem non a voluntate; quia tunc omnes actus essent ejusdem speciei : omne enim quod habet speciem ab anima rationali, est unius speciei cum homine; et sic velle contraria, essent unius speciei. Ergo actus voluntatis sortitur speciem ab objecto. Illud autem a quo sic actus voluntatis sortitur speciem et specificam determinationem, non requiritur ad actum voluntatis solum sicut causa sine qua non, quæ nihil influit. Et ideo necesse est dicere quod ostensio objecti requiritur ad volitionem sicut causa per quam, sicut et terminus specificans motum requiritur ad motum : ita quod sola ostensio nihil causans in voluntate non sufficit; sed requiritur realis specificatio actus quam facit objectum ostensum, et etiam ipsa motio qua objectum movet voluntatem, et non voluntas movet se ad ipsam, ut dicunt alii. Communius autem videtur positio Thomæ tenenda, qui ponit quod actus volendi non est effective ab objecto, sed specificative; sicut motus specificative est a termino ad quem, a quo tamen constat quod non est effective. Ita quod positio dicentium quod actus volendi est effective ab objecto, non est tenenda. Nec positio Henrici dicentis quod etiam nec specificative est ab objecto. Unde positio Thomæ media est et vera. — A quo autem sit effective actus volendi, — dicendum est quod primus actus voluntatis est a Deo, ut dicitur in fine libri *de Bona fortuna* (7. *Moral. Eudem.,* cap. 18). Unde, sicut primus motus gravis est a generante, ita primus motus voluntatis est a creante. Et iste actus est generalis complacentia boni, quæ per se inest voluntati, sicut propria passio, ut risibilitas homini. Unde, sicut propria passio ab eodem est effective a quo et subjectum, sic generalis complacentia vel affectus voluntatis ad bonum est a Deo. Quæ tamen non videtur addere rationem omnino diversam a voluntate, vel ad voluntatem, cum ipsa voluntas non sit nisi inclinatio ad bonum in communi. Nihilominus, præter istam affectionem habitualem in voluntate, quæ non videtur nisi ordo ipsius ad bonum in communi, fit (α) quædam affectio actualis, quæ non est aliqua determinata volitio, sed generalis complacentia boni : quæ non est voluntatis ut voluntas est, sed ut natura, vel appetitus. Ideo non est in potestate voluntatis, nec in ea est meritum vel demeritum. Et ideo istam affectionem primam non habet voluntas a se, quia tunc esset in potestate sua. Et ideo necesse est quod habeat eam ab extrinseco. Et hoc : vel ab objecto, ut dicunt quidam; vel a Deo, ut dicunt alii; vel effective a Deo et specificative ab objecto, ut dicunt tertii.

« Sed dices : si est effective a Deo ista prima affectio, quæro (β) : utrum sit a Deo per generalem influentiam qua Deus generaliter operatur in rebus, aut per specialem? Si dicatur quod per generalem, tunc oportebit quærere causam specialem et immediatam, quæ non invenitur nisi objectum vel voluntas; et sic redibunt dictæ positiones quas non tenemus. Si dicatur quod hæc affectio causatur per specialem influentiam Dei, tunc productio hujus affectionis erit miraculosa, sicut ea quæ fiunt ex speciali influentia præter generalem; et sic in primo motu voluntatis semper erit miraculum. — Dicendum quod ad productionem hujus primæ affectionis sufficit generalis operatio Dei, nec requiritur specialis, sicut in productione animæ rationalis quæ non est nata produci nisi a Deo; in talibus enim non oportet quærere aliud agens, præter primum, speciale. Sic autem est de primo motu voluntatis, vel de prima affectione, quæ non potest causari effective ab objecto, sicut nec motus a termino ad quem. Licet enim motus voluntatis non sit motus proprie dictus, sed operatio perfecti, tamen sortitur speciem ab objecto ad quod est. Unde velle comedere et velle

---

(α) *est.* — Om. Pr.

(α) *fit.* — *sit* Pr.
(β) *quæro.* — *immo* Pr.

currere differunt specie, sicut cursus et comestio quæ sunt duo termini ad quos sunt isti actus. — Si dicas quod a cursu concepto et a comestione concepta causantur isti duo actus voluntatis, licet voluntas moveatur ad cursum realem et comestionem realem; et sic ab objecto concepto causatur effective actus voluntatis, sed ab eo ut est quid reale specificatur : hoc enim duplici modo dicunt se habere objectum voluntatis ad voluntatem; et sic, licet specificetur ab objecto ut est terminus ad quem, efficitur tamen ab objecto concepto ut ab eo quod præcedit natura vel tempore actum voluntatis. — Sed hoc non videtur : quia, si objectum conceptum causat primam affectionem voluntatis, eadem ratione et omnes alias. Et ideo, sicut prima affectio voluntatis non est in potestate nostra, nec meritoria, ita nec aliæ; et sic periret tota libertas respectu omnium actuum voluntatis, sicut respectu præmii (α) et meriti: non enim meremur, nisi per id quod est in potestate nostra, quia nihil aliud proprie est objectum nostrum. Ergo objectum ut conceptum non potest causare primum actum volendi efficiendo ipsum, sicut nec alios. — Præterea. Illud objectum, si agat in voluntate, causando in ipsam actum volendi, certum est quod agit naturaliter, et non libere; sicut color agit in visum. Voluntas autem est naturaliter disposita ad recipiendum actum volendi. Si igitur nihil habeat in ipso facere nisi solum recipere, sicut materia formam vel actionem agentis, ita quod, si voluntas nihil agat ad actum volendi, nisi quod recipiat tantum, erit patiens dispositum ad recipiendum semper actum volendi ab objecto sicut diaphanum ad recipiendum lumen, præsente autem naturali agente et patiente disposito, necessario sequitur actio, ergo præsente quocumque objecto voluntatis, necessario sequitur actus volendi non magis respectu finis quam cujuscumque alterius. Et sic voluntas respectu nullius objecti habebit liberum arbitrium. — Præterea. Agens naturale æqualiter dispositum, semper natum est facere idem in patiente æqualiter disposito. Objectum autem, si agat in voluntatem, naturaliter agit quantum est ex parte sua; quia præsentat se; et voluntas, ex quo ponitur pure passiva respectu actus volendi qui (β) efficitur, ut dicunt, ab objecto, est æqualiter disposita. Ergo idem objectum præsentatum voluntati, semper causabit idem. Et sic, si cursus præsentetur voluntati, et voluntas semel velit currere, semper voluntas volet currere; aut si semel præsentetur voluntati, et voluntas nolit currere, nunquam volet currere; quod est inconveniens.

« Sed dices quod absoluta præsentatio objecti non causat actum volendi, sed oportet quod determinetur per judicium rationis : ita quod, cum præsentatur cursus voluntati, et (α) judicat bonum esse currere pro illa hora, tunc voluntas vult cursum; et quando ratio judicat non esse bonum currere pro illa hora, tunc voluntas non vult. — Hoc non solvit; quia ratio potest dupliciter judicare. Vel sententialiter, id est, judicando tunc cursum esse bonum et nullo modo dimittendum : et tunc idem est judicum de cursu et de ultimo fine vel de habentibus connexionem necessariam ad illum; et in tali casu conceditur quod voluntas sequitur determinationem rationis. Aliud est judicium quo ratio judicat aliquid expediens, non tamen necessarium, sed quasi indifferenter se habens ad utrumlibet, quamvis finaliter judicet magis pro una parte quam pro alia, ut cum judicat satis bonum esse cursum (β), vel satis bonum esse currere, licet non necessarium; et tunc talem determinationem non necessario sequitur voluntas. Ergo tunc quando sic præsentatur objectum sine necessario judicio rationis, quæro : utrum causet actum volendi, aut non. Si dicas quod sic, tunc causat necessario : quia naturaliter, eodem modo ac si ratio judicaret cursum esse necessarium; et sic judicium rationis non faciet quod objectum causet actum volendi qualitercumque, sed semper necessario causabit. Et sic peribit liberum arbitrium totaliter respectu cujuscumque objecti et respectu cujuscumque judicii rationis; quod falsum est. Unde, si quodlibet judicium rationis tunc voluntas necessario sequeretur, non plus esset de libero arbitrio in voluntate quam in manu quæ percutit cum ratio judicat esse percutiendum; et voluntas habet hoc velle, si habet sequi omne judicium rationis tam contingens quam necessarium : nisi quod plus arctabitur voluntas ad sequendum quodcumque judicium rationis quam manus, eo quod judicium rationis non movet manum nisi per imperium voluntatis, nec voluntas imperabit nisi ratio judicet imperandum; et sic nihil de libero arbitrio erit plus in voluntate quam in manu.

« Sic ergo ab objecto non potest causari effective actus volendi, sed specificative tantum. Primus ergo actus volendi non potest esse a voluntate : quia ipsa, quantum est de se, est in potentia ad ipsum actum volendi; et ideo oportet quod fiat actu in genere volentium per aliquid aliud; et hoc est per primam affectionem. Unde, cum illa non sit ab objecto, item nec a voluntate, quia tunc esset in potestate voluntatis, quod est falsum, necesse est primam affectionem voluntatis reduci ad Deum, sicut et ipsam productionem animæ rationalis. Et sic illa immediate producitur a Deo effective. Alii autem actus volendi sunt effective a composito, scilicet a voluntate et a prima affectione ad finem, sicut docet Thomas, ubi-

(α) *præmii.* — *primi* Pr.
(β) *qui.* — *quæ* Pr.

(α) *non.* — Ad. Pr.
(β) *satis bonum esse cursum.* — *bonum esse cursum satis* Pr.

cumque loquitur de hac materia; sicut intellectus factus in actu principiorum, movet se ad conclusiones. Et ideo omnes actus volendi præter primum, quia sunt in potestate voluntatis, oportet quod sint effective ab ipsa, et specificative ab objecto. Sic ergo patet quod ad actum volendi non sufficit sola ostensio objecti; sed requiritur ad omnes actus præter primum, affectio ad finem vel ad bonum commune, et specificatio ab objecto. » — Hæc Bernardus.

In quibus patet quomodo solutiones quas dabat superius erant intelligendæ. Et quod ista sint secundum mentem sancti Thomæ, patet. Nam, 1ª 2æ, q. 10, art. 2, sic dicit : « Voluntas movetur dupliciter : uno modo, quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem actus, quæ est ex objecto. Primo igitur modo voluntas a nullo objecto movetur de necessitate. Potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare, et per consequens nec actu velle illud. Sed quantum ad secundum modum motionis, voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, et ab aliquo non. In motu enim cujuslibet potentiæ a suo objecto, consideranda est ratio per quam objectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis. Unde, si color proponatur visui, ex necessitate movet visum, nisi aliquis visum avertat; quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui, quod non omnibus modis esset coloratum in actu, sed secundum aliquid esset (α) tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate videret visus tale objectum; potest enim intendere ad ipsum ex illa parte qua non est coloratum, et sic ipsum visus non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis. Unde, si proponatur aliquod objectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas tendet in illud, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod objectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cujuslibet boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quælibet particularia (β) bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona; et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari a voluntate; et potest in idem ferri secundum diversas considerationes. » — Hæc ille.

Ex quibus accipio quatuor. Primum est, quod nullum objectum creatum aliud a voluntate, causat effective actum volendi. Hoc enim est movere voluntatem ad exercitium actus; quod, secundum ipsum, non competit nisi Deo et ipsi voluntati. — Secundum est, quod objectum est causa actus volendi quasi finalis et formalis. Hoc enim est movere voluntatem quantum ad specificationem actus. — Tertium est, quod ista copulativa est impossibilis : Voluntati ostenditur per intellectum A sub ratione ultimi finis vel boni omnino perfecti, et secundum nullam considerationem mali, immo secundum omnem sui considerationem boni, nec aliud (α) judicium, aut ostensio alterius objecti recta vel reflexa est in intellectu pro tunc; et tamen voluntas non vult actu finem sic ostensum. Ista tamen est bene possibilis : Voluntati per intellectum proponitur A sub ratione boni perfecti, et nullatenus sub ratione mali; et tamen voluntas pro tunc non habet aliquem actum volendi aut nolendi circa A. Patet : quia nulla talis ostensio necessitat voluntatem ad exercitium actus, etiamsi (β) sit judicium ultimate conclusivum de volendo pro nunc, et nullum aliud judicium, vel æstimatio, aut ostensio ad oppositum sit tunc in intellectu. — Quartum est, quod ista copulativa est impossibilis : Intellectus ostendit et proponit A objectum voluntati modo prædicto; et tamen voluntas odit aut respuit A. Patet : quia tale objectum non potest dare talem speciem actui; immo necessario movet voluntatem ad talem speciem actus, et non ad oppositam. — Qualiter autem Deus causet primum actum voluntatis, dicetur post.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti contra secundam conclusionem negetur major. Et ad probationem ejus dicitur quod, ad hoc quod aliquod agens habeat aliquem effectum perfecte in sua potestate, non requiritur quod se solo possit illum producere, nec quod causatio cujuslibet concurrentis sit in sua potestate, si ly *solo* excludat causas primas, et ly *concurrentis* stet et supponat pro eisdem causis primis; sed sufficit quod possit illum producere se solo, id est, non concurrente alia causa proxima et ejusdem ordinis cum illo, vel quod habeat in potestate sua causationem cujuslibet causæ proximæ concurrentis cum illo. Sic autem est in proposito de voluntate respectu actus sui. Exemplum autem quod ibi adducitur de intellectu, non probat majorem in sensu in quo negata est; quia intellectus non est causa prima simpliciter, sed proxima respectu actus volendi. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 83, art 1, in solutione tertii, sic dicit : « Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet

(α) *esset.* — *causet* Pr.
(β) *particularia.* — *particularium* Pr.

(α) *aliud.* — *illud* Pr.
(β) *etiamsi.* — *igitur* Pr.

ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui id quod liberum est; sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius requiritur quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et (α) naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas (β), non aufert quin actus earum sint naturales; ita, movendo causas voluntarias, non aufert (γ) quin earum actiones sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit : operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem. » — Hæc ille. — Potest etiam dici quod major argumenti solum verificatur de causa quæ universaliter et primarie habet effectum in sua potestate, et independenter, et sine suppositione prioris motoris. Modo, minor in tali sensu falsa est; quia nulla creatura illo modo habet aliquem effectum in sua potestate, sed solus Deus; licet possit habere effectum in sua potestate, sicut causa secunda proxima dependens a priori et ejus supponens motionem.

Ad secundum patet per idem. Nam major solum vera est loquendo de habere effectum in sua potestate primarie, simpliciter, et (δ) independenter; in quo sensu minor neganda est. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 24, art. 1, in solutione tertii : « Deus operatur in unoquoque agente, et secundum modum illius agentis, sicut causa prima operatur in operatione causæ secundæ, cum secunda causa non possit exire in actum nisi per virtutem causæ primæ. Unde per hoc quod Deus est causa operans in cordibus hominum, non excluditur quin ipsæ mentes humanæ sint causæ suorum motuum. Unde non tollitur ratio libertatis. »

Ad tertium dicitur quod major est falsa in casu quo causa superior mere libere, sine quacumque necessitate absoluta, est determinata ad eventum talis effectus; nec sic est determinata ad eventum talis effectus, quin possit non esse determinata ad illum, sed ad oppositum effectum. Sic autem est de voluntate et scientia Dei. Et ideo, sicut effectus contingenter eveniunt per comparationem ad Deum, ita et per comparationem ad voluntatem nostram. Et sic ad probationem minoris per exemplum de voluntate et manu respectu scripturæ, dicitur quod quantumcumque voluntas mea esset determinata ad A et esset immutabilis et non impedibilis, si tamen illa determinatio esset libera modo prædicto, tunc A æque contingenter proveniret a manu sicut a voluntate, nec esset ibi quæcumque necessitas, nisi conditionata, et non absoluta. Conceditur tamen quod nullus effectus est contingens ex habitudine ad aliquam causam secundam principaliter et sicut ex prima radice contingentiæ, sed solum ex habitudine ad divinam voluntatem. De prædictis sanctus Thomas, *de Veritate,* ubi supra (q. 24, art. 1), in solutione decimitertii, dicit sic : « Ex præscientia Dei non potest concludi quod actus nostri sint necessarii necessitate absoluta, quæ dicitur necessitas consequentis, sed necessitate conditionata, quæ dicitur necessitas consequentiæ, ut patet per Boetium in fine libri *de Consolatione philosophiæ.* »

Ad quartum dicitur primo, quod talia signa multum probabiliter negantur a multis. Secundo dicitur quod, concessis signis prioritatis quantum ad nostrum modum intelligendi solum, et nullatenus extra intellectum, Deus in actu voluntatis humanæ, in primo signo rationis causat perfectam rectitudinem in comparatione ad se, non autem in comparatione ad voluntatem creatam, si loquamur de actu peccati. — Et cum infertur quod tunc voluntas nostra in secundo signo non peccat, — negatur consequentia. Nec valet probatio; quia voluntas in secundo signo potest in rectum velle et in rectitudinem actus possibilitate absoluta, licet hoc sit sibi impossibile impossibilitate conditionata, scilicet supposito quod Deus in primo signo non causet talem rectitudinem. — Cum autem dicitur quod voluntas nihil potest in secundo signo, nisi quod causa prior produxit in primo signo, etc.; — dicitur quod illa propositio vera est in sensu composito, sed falsa est in sensu diviso. Unde tota probatio est sophistica.

Ad quintum negatur antecedens illud conditionale, accipiendo causam totalem pro causa quæ non solum causat totum effectum, immo sola, nulla alia concausante, causat effectum. Nec valet probatio. Quia volitio Dei tunc solum est causa totalis illo modo alicujus effectus, quando vult illum effectum a seipsa esse, et a nullo alio esse. Non semper autem causat illo modo, sed solum quando creat. Quando enim produxit Petrum, voluit illum a seipsa esse, et ab aliis causis secundis esse, scilicet a sole, a patre, a matre. Et ideo, licet volitio Dei sit totalis causa angeli, non tamen actus volendi; quia illum vult esse a causa prima, et a causa secunda.

Ad sextum, negatur minor. Nulla enim creatura potest esse causa totalis alicujus effectus in genere causæ (α) efficientis, vel formalis, vel finalis; sed solum in genere causæ materialis. — Et ad primam probationem, dicitur quod esse causam totalem caloris in genere causæ efficientis, repugnat creaturæ; quia omne ens per participationem provenit ab ente per essentiam, quod necessario est infinitæ perfectionis. Et cum dicitur quod causam æquivocam non oportet in infinitum excedere suum effectum, — verum est, si sit causa proxima dependenter agens, actionem prioris præsupponens; sed falsum est, si intelligatur de causa non supponente priorem actionem : illa enim necessario est infinita, et per con-

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) a verbis *Et sicut* usque ad *eas,* om. Pr.
(γ) *aufert.* — *aufertur* Pr.
(δ) *et.* — Om. Pr.

(α) *causæ.* — Om. Pr.

sequens increata. — Ad secundam dicitur quod creaturam aliquam esse, omni alio circumscripto, implicat contradictionem; ideo nil mirum, si, hoc posito, sequitur quodlibet. Ulterius, dicitur quod, posito casu illo, talis creatura non ageret, nisi esset independens quoad esse et agere; et sic esset Deus. Ulterius, dicitur quod major argumenti non majorem habet evidentiam quam ista : Illud agit independenter et tanquam prima causa, quod, si esset, omni alio per impossibile circumscripto, causaret et ageret aliquem effectum. Et constat quod hæc est falsa. Ergo et alia; cujus causa est falsa implicatio.

II. Ad argumenta Henrici. — **Ad primum** Henrici contra eamdem conclusionem respondet Bernardus de Gannato, quod « primus motus voluntatis non est a Deo specialius quam cæteri, sed ab objecto. Quia enim Deus indidit inclinationem voluntati ad bonum, ideo ejus motus voluntatis dicitur esse a Deo ». — Hæc ille. — Sed oppositum dicit, impugnando undecimam quæstionem 13. *Quodlibeti* Henrici, ut supra fuit visum. Ubi etiam postea dicit : « Primam affectionem habet voluntas necessario; quia talis natura est quod inclinatur ad bonum, præsentato sibi bono; quæ quidem inclinatio habitualis est. Sed inclinatio actualis ad bonum non potest effici nisi a Deo, ut ostensum est. In aliis autem est diversitas affectionum; quia talem affectionem habet voluntas ad finem, ut, ipso præsentato, necessario feratur in ipsum et moveat se in ipsum; semper enim a Deo movetur in actu per affectionem ad finem. Ut autem (α) convertat se ad hunc finem particularem vel illum, in hoc sequitur demonstrativam determinationem rationis. Aliam autem affectionem habet ad ea quæ sunt ad finem, ad quæ non habet affectionem nisi propter affectionem finis. Unde et per affectionem finis movet se ad ea quæ sunt ad finem, ut sic semper moveatur suis affectionibus, ut dicit Anselmus (*de Concordia gratiæ et liberi arbitrii*, cap. 11). » — Hæc ille. — Et consonat dictis sancti Thomæ, 1ª 2æ, q. 9, art. 6, in solutione tertii, ubi dicit sic : « Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum quod est bonum; sicut in his quos movet per gratiam. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet mihi quod prima motio voluntatis est a Deo ad volendum bonum in universali. Sed, si quæritur : an ad illum primum actum voluntas habeat se aliquo modo active, vel solum pure passive; — dicendum mihi videtur quod omnis actus voluntatis qui proprie est actus secundus, est ab ipsa voluntate effective; aliter non video quod posset vere dici actio immanens, sed magis transiens, si nullo modo procederet a suo subjecto, sed totaliter ab extrinseco activo. Sed illa prima motio voluntatis a Deo ad universale objectum voluntatis, magis habet rationem actus primi quam actus secundi; et ideo, quantum ad illam, voluntas potest se habere pure passive. Verumtamen nunquam ille actus primus est sine aliquo actu secundo, qui est effective a voluntate; quia semper illam generalem affectionem ad bonum, concomitatur affectio ad aliquod particulare bonum; sicut videtur dicere sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 3, qla 3, ubi sic dicit : « Bonum quod est objectum voluntatis, est in rebus, ut dicit Philosophus (α), 6. *Metaphysicæ* (t. c. 8). Et ideo oportet quod motus voluntatis terminetur ad rem extra exsistentem. Quamvis autem res, prout est in anima, possit considerari secundum rationem communem, prætermissa ratione particulari, res tamen extra animam non potest esse secundum rationem communem, nisi cum additione propriæ rationis. Et ideo oportet quod quandocumque voluntas fertur in bonum, quod feratur in aliquod bonum determinatum. Et similiter, quandocumque fertur in summum bonum, oportet quod feratur in summum bonum hujus vel illius rationis. Quamvis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat ut in beatitudinem feratur secundum communem rationem, tamen, quod feratur in talem beatitudinem, hoc non est ex inclinatione naturæ, sed per discretionem rationis, quæ adinvenit in hoc vel in illo summum bonum hominis constare. Et ideo quandocumque aliquis appetit beatitudinem actualiter, conjungitur ibi naturalis appetitus et appetitus rationalis, etc. » — Hæc ille. — Ex quibus satis patet ad argumentum, quod aliter primus motus voluntatis est a Deo quam alii.

Ad secundum respondet sanctus Thomas, 1 p., q. 105, art. 4, in solutione tertii, ubi sic dicit : « Si voluntas ita moveretur ab alio quod ex se nullatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum nec ad demeritum. Sed quia per hoc quod movetur ab alio, non excluditur quin moveatur ex se, ideo per consequens non tollitur ratio meriti nec demeriti. » — Hæc ille. — Item, ad illud quod dicit quod voluntas non agitur sicut appetitus sensitivus, respondet sanctus Thomas, 1 p., q. 60, art. 1, in solutione secundi, ubi sic dicit : « Omnia quæ sunt in toto mundo, aguntur ab aliquo (β), præter primum agens quod ita agit quod nullo modo agitur ab alio, in quo idem est natura et voluntas. Et ideo non est inconveniens si angelus agitur, inquantum inclinatio naturalis est sibi indita ab Auctore naturæ suæ.

(α) *autem.* — Om. Pr.

(α) *ut dicit Philosophus.* — *ubi dicit Plato* Pr.
(β) *ab aliquo.* — Om. Pr.

Non tamen sic agitur quod non agat, cum habeat liberam voluntatem. » — Hæc ille. — Ex quibus patet ad argumenta. Unde breviter Henricus et Scotus decepti sunt in hoc quod putaverunt liberum arbitrium et voluntatem univoce dici de Deo et creaturis, et quod tanta libertas inesset voluntati creatæ sicut increatæ : ita quod, sicut divina voluntas a nulla priori voluntate determinatur, aut necessitatur, aut movetur ad actum suum, ita nec voluntas creata; quod falsum est, ut patet inspiciendo prædicta : omnis enim effectus creaturæ aliquam necessitatem habet, saltem ex suppositione prioris causæ.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

I. Ad argumenta Hervæi. — **Ad primum** Hervæi contra tertiam conclusionem, dicitur primo, quod illud non probat quod objectum in esse reali sit aliquo modo causa de per se actus volendi, sicut bene probat Gregorius (dist. 25, q. 1, concl. 3); quia contingit objectum talis actus non esse nec fuisse in rerum natura, ut cum quis appetit aliquid quod nec est nec fuit nec erit. Secundo, dicitur quod, dato quod objectum in esse cognito vel cognitio objecti sit aliquomodo causa de per se actus volendi, non tamen oportet quod illa causalitas sit effectiva vel productiva, sed specificativa et determinativa per modum formæ vel finis. Et de hoc bene dicit Bernardus, ubi supra. Item, in impugnatione 26 quæst. 12. *Quodlibeti* Henrici, sic dicit : « Hic videnda sunt duo, a quo scilicet actuatur voluntas, et a quo determinatur. Circa primum, sciendum est quod actuari ab aliquo dupliciter potest intelligi, scilicet effective et formaliter, sicut aliquid dealbatur a (α) pictore et albedine. Loquendo ergo formaliter, certum est quod voluntas actuatur actu volendi; quia per actum volendi voluntas reducitur de potentia in actum. Unde, sicut materia actuatur per formam, et tamen non fit forma; sic voluntas per actum volendi, licet ipsa non fiat actus volendi. A quo autem actuatur effective, dicit Henricus quod ab ipsa voluntate : quia ipsamet ducit se ad actum volendi. Si enim ab alio duceretur, jam actus volendi non esset in potestate sua; quod enim inest rei ab alio, non est in potestate ejus. Sed nihil est magis in potestate voluntatis quam actus volendi; quia solus ille est qui ab exteriori impediri non potest : actus enim imperati impediri possunt per impedimentum in aliis potentiis, eo quod sunt actus aliarum potentiarum. Et sic, si actus volendi esset ab alio, et non a voluntate, nullus actus erit liber. Ita quod dicunt quod, licet actus voluntatis sit a voluntate, non tamen sine objecto, quod est causa non propter quam, sed causa sine qua non. Hoc non videtur necessarium. Quia ab illo est aliquid effective, a quo habet formam et speciem; sicut quia grave habet formam a generante, est ab illo effective. Sed actus voluntatis sortitur speciem ab objecto et non a voluntate, et sic videtur quod actus voluntatis sit effective ab objecto. Sed sciendum quod voluntatis objectum dupliciter se habet ad ipsam. Uno modo, ut movens ipsam, et causans in ea actum volendi; et hoc facit objectum apprehensum ab intellectu, quia exsistens in intellectu causat actum in voluntate. Alio modo, ut terminans actum voluntatis; et hoc facit objectum extra : non enim voluntas movetur ad similitudinem boni quæ est in intellectu, sed ab bonum reale quod est extra. Et secundum hoc dicitur, 6. *Metaphysicæ* (t. c. 8), quod bonum et malum quæ sunt objecta voluntatis, sunt in rebus. Nihilominus, licet objectum dupliciter respiciat voluntatem, tamen est unum objectum, quia similitudo boni quæ est in intellectu, non movet voluntatem ad volendum, nisi in virtute boni quod est extra; ubi autem est unum propter alterum, utrobique est tantum unum. Sic ergo similitudo boni quæ est in intellectu, causat actum volendi in voluntate. Convenientius autem dicitur quod primus actus volendi est a Deo. Qui quidem actus est velle finem, vel quædam generalis complacentia boni, quam habet voluntas a natura sua. Unde, sicut primus motus gravis est a generante, et non ab alio effective; sic primus actus voluntatis est a creante. Voluntas autem facta in actu per volitionem vel generalem complacentiam boni, movet se ad alios actus volendi. Et sic ipsa per aliud, id est, per affectionem finis, causat in se effective actum volendi quem specificat objectum sicut terminus motus motum. Sic ergo sunt tres positiones de actu volendi. Prima dicit quod est a voluntate; secunda, quod ab objecto; tertia, quod a Deo, quantum ad primum actum : quæ videtur Philosophi in libro *de Bona fortuna*, ubi vult quod ratio, id est, voluntas movetur a Deo primo motu suo. Quod non videtur propter aliud dici, nisi quia voluntas habet hanc naturam a Deo, ut, oblato fine, moveat se ad ipsum; quia, cum ipsa de se in potentia erat ad hunc motum, iste motus effective non attribuitur ei, sed Deo, sicut motus gravis generanti. Ad rationem ergo secundæ positionis, quæ ponit quod actus volendi est effective ab objecto, dicendum quod non, sed specificative. Sic enim est de actu movendi : quia ab alio est effective, scilicet a movente, et ab alio specificative, quia a termino ad quem, ut patet, 5. *Physicorum* (t. c. 4). Ergo actus volendi potest esse a voluntate effective, et ab objecto specificative. Et sic non est verum quod assumit, scilicet quod ab illo est aliquid effective a quo sortitur speciem. Et secundum hoc tertia positio verior est, et communior. Et sic patet unde actuatur voluntas effective. Nec ponitur quod secundum idem

---

(α) *a.* — Om. Pr.

voluntas sit in potentia et in actu; quia primum motum, id est, actum voluntatis habet a Deo, et per illum reducit se in actum volendi ea quæ sunt ad finem; ad quem actum est in potentia formali, et in actu virtuali, id est, potens producere actum volendi. Et ideo reducit se ad actum formalem de potentia formali; quod non est reducere se simpliciter ad actum. Hoc enim impossibile est quod aliquid reducat se ad esse simpliciter; sed cum est in actu primo (α), potest se reducere ad operari, etc. » — Hæc ille.

Ex quibus patet responsio **ad primum** et **secundum** et **tertium**. Et ideo dicitur quod responsio quam arguens recitat bona est. — Tunc, ad primam ejus improbationem, dicitur quod de illa positione Henrici, dicentis objectum esse causam sine qua non vel per accidens, sicut removens prohibens, non curamus, nec habemus eam sustinere. — Ad secundam replicam, patet per idem; quia non dicimus quod sit causa removens prohibens, sed quod movet per modum finis et ut ratio agendi. — Ad tertiam, dicitur quod nos non ponimus quod quodlibet objectum voluntatis sit finis voluntatis, sed quod nihil est objectum voluntatis nisi quia propositum sub ratione finis, vel ordinati in finem; et hoc, sive sit finis ipsius suppositi volentis, sive alicujus suæ potentiæ, vel actus, vel effectus; et omne tale propositum sub ratione finis movet voluntatem, non effective, sed alio modo. — Ad quartam, dicitur aliquem actum procedere a cognitione finis, contingit dupliciter, scilicet sicut a causa efficiente, vel sicut a ratione agendi. Si primo modo intelligatur, antecedens falsum est. Si secundo modo, conceditur. Sed tunc non est ad propositum arguentis, nec contra nos. — Et cum dicit arguens, quod actus voluntatis non potest aliter procedere a cognitione finis, nec regulari per illam, nec illam participare, nisi quia cognitio producit effective volitionem; — negatur : quia alius est modus procedendi præter illum, sicut supra patuit. — Ad aliud quod ibidem contra responsionem ibidem datam adducitur, scilicet quod ly *per* semper dicit causam efficientem, dicitur quod hoc non est verum; sufficit enim quod dicat rationem agendi specificantem, licet non elicientem actum.

II. Ad argumenta aliorum. — **Ad primum** aliorum respondet Gregorius (dist. 25, c. 3), dicens quod, « cum infertur quod volitiones non capiunt formalem distinctionem ab objectis, duplex potest esse sensus. Unus, quod volitiones distinctorum objectorum specie non sunt formaliter distinctæ. Et in hoc sensu negatur consequentia. Alius sensus potest esse, quod, licet volitiones objectorum specie distinctorum sint formaliter distinctæ, hanc tamen distinctionem non capiunt effective ab objecto. Et in hoc sensu conceditur consequens; quoniam, sicut volitiones non efficiuntur ab objectis, ita nec earum distinctiones. » — Hæc ille et bene. — Tamen addendum est quod objectorum distinctio in esse cognito aliquo modo est causa distinctionis volitionum, licet non per modum causæ efficientis. De hoc Bernardus, ubi supra : « Sicut, inquit, terminus motus per se determinat et specificat motum, sic objectum actum volendi. Nec tamen est causa propter quam in genere efficientis proprie, sed specificative : sicut terminus non efficit motum, sed tamen specificat illum; et ideo magis est causa propter quam in genere formæ, cujus est specificare (α). Non enim est idem (β) modus specificandi omnia, sed permanentia specificantur per formam inhærentem, successiva autem per terminum, ut patet in motu, in quo semper est aliquid de termino specificante, quia omne quod movetur, habet aliquid de eo ad quod movetur. Actus autem voluntatis magis assimilatur motui quam actus intellectus; et ideo, licet actus intellectus sortiatur speciem a similitudine objecti informante intellectum, et eliciente actum intellectus, actus tamen voluntatis, qui elicitur a voluntate sine specie informante voluntatem, sortitur speciem ab objecto ad quod est et ad quod terminatur. » — Hæc Bernardus, et satis conformiter dictis sancti Thomæ, 1ª 2æ, q. 1, art. 3. — Ego tamen addo quod objectum voluntatis dat speciem actui, non tantum secundum esse quod habet extra intellectum, sed potius secundum esse cognitum quod habet in intellectu.

Ad secundum dicit Gregorius, « negando primam consequentiam. Et quia arguens non probat eam, non oportet ulterius dicere. » Et utique consequentia non valet; quia nobilitas rei non solum dependet a causa efficiente, sed etiam a formali.

Ad tertium dicit Gregorius quod « nullus actus volendi lapidem dependet essentialiter immediate a lapide; et quidam nec mediate, nec immediate, utpote qui est (γ) de lapide non exsistente, aut tantummodo abstractive apprehenso; quidam vero mediate tantum, ut qui est de lapide intuitive apprehenso, quoniam talis volitio dependet immediate a notitia intuitiva lapidis quæ a lapide dependet. — Et quod assumitur, quod mensurati ad mensuram est essentialis dependentia, — non est universaliter verum, proprie loquendo de dependentia; cum de non exsistente possit haberi notitia, quæ ad ipsum velut ad mensuram refertur ». — Hæc ille, et satis bene. — Nisi quod assumit aliqua falsa apud nos. Primum est, quod notitia intuitiva intellectiva lapidis immediate causetur a lapide. Secundum est, quod illa notitia sit causa effectiva partialis actus

(α) *primo*. — *perfecto* Pr.

(α) *specificare*. — *specificative* Pr
(β) *idem*. — Om. Pr.
(γ) *qui est*. — Om. Pr.

volendi lapidem. Tertium est, quod volitio lapidis non exsistentis nullam dependentiam habeat ad lapidem in quocumque genere causæ, nec ad quodcumque esse lapidis, sive reale, sive cognitum. Ideo dicitur ad argumentum, quod solum concludit quod volitio lapidis aliqualiter dependeat a lapide in esse cognito. Non tamen concludit quod illa dependentia sit ad causam efficientem, sed solum ad rationem agendi.

Ad quartum dicit Gregorius quod, « si bonum magis possit diligi præsens quam absens, hoc est quia perfectius apprehenditur cum est præsens, quam dum est absens; et sic solum mediate facit ad actum volendi, causando scilicet notitiam quæ est causa dilectionis. » — Hæc ille, et bene, dum tamen causalitas notitiæ respectu volitionis sane intelligatur.

Ad quintum dicit quod « ex diversis visis sunt diversi appetitus, mediantibus visionibus illorum visorum ».

Et sic patet ad argumenta contra conclusiones.

Verum quia in solutionibus prædictis, sæpe dictum est quod nec intellectus nec actus ejus est causa effectiva volitionis, ideo contra hoc arguit Adam, et Gregorius (dist. 25, concl. 2).

Primo sic. Si sola voluntas esset immediata causa productiva liberæ volitionis, sequitur quod naturaliter voluntas posset velle incognitum. Consequens est contra experientiam et contra Augustinum, 8. *de Trinitate* in multis partibus, et 3. *de Libero arbitrio,* capit. 19. Consequentiam probo. Quia omnis res, sine qua res alia non potest naturaliter produci est per se causa, vel dispositio causæ necessaria, vel causa causæ illius, vel effectus naturaliter consequens eam. Puto quod huic instantia inveniri non possit. Sed, si sola voluntas sit causa immediata productiva liberæ volitionis, notitia rei volitæ non est causa volitionis; quia nec finalis, nec formalis, nec materialis (α), patet; nec efficiens, per hypothesim. Item, non est necessaria dispositio causæ illius; quoniam voluntas ex se est sufficienter apta recipere volitionem, et per hypothesim est sufficienter ejus productiva. Patet etiam quod non est causa causæ (β). Item, non est effectus necessario consequens eam, cum sit naturaliter prior ea : potest enim res cognosci, esto quod non diligatur, et non e converso.

Secundo. Quia (γ) hoc videtur de intentione Augustini, 15. *de Trinitate,* cap. 23, ubi vult quod amor procedit de scientia; et cap. 26, dicit quod *amor de gignente mente et de gignita notitia tanquam de parente et prole procedit.* Item, *ad Simplicianum,* lib. 1, q. 2, dicit quod *vocatio,* quæ utique est notitia, *est effectrix bonæ voluntatis.*

(α) *nec materialis.* — Om. Pr.
(β) *causæ.* — *esse* Pr.
(γ) *Quia.* — *Quod* Pr.

Tertio. Quia ista est mens Commentatoris, 3. *de Anima,* comm. 49, ubi vult quod scientia est causa desiderii; et comm. 56 ejusdem libri, dicit quod *omnis appetitus fit ex imaginatione.* Item, 12. *Metaphysicæ,* comm. 36, ait quod « forma balnei, quæ est in anima, est agens desiderium »; et quod, « propter illam tanquam propter causam efficientem, desideramus formam quæ est extra animam. » Et infra : « Desiderium, inquit, est propter æstimationem ejus quod est aliquid esse (α) bonum. » Item, comm. 39, dicit quod « comprehensio est causa voluptatis ». Ex quibus omnibus patet quod notitia est causa effectiva actus voluntatis.

Ad primum istorum, dicitur quod solum concludit quod cognitio est causa per se volitionis; quod concedimus. Et cum dicit quod non est causa formalis, nec finalis, patet quod hoc est negandum, secundum prædicta.

Ad secundum dicitur quod Augustinus intelligit quod amor procedit de scientia vel notitia, non tanquam ex causa efficiente vel agente, sed tanquam ex ratione agendi, quo modo causat finis, ut supra dictum est.

Ad tertium patet per idem.

De prædictis dicit sanctus Thomas, *de Virtutibus,* q. 2, art. 3 : « Unusquisque actus formam et speciem recipit secundum formam agentis; ut calefactio secundum calorem. Forma autem voluntatis est objectum ipsius, quod est bonum et finis, sicut intelligibile est forma intellectus, etc. » Et loquitur de objecto, non prout est extra, sed prout est cognitum. Nam notitia objecti est ipsi voluntati formalis ratio agendi, pro quanto dat speciem actui voluntatis, licet illum ante eliciat.

Ad argumentum factum in principio quæstionis, patet solutio per prædicta.

Et hæc de quæstione. Benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XXVI.

QUÆSTIO I.

UTRUM GRATIA SIT VIRTUS

Circa vigesimamsextam distinctionem 2. *Sententiarum,* quæritur : Utrum gratia sit virtus.

Et arguitur quod sic. Nam in littera dicit Magister, post Augustinum (*Enchirid.,* cap. 106), quod gratia præveniens est fides per dilectionem operans. Sed fides est virtus. Igitur et gratia.

(α) *esse.* — *ens* Pr.

In oppositum arguitur. Quia omnis virtus est in aliqua potentia determinata animæ sicut in subjecto. Sed gratia non est subjective in aliqua potentia animæ, sed in essentia. Igitur, etc.

In hac quæstione erunt tres articuli. In quorum primo ponentur conclusiones; in secundo objectiones; in tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod gratia differt realiter a virtute.

Hanc ponit sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 26, q. 1, art. 4, ubi sic dicit : « Circa hoc sunt diversæ opiniones. Quidam dicunt quod gratia et virtus sunt omnino idem per essentiam secundum rem, sed differunt tantum ratione : quia gratia dicitur secundum quod hominem Deo acceptum reddit; virtus autem dicitur secundum quod est principium recti operis. Sed hoc non videtur conveniens. Quia, si virtus ab eodem haberet quod esset virtus, et quod hominem Deo gratum redderet, oporteret quod omnis virtus hoc faceret; et cum quædam virtus per actus acquiratur, sequeretur, secundum hæresim Pelagii, quod ex libero arbitrio homo efficeretur gratus Deo. Si autem ab alio habet (α), quod sit virtus, et quod gratum Deo reddat, oportet quod gratia et virtus non sint omnino idem secundum rem; diversis enim effectibus qui divisim inveniuntur, diversa erunt principia. Et ideo alii dicunt quod virtus et gratia realiter differunt, non autem ita quod sint diversa per essentiam, sed quod ex gratia et virtute efficitur unum, sicut ex forma et ex eo cujus est forma. Dicunt enim quod hoc modo gratia se habet ad virtutem, sicut lumen manifestans colorem ad ipsum colorem : unde, sicut lumen efficitur quodammodo unum cum colore, exsistens cum eo in eodem subjecto, ita etiam dicunt quod gratia conjungitur virtuti in eodem subjecto (β), ut informans ipsum. Ponunt enim quod, proprie loquendo, subjectum gratiæ est potentia. Sed istud etiam non videtur conveniens. Quia, cum dicitur quod ex colore et lumine efficitur unum, aut accipitur lumen quod est de compositione coloris, cum hypostasis coloris sit lux; et sic reditur in primam opinionem, scilicet quod gratia et virtus sint idem secundum rem : non enim lumen quod est de compositione coloris (α), re differt a colore. Aut accipitur lumen quod est in aere circumstanti; et hoc constat quod est in alio subjecto a colore, et per essentiam ab eo differt. Similiter etiam, si accipiatur lumen prout participatur in superficie corporis terminati, in quo est color, de necessitate per essentiam a colore differt : quod patet ex hoc quod, adveniente et recedente lumine, nihilominus idem color manet; quod non esset, nisi per essentiam a colore differret. Similiter etiam oportet quod : vel virtutes efficiantur Deo gratæ per aliquid a Deo influxum; et sic oportet illud per essentiam differre a virtute, cum etiam quædam virtutes infusæ, ut fides et spes, recedente gratia maneant informes; vel oportet quod virtutes Deo sint gratæ, sine hoc quod (β) aliquid addatur a Deo infusum; et sic gratia nihil creatum in anima ponit, vel nihil aliud realiter a virtute distinctum. Et ideo dicunt alii, quod gratia essentialiter differt a virtute. Oportet enim perfectiones perfectibilibus esse proportionatas. Unde sicut ab essentia animæ fluunt potentiæ ab ipsa essentialiter differentes, sicut accidens a subjecto, et tamen omnes uniuntur in essentia animæ sicut in radice; ita etiam a gratia, quæ est perfectio essentiæ animæ, fluunt virtutes, quæ sunt perfectiones potentiarum, ab ipsa gratia essentialiter differentes; in gratia tamen conjunctæ sunt, sicut in sua origine, per modum quo diversi radii ab eodem corpore lucente procedunt. » — Hæc ille.

Simile dicit, 1ª 2æ, q. 110, art. 3 : « Quidam, inquit, posuerunt idem esse gratiam et virtutem secundum essentiam, sed differre solum secundum rationem : ut gratia dicatur secundum quod facit hominem Deo gratum, vel secundum quod gratis datur; virtus autem, secundum quod perficit ad bene operandum. Et hoc videtur sensisse Magister, in 2. *Sententiarum*. Sed si quis recte consideret rationem virtutis, hoc stare non potest. Quia, ut dicit Philosophus, 7. *Physicorum* (t. c. 17), *virtus est dispositio perfecti* (γ) : *dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam*. Ex quo patet quod virtus uniuscujusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam præexsistentem, quando scilicet unumquodque sic est dispositum, secundum quod congruit naturæ suæ. Manifestum est autem quod virtutes acquisitæ per actus humanos, sunt dispositiones quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam qua homo est. Virtutes autem infusæ disponunt hominem altiori modo, et ad altiorem finem; unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam. Hoc autem est in ordine ad divinam naturam participatam, secundum quod dicitur, 2 Petri, 1 (v. 4) : *Maxima et pretiosa*

(α) *habet.* — *esset* Pr.
(β) a verbo *ita* usque ad *subjecto,* om. Pr..

(α) *ut.* — Ad. Pr.
(β) a verbo *virtutes* usque ad *quod,* om. Pr.
(γ) *perfecti.* — *perfecta* Pr.

vobis promissa donavit, ut per hoc efficiamini divinæ naturæ consortes. Et secundum acceptionem hujus naturæ, dicuntur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid præter virtutes acquisitas, quæ dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiæ, quod est participatio divinæ naturæ, est aliquid præter virtutes infusas, quæ a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur. Unde et Apostolus dicit, *Ephes.* 5 (v. 8) : *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino ; ut filii lucis ambulate.* Sicut enim virtutes acquisitæ perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini naturalis rationis, ita virtutes infusæ perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini gratiæ. » — Hæc ille.

Simile dicit, *de Veritate,* q. 27, art. 2, ubi sic ait : « Quidam dicunt quod gratia est idem per essentiam quod virtus secundum rem, differt autem secundum rationem : ut virtus dicatur secundum quod perficit hominem ad operandum ; gratia vero, secundum quod reddit hominem et ejus actum Deo acceptum ; et inter alias virtutes, præcipue charitas est gratia, secundum eos. Alii vero dicunt econtrario, quod charitas et gratia per essentiam differunt. Et hæc opinio rationabilior est. Cum enim diversarum naturarum sint diversi fines, ad consecutionem alicujus finis in rebus naturalibus tria præexiguntur, scilicet : natura proportionata ad finem illum ; et inclinatio in finem illum, quæ est naturalis appetitus finis ; et motus in finem : sicut patet in terra, in qua est natura quædam, per quam competit sibi esse in medio ; et hanc naturam sequitur inclinatio in locum medium, secundum quam appetit naturaliter talem locum, etiam cum extra ipsum per violentiam detinetur, et ideo, remoto prohibente, deorsum movetur ; Homo autem secundum naturam suam proportionatus est ad quemdam finem, cujus habet naturalem appetitum ; et secundum naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis ; qui finis est aliqua contemplatio divinorum, qualis est homini possibilis secundum facultatem naturæ, in qua etiam philosophi ultimam hominis felicitatem posuerunt. Sed est alius finis ad quem homo a Deo præparatur, naturæ humanæ proportionem excedens, scilicet vita æterna, quæ excedit proportionem cujuslibet naturæ creatæ, soli Deo connaturalis exsistens. Unde oportet quod homini detur aliquid, non solum per quod operetur ad finem, vel per quod inclinetur ejus appetitus in finem illum, sed etiam per quod ipsa natura hominis elevetur ad quamdam dignitatem, secundum quam talis finis sit ei competens : et ad hoc datur gratia ; ad inclinandum autem affectum in hunc finem, datur charitas ; ad exequendum autem opera quibus prædictus finis acquiritur, dantur aliæ virtutes. Et ideo, sicut in rebus naturalibus est aliud natura ipsa quam inclinatio naturæ, et ejus motus vel operatio ; ita, in gratuitis, est aliud gratia a charitate et aliis virtutibus. Et quod hæc comparatio sit recte accepta, patet per Dionysium, in 2. cap. *Cœlestis Hierarchiæ,* ubi dicit quod non potest aliquis habere spiritualem operationem, nisi prius esse spirituale accipiat ; sicut nec operationem alicujus naturæ, nisi prius habeat esse in illa natura. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Perfectiones gratuitæ proportionantur perfectionibus naturalibus, præsertim in eodem supposito. Sed in perfectionibus naturalibus ejusdem suppositi sic est, quod aliud est natura per quam suppositum proportionatur fini, et aliud est inclinatio in finem, et aliud est illud per quod operatur ad finem consequendum. Igitur ita erit in perfectionibus gratuitis : quod alia perfectio supernaturalis erit, per quam creatura rationalis proportionata est beatitudini supernaturali, et hanc dicimus gratiam ; aliud vero erit inclinatio in illum finem, quam (α) dicimus charitatem ; et aliud erit virtus executiva motus in finem. — Item, sic : Virtutes infusæ altiores, ad altiorem finem disponunt, et in ordine ad altiorem naturam. Sed virtutes infusæ altiores sunt virtutibus acquisitis. Ergo ad altiorem, etc. Illa autem natura ad quam disponunt, non est nuda essentia creaturæ rationalis. Erit ergo quædam participatio divinæ naturæ. Hanc autem vocamus gratiam, etc.

Secunda conclusio est quod gratia non est subjective in aliqua potentia animæ, sed in essentia animæ.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1a 2æ, q. 110, art. 4, ubi sic dicit : « Ista quæstio ex præcedenti dependet. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est quod sit in potentia animæ sicut in subjecto ; nam potentia animæ est proprium subjectum virtutis. Si autem gratia differt a virtute, non potest dici quod potentia animæ sit gratiæ subjectum ; quia omnis perfectio potentiæ animæ habet rationem virtutis. Unde relinquitur quod, sicut gratia est prior virtute, ita habeat subjectum prius potentiis animæ : ita scilicet quod sit in essentia animæ. Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam, per virtutem fidei ; et secundum potentiam voluntatis, amorem divinum, per virtutem charitatis ; ita etiam per naturam animæ participat, secundum quamdam similitudinem, naturam divinam per quamdam regenerationem sive recreationem. » — Hæc ille.

Item, ibidem : « Per gratiam regeneramur in filios Dei. Sed generatio prius terminatur ad essentiam quam ad potentias. Ergo gratia (β) prius est in essentia animæ quam in potentiis. »

(α) *quam.* — *quem* Pr.
(β) *gratia.* — Om. Pr.

Eamdem conclusionem tenet, 2. *Sentent.*, ubi supra (dist. 26, q. 1), art. 3, ubi sic : « Ab omnibus, inquit, communiter dicitur quod gratia respicit essentiam animæ, virtus vero potentiam. Sed qualiter hoc intelligendum sit, a diversis diversimode traditur. Quidam enim hoc accipere volunt secundum appropriationem quamdam, et non proprie dictum. Cum enim virtus dicatur secundum quod est operationis principium, operatio autem potentiam sequatur, convenienter virtus ad potentiam refertur. Gratiæ autem effectus, est ut Deo acceptum faciat. Hoc autem per prius respicit ipsam animam quam operationes ejus; unde, *Genes.* 4 (v. 4), dicitur quod *Deus respexit ad Abel et ad munera ejus*, quasi per prius acceptans offerentem quam ea quæ offeruntur. Quidam vero accipiunt hoc proprie dictum, dicentes quod proprium et (α) primum subjectum gratiæ est essentia animæ, virtutis autem est potentia. Et hoc rationabilius est, et dictis Dionysii consonat. Cum enim operatio supra facultatem naturæ operantis non extendatur, oportet quod, si operatio alicujus supra id quod naturaliter potest, extenditur, quod etiam natura quodammodo supra seipsam elevetur. Cum ergo actus meritorii facultatem humanæ naturæ excedant, quia in eos solis naturalibus homo non potest, non possunt isti actus ab homine procedere, nisi quodammodo natura humana in esse altius esset sublevata, vel sublimata. Et ideo dicit Dionysius, in 2. cap. *Cœlest. Hierar.*, quod sicuti in rebus naturalibus est, quod illud quod non habet speciem per generationem acceptam, non potest habere operationes speciei debitas; ita ille qui non est adeptus divinum esse per spiritualem regenerationem, non potest participare divinas operationes. Oportet ergo quod primum donum quod homini divinitus infunditur gratis, hunc habeat effectum, quod ipsam essentiam animæ in quoddam divinum esse elevet, ut idonea sit ad omnes operationes divinas. Et ideo, quia unumquodque simpliciter dicitur, quod per prius dicitur, sicut substantia ens, ideo tale donum quod essentiam animæ nobilitat, principaliter gratia vocatur; et etiam quia non determinatur per aliquem specialem actum, unde speciale nomen sortiatur. Et ideo proprie et per se gratia respicit essentiam animæ sicut subjectum. » — Hæc ille.

Idem ponit, *de Veritate*, q. 27, art. 6.

Ex quibus potest formari talis ratio : Omnis perfectio inhærens subjective potentiæ, habet rationem virtutis. Sed gratia non habet rationem virtutis. Ergo non est perfectio inhærens potentiæ. Restat ergo quod inhæret essentiæ.

Et in hoc primus articulus terminatur.

(α) *et.* — *erit.* Pr.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, restat objectiones adversariorum ponere. Et quidem, contra primam conclusionem arguit Scotus (dist. 27, q. 1), probando quod gratia non se habeat ad virtutes infusas sicut anima ad potentias, et lumen naturale ad virtutes acquisitas.

Primo. Quia ex hoc sequitur quod fides non posset remanere informis : quia non posset perficere (α), non manente illo lumine in ordine ad quod perficit (β); sicut nec virtus acquisita potest manere virtus, non manente naturali habitudine ejus ad quod respicit, videlicet prudentia. — Et si dicatur quod est assignare gradus in gratia, et secundum gradum inferiorem est fides et spes, et secundum superiorem meretur nomen charitatis, et ita inferior potest manere sine superiori, et hoc modo fides et spes manent sine charitate ; — Contra hoc : Quia eadem essentia non potest ita diversimode perficere (γ) potentias animæ. Item, quia illæ tres virtutes, spes, fides et charitas, manerent (δ) in patria ; manebit enim tunc perfecta gratia, et ita omnes virtutes, secundum istam opinionem.

Secundo. Quia quæcumque excellentiæ attribuuntur gratiæ, attribuuntur charitati. Utraque enim essentialiter dividit inter filios regni et perditionis, secundum Augustinum, 15. *de Trinitate*, cap. 18. Utraque etiam est forma virtutum ; et neutra potest esse informis. Et utraque conjungit ultimo fini perfecta conjunctione, qualis potest esse in via. Et si poneretur distincta a charitate, superflueret altera illarum, quia unica sufficeret.

II. Argumenta Aureoli. — Arguit etiam (ε) Aureolus (dist. 26, q. 1, art. 1), quod aliqua virtus sit formaliter gratia.

Primo. Quia fides est virtus specialis, distincta contra charitatem ; et fides est formaliter gratia. Igitur aliquæ virtutes a charitate distinctæ, sunt formaliter gratia. Consequentia patet de se. Antecedens probatur per Magistrum, qui dicit in littera, quod gratia præveniens, est fides qua justificamur ; igitur, etc. — Confirmatur. Quia gratia nil aliud est quam illud quo aliquis est formaliter Deo acceptus. Sed per alias virtutes a charitate, quis est acceptus Deo formaliter. Igitur, etc. Major patet. Sed minor probatur per Apostolum, *Hebræor.* 11 (v. 6) :

(α) *perficere.* — *proficere* Pr.
(β) *perficit.* — *proficit* Pr.
(γ) *perficere.* — *proficere* Pr.
(δ) *manerent.* — *manent* Pr.
(ε) *etiam.* — Om. Pr.

Sine fide impossibile est placere Deo. Confirmatur hoc : quia, dempta fide, habens charitatem non est Deo acceptus et gratus; ergo charitas, ut distinguitur ab aliis virtutibus, non est gratia per essentiam, quia, omni alio circumscripto, ipsa non reddit acceptum Deo. Item, eadem minor probatur sic, per illud Isaiæ, 66 (v. 2) (α) : *Super quem requiescet spiritus meus* (supple *per amorem et placitum*), *nisi super humilem corde, et timentem sermones meos* (β)? igitur humilitas et timor reddunt formaliter Deo acceptum.

Secundo. Illud reddit formaliter acceptum Deo, quod facit hominem conformem ipsi Deo. Hoc patet : quia gratitudo et dilectio fundantur super unitatem et conformitatem quamdam; et secundum perfectiones similes est amicitia. Sed multæ virtutes aliæ a charitate, reddunt hominem conformem Deo. Unde, Matth. 5 (v. 48) : *Ut sitis perfecti, sicut Pater vester cœlestis perfectus est,* (v. 45) *qui facit oriri solem suum,* etc.; et loquitur de dilectione proximi. Et similiter, loquens de misericordia, dicit (Lucæ, cap. 6, v. 36) : *Estote misericordes,* etc. Et de munditia dicit (*Levit.*, cap. 19, v. 2) : *Sancti estote, quoniam sanctus sum.* — Confirmatur hoc. Quia Deus necessario diligit virtutem suam, puta justitiam, misericordiam, et alias perfectiones quæ sunt in eo. Ergo secundario diligit ex necessitate perfectiones consimiles quæ sunt in creatura : quoniam potentia quæ fertur necessario super objectum, vel in objectum primarium, eadem necessitate fertur in id quod per essentiam est participatio primi objecti; perfectiones autem simpliciter, in creatura, sunt per essentiam participationes perfectionum simpliciter ipsius Dei; igitur naturaliter (γ), eadem necessitate, diligit illud quod naturaliter (δ) participat hujusmodi perfectiones simpliciter : non enim videtur quod perfectiones simpliciter sint in te, et quod Deus non acceptet te (ε), sicut objectum secundarium (ζ).

Tertio. Si gratia sit aliquid aliud a virtutibus, a quo profluant virtutes, sequitur quod, ablata gratia, nulla virtus infusa remaneret; igitur nec fides, nec spes; cujus oppositum tu concedis. Probatur consequentia, ex dictis tuis : quia virtutes non sunt nisi quidam profluxus a gratia, quæ ponitur in essentia animæ.

Quarto. Quia fictitium videtur ponere aliquam qualitatem facientem deiformitatem (η). Quia : aut facit deiformitatem (α) quantum ad actum primum; et hoc nihil est, quia hoc modo anima (β) multomagis est deiformitas (γ) Dei quam quæcumque qualitas, cum seipsa sit imago illius : aut facit deiformitatem (δ) quoad perfectiones secundas, ut scilicet homo sit talis participative, qualis est Deus formaliter; et æque bene hoc faciunt virtutes. Unde nec in Novo nec in Veteri Testamento suadetur vel præcipitur haberi aliqua forma quæ non sit virtus; sed ad virtutes plurimum exhortamur ibidem.

Quinto. Quia (ε), si ponatur aliqua forma quæ non sit principium operationis, sed propter hoc ut sit quædam pulchritudo animæ, propter hoc, non oportet ponere formam quæ non sit principium operationis (ζ) : quoniam virtutes sunt animæ maxima pulchritudo; unde, 1. *Ethicorum* (cap. 8), dicit Philosophus, quod in virtute non separantur hæc tria, pulcherrimum, delectabilissimum, et optimum.

Sexto. Sicut se habet gratia corporalis ad corpus, ita videtur se habere gratia animæ ad ipsam animam. Sed gratia corporalis non dicitur esse aliqua una forma per se, sed magis videtur esse aliquid consurgens ex diversis formis; sicut gratiositas faciei consurgit ex figura, colore et quantitate, et virtute, puta verecundia : nam pone ista in facie, quod sit proportionata quantitas, figura debita, color proportionabilis, et gestus verecundiæ, statim, omni alio circumscripto, facies ista est formaliter grata; altero vero deficiente, jam deficit esse grata; unde, si facies habeat nasum longum, vel sit inverecunda, vel pallida, eo ipso est ingrata. Igitur sic est in proposito, quod, quando in anima concurrit Dei dilectio, spes, et fides, et cæteræ hujusmodi virtutes, omnes simul integrant rationem unius gratiæ : nam eo ipso anima est Deo chara et grata; ex hoc enim est homo qualis debet esse, ideo Deus complacet in eo, et redditur acceptus Deo.

III. Argumenta Durandi. — Contra eamdem (η) arguit Durandus (dist. 26, q. 1).

Primo. Quia, destructo principio essendi in esse supernaturali, destruitur principium operandi supernaturaliter. Si ergo gratia sit principium essendi in esse supernaturali, et virtutes theologicæ sint principia operandi supernaturaliter, tunc, destructa gratia, destruerentur omnes virtutes theologicæ; quod falsum est, quia, destructa gratia, manet fides, et spes.

Secundo. Quia ratio pro conclusione deficit. Quod

(α) In Vulgata legitur : *ad quem autem respiciam, nisi ad pauperculum, et contritum spiritu, et trementem sermones meos ?*
(β) *meos.* — *nostros* Pr.
(γ) *naturaliter.* — *materialiter* Pr.
(δ) *naturaliter.* — *materialiter.* Pr.
(ε) *te.* — Om. Pr.
(ζ) *secundarium.* — *materiale* Pr.
(η) *deiformitatem.* — *difformitatem* Pr.

(α) *deiformitatem.* — *difformitatem* Pr.
(β) *anima.* — *omnia* Pr.
(γ) *deiformitas.* — *difformitas* Pr.
(δ) *deiformitatem.* — *difformitatem* Pr.
(ε) *Quia.* — *qui* Pr.
(ζ) *operationis.* — Om. Pr.
(η) *Contra eamdem.* — Om. Pr.

enim principium essendi differat a principio operandi, forte verum est de primo principio essendi, quod dat esse substantiale, ut patet in exemplis ibidem adductis; sed de principio essendi secundario, quod dat esse accidentale, non potest esse verum : calor enim qui dat esse accidentale igni, est ei immediatum principium operandi. Et ita, cum gratia det esse accidentale, et non substantiale, nihil prohibet eam esse immediatum principium operandi (α). Immo videtur quod econtrario sit arguendum sic : Sicut se habent virtutes morales ad esse morale et opera moralia, sic se habent virtutes supernaturales ad esse supernaturale et ad opera supernaturalia. Sed per virtutes morales constituitur quis in esse morali, et per easdem perficitur ad opera moralia, et non per aliud. Ergo similiter, per virtutes supernaturales constituitur quis in esse supernaturali, et per easdem perficitur ad opera supernaturalia; nec est aliud, ut videtur, per quod homo constituitur in esse supernaturali, et per quod operatur supernaturaliter. — Sed diceret aliquis, quod per virtutes morales non constituitur homo in esse morali primo, sed per principia naturalia, quæ sunt intellectus et voluntas; propter quod dicit Philosophus, 1. *Politicorum* (cap. 2), quod *homo est animal naturaliter civile.* Per virtutes autem constituitur in esse secundo morali, quod ordinatur immediate ad operationem. Et similiter est dicendum de gratia et virtutibus, respectu esse supernaturalis. — Sed illud non valet. Quia per principia naturalia non constituitur homo in aliquo esse morali actu, sed quadam aptitudine; quod innuit Philosophus, 2. *Ethicorum* (cap. 1), loquens de virtutibus (6), et dicens : *Innatis quidem nobis suscipere eas, perfectis autem per assuetudinem.* Sed per virtutes constituitur actu in primo esse morali, et per easdem perficitur ad opera moralia. Et idem est de esse supernaturali et operibus supernaturalibus. Igitur, etc.

Tertio arguit idem Durandus, quod gratia et charitas sint idem realiter. Quia quæ differunt per essentiam, possunt divina virtute separari, vel saltem primum a posteriori, nisi forte alterum sit pura (γ) potentia, cui (δ) repugnat per se esse (quod dico propter materiam primam, quæ non potest ab omni forma separari). Sed gratia et charitas nullo modo possunt separari, ut sit alterum sine altero; alioquin sequeretur quod idem homo salvaretur et non salvaretur : quia decedens in finali gratia salvatur, decedens vero sine charitate non salvatur; quia, secundum Augustinum (Serm. 95, et 15. *de Trinitate,* cap. 18), charitas est vestis, quæ dividit inter filios regni et filios perditionis. Igitur charitas et gratia non differunt per essentiam.

(α) a verbis *Et ita* usque ad *operandi,* om. Pr.
(6) *virtutibus.* — *virtute* Pr.
(γ) *pura.* — *puta a* Pr.
(δ) *cui.* — *igitur* Pr.

Quarto. Quorum est unus et idem actus, non solum concomitative, sed per essentiam, illa sunt unum essentialiter, et non solum per concomitantiam. Sed gratiæ et charitatis est unus et idem actus, non solum concomitative, sed per essentiam. Igitur, etc. Probatur minor. Gratiæ enim, et similiter charitatis, et cujuslibet formæ, est duplex actus. Unus primus, qui consistit in informatione et denominatione subjecti; et hic est, quoad gratiam, facere hominem Deo gratum, et, quoad charitatem, facere hominem Deo charum; et manifestum est quod hæc sunt unum, nec differunt nisi solo nomine. Alius est reddere opus meritorium; et in isto similiter conveniunt; igitur, etc.

Quinto. Si gratia et charitas differunt : aut gratia præeminet charitati; aut econtra; aut sunt æquales. Primum non potest dici : quia, secundum Augustinum, 15. *de Trinitate* (cap. 18), nullum donum Dei est excellentius charitate. Nec secundum : quia, sicut se habet perfectibile ad perfectibile, ita perfectio ad perfectionem (α); sed potentia quam perficit charitas, non excedit essentiam, quam, secundum te, perficit gratia; igitur, etc. Nec potest dici tertium : quia perfectiones specie differentes non possunt esse æquales; gratia autem et charitas, si non sunt idem, differunt specie; igitur, etc.

Sexto. Quia hoc videtur sentire Apostolus, qui utrique eosdem actus attribuit, scilicet : dare esse spirituale, et perficere ad opus meritorium. Nam de charitate dicit, 1. *ad Corinth.,* 13 (v. 1, 2, 3) : *Si linguis hominum loquar,* etc., *charitatem autem non habeam, nihil sum;* et quoad opus, subdit infra, eodem capitulo (6) (v. 7) : *Omnia suffert, omnia sperat,* etc. De gratia vero, quod det esse spirituale, dicit idem Apostolus, 1. *Corinth.* 15 (v. 10) : *Gratia Dei sum id quod sum* (γ); et rursum, quod perficiat ad opus meritorium, subdit (ibid.) : *Abundantius omnibus laboravi, non ego, sed gratia Dei mecum.*

Septimo. Quia χαρις in græco, idem est quod *gratia* in latino; unde et αχαρις dicitur quasi *sine gratia.*

IV. Alia argumenta Aureoli. — Secundo loco arguitur contra eamdem conclusionem, quoad hoc quod tangit in suis probationibus, scilicet quod virtutes profluunt a gratia. Unde Aureolus (4. *Sentent.,* dist. 1, q. 3, art. 4) arguit

Primo sic. Si virtutes profluunt a gratia : aut subjective; aut sicut effectus formalis a forma; aut effective. Sed nullo istorum modorum. Igitur, etc. Major patet per locum a sufficienti divisione : omne enim quod profluit, aliquo genere causalitatis profluit, cum profluere importet causalitatem. Minor

(α) *perfectionem.* — *perfectum* Pr.
(6) *capitulo.* — Om. Pr.
(γ) *sum.* — Om. Pr.

probatur. Primo, quod non profluant effective, sicut ab efficiente : quoniam, secundum Augustinum (serm. 26, et alibi), virtutes solus Deus operatur in nobis, ita quod talia sunt in nobis per infusionem a solo Deo. Et probatur hoc ratione : quia, aut gratia infunderet illas, aut educeret de potentia subjecti; non est dicendum quod infundat, quia tunc crearet; nec quod educat, quia accidens non educit aliquid de subjecto in quo est subjective. Et confirmatur : quia dona et virtutes tantum sunt per creationem; ergo non sunt eductive de aliquo. Similiter, nec profluunt sicut effectus formalis. Et ratio est : quia effectus formalis est idem realiter quod ipsa forma, secundum Avicennam; sed virtutes differunt a gratia, sicut aliæ qualitates. Nec effluunt a gratia sicut a subjecto, ut manifestum est : non enim gratia est subjectum illarum, sed sola anima. — Dices quod immo virtutes profluunt a gratia aliquo modo subjective, non obstante quod sit una gratia per essentiam. Et datur exemplum ad hoc : quia videmus quod lux est una (α) per essentiam; eadem autem lux, ut recipitur in nube rorida, ab ea profluunt colores diversi. Sic ergo est imaginandum de gratia; quia ipsa est una per essentiam, et tamen profluit in diversos radios et colores spirituales, qui sunt diversæ virtutes. — Sed ista imaginatio non valet ad propositum. Nam lux quæ hoc modo profluit in diversos radios vel colores, ut isti imaginantur, non est radius tinctus in nube, ut ibi tingatur, et sit subjectum colorum; sed colores illi sunt ipsi radii debilitati. Isti autem non dicunt quod gratia sit ipsæmet virtutes. Et sic exemplum non est ad propositum.

Secundo arguit sic : Ab illo non fluunt dona et virtutes, in quo (β) formaliter consistit formalis ratio gratiæ; quia idem non profluit a seipso. Sed in virtutibus et donis consistit formaliter ratio gratiæ. Ergo (γ). Probatur minor. Aut enim qualitas a qua dicis profluere virtutes et dona, dicitur gratia, quia gratis data; et habeo propositum, quia dona et virtutes sunt quædam gratis data. Aut quia est gratum faciens (δ); et habeo similiter propositum : nam dona et virtutes ex se habent formaliter quod faciant gratum habentem; quia talia per rationes proprias habent rationem boni et accepti, quæ sunt gratum facientia respectu cujuscumque rectæ voluntatis. Secundum enim Augustinum (epist. ad Macedonium), non est justus qui non diligit justitiam; ergo de ratione justitiæ, et cujuscumque virtutis, est quod sit ex se formaliter grata et accepta cuilibet virtuoso; et per consequens, participans illas virtutes, fit materialiter acceptum et gratum, pro quanto participat objectum formale actus acceptationis. Et hinc est quod, ex natura rei, Deus complacet in talibus virtutibus, et in participantibus eas.

Tertio. Si dona et virtutes profluunt a gratia in animam : aut profluunt ab ea libere; aut mere naturaliter. Non primo modo; quia, cum gratia sit quædam qualitas naturalis, non est potestativa aut dominativa sui actus. Igitur a tali gratia veniunt virtutes mere naturaliter. Sed hoc est manifeste falsum : nam, etsi virtutes sint connexæ cum charitate, tamen sunt quædam virtutes supererogationis, ut virginitas, et hujusmodi, quas non est necesse inesse omni habenti gratiam formaliter; ergo non profluunt formaliter a gratia.

Quarto. Quia ista positio tua imaginatur quod gratia sit quædam qualitas exsistens in anima, reddens Deo gratum et acceptum, et quod ab illa dona et virtutes dicantur accepta et chara. — Sed contra : Nihil reddit aliquid Deo charum et acceptum, nisi pro quanto est divina similitudo, et divinarum perfectionum, in quibus complacet Deus primario, sicut in objectis primariis. Igitur quod reddit aliquid materialiter Deo acceptum, oportet quod sit qualitas quædam, quæ ex se sit formaliter accepta : sicut virtuosus complacet in alio virtuoso; et hoc quia diligit formaliter, et complacet sibi in virtute. Igitur, cum Deus ex se diligat omnem virtutem, non oportet ponere talem qualitatem motivam, per quam anima et habitus animi sint accepti Deo. Nec etiam in Scriptura invenitur de aliqua tali qualitate, quod Deus per se complaceat in ea, sicut invenitur de habitibus virtutum. — Hæc ille, in forma.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Contra secundam conclusionem arguit Scotus (dist. 26, q. 1), probando quod gratia non sit subjective in essentia animæ.

Primo. Quia, cum gratia sit idem realiter quod gloria, vel per se dispositio ad eam, sequitur quod per se sit in eodem subjecto in quo est beatitudo. Sed beatitudo non est per se in essentia animæ, sed in potentia. Igitur et gratia. — Si dicatur quod beatitudo primo ponitur in essentia animæ, et redundat mediante illa in potentias; primo modo anima est deiformis (α) ex illapsu (β) Dei, sicut carbo ignitus; — Contra. Igitur, circumscriptis potentiis, posset anima per se esse beata; et ita esset beatitudo non in aliquo actu secundo, nec in attingendo objectum ultimum : nam non attingitur objectum, ut objectum est, nisi per actum secundum, qui non convenit animæ nisi per potentias.

Secundo. Si beatitudo poneretur in essentia, cum ejusdem rationis sit essentia in via et in patria, igi-

(α) *una.* — *eadem* Pr.
(β) *quo.* — *quibus.* Pr.
(γ) *Ergo.* — Om. Pr.
(δ) *faciens.* — Om. Pr.

(α) *deiformis.* — *difformis* Pr.
(β) *illapsu.* — *elapsu* Pr.

tur nunc erit et anima beata, licet minus quam in patria. Consequens est falsum. Igitur et antecedens. Consequentia probatur : quia nunc habet actum primum ejusdem rationis, per te, cum illo in quo essentialiter consistit beatitudo.

Tertio. Quandocumque aliqua forma est indeterminata secundum virtutem activam ad plura, illud quod præcise respicit unam actionem determinatam, non potest esse perfectio illius inquantum est indeterminata, sed potius inquantum est potentia determinata illius actionis respectu cujus perficitur a tali perfectione. Exemplum : Si anima est indeterminata ad plures actus sibi convenientes secundum plures potentias, sapientia, vel quicumque alius habitus intellectualis, non perficit animam inquantum est indeterminata, sed præcise inquantum est intellectus. Et ratio propositionis est ista : quia, si perficeret eam secundum quod indeterminata secundum virtutem activam, igitur æque posset eam perficere in ordine ad quemcumque actum suum; si enim perficeret eam in ordine ad actum determinatum, ita perficeret eam, sicut si esset tantum potentiä activa ad illum actum, et non indeterminata ad plures. Sed gratia tantum perficit animam in ordine ad actum determinatum, scilicet meritorium, qui scilicet est solius voluntatis, secundum Anselmum, *de Conceptu virginali*, cap. 4, et alibi, frequenter. Igitur præcise perficit animam inquantum est illa potentia cujus est talis actus, hoc est, voluntas. Igitur, etc.

Confirmatur. Quia, si perficeret essentiam animæ, ut essentia est, posset redundare in actum primæ potentiæ, scilicet intellectus; et sic actus intellectus, ut præcedit actum voluntatis, posset esse meritorius. Immo, si intellectus esset solus sine voluntate, in illo posset esse gratia et meritum.

Quarto. Opposita nata sunt fieri circa idem. Sed gratia et peccatum sunt opposita. Peccatum autem est in voluntate, secundum Anselmum, ubi supra, cap. 3.

Quinto. Omnis justitia et injustitia est formaliter in voluntate. Sed gratia est quædam justitia. Igitur, etc.

II. Argumenta Durandi. — Ad idem arguit Durandus (dist. 26, q. 2).

Primo. Quia impossibile est quod habitus perficiens essentiam animæ, habeat majorem colligationem cum habitu perficiente voluntatem, quam cum habitu perficiente intellectum. Sed gratia habet majorem colligantiam cum charitate, qui est habitus perficiens voluntatem, quam cum fide, quæ perficit intellectum. Igitur, etc. Major patet. Quia quæ est habitudo perfectibilium, eadem videtur esse perfectionum. Cum igitur voluntas non habeat majorem colligantiam cum essentia animæ quam intellectus, immo, ut videtur, minorem, vel saltem non ita immediatam, pari ratione, nec habitus voluntatis potest esse magis colligatus cum habitu perficiente essentiam animæ, quam habitus intellectus. Minor manifesta est in exemplo posito. Sequitur ergo conclusio, quod gratia non est in essentia animæ.

Secundo. Quia omnis habitus datus homini propter assequendum Deum per opus meritorium, perficit voluntatem, cujus est mereri. Sed gratia est hujusmodi. Igitur, etc.

Tertio. Quia, si gratia perficeret essentiam animæ, perficeret ad omnes actus omnium potentiarum, et prius (α) ad priores, scilicet ad intellectum, quam ad voluntatem. Hoc autem est falsum. Ergo, etc.

Quarto. Quia supernaturalia, et maxime si sint variabilia (β), supponunt naturalia invariabilia (γ). Sed potentiæ animæ sunt invariabiles (δ) circa essentiam animæ; gratia autem est variabilis. Igitur, etc.

Quinto. Quia essentia animæ non est prius grata gratificatione supernaturali, quam potentiæ; quia gratia et gloria correspondent. Sed essentia non glorificatur nisi mediante potentia. Igitur nec gratificatur nisi mediante eadem.

Sexto. Nullus habitus acquisitus, vel infusus, est in essentia animæ. Quod patet de habitibus acquisitis, consideranti naturam habitus, quem (ε) diffiniens Philosophus, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 25), dicit : *Habitus est quo aliquis disponitur bene vel male, ad se, vel ad alterum;* bene quidem, per bonum habitum, et male per malum. Et secundum hoc est duplex habitus : unus qui est dispositio rei secundum naturam ejus intra; alius qui est dispositio rei per comparationem ad finem extra, sive ad operationem, per quam finis attingitur. Exemplum primi est de sanitate, per quam corpus bene disponitur in comparatione ad animam, prout est ab ipsa perfectibile, vel bene regibile. Exemplum secundi est de virtute, quæ disponit in ordine ad opera virtuosa. Ad rationem autem habitus, quocumque modo sumpti, requiruntur aliqua plura, diversis modis commensurabilia, ut in eis possint inveniri aliqua media ratio et aliquis determinatus modus commensurationis; quæ ratio vel modus vocatur habitus : sicut sanitas est determinata commensuratio quatuor humorum, ad invicem diversimode commensurabilium, qui (ζ) tamen in sanitate reducuntur (η) ad determinatum commensurationis modum. Unde ubi est unum uno modo se habens, vel plura similiter se habentia semper, ibi non requiritur aliquis habitus : cum enim habitus ponat modum, ibi (θ) non est necessarius habitus, ubi modus ex

(α) *prius.* — *postea* Pr.
(β) *variabilia.* — *narrabilia* Pr.
(γ) *invariabilia.* — *narrabilia* Pr.
(δ) *invariabiles.* — *innarrabiles* Pr.
(ε) *quem.* — *quod* Pr.
(ζ) *qui.* — *quæ* Pr.
(η) *reducuntur.* — *reducitur* Pr.
(θ) *ibi.* — *illi* Pr.

natura rei est determinatus. Ex his concluditur quod in essentia (α) animæ nullus est habitus : — Non quidem habitus qui est dispositio rerum ad intra. Quia habitus ad intra, est dispositio rei habentis partes, quarum una per habitum disponitur ad aliam. Oportet ergo partem illam quæ disponitur per habitum, ad partem aliam ordinari. Sed anima, cum sit ultima et completiva forma hominis, ad nihil aliud quod sit in homine ordinatur : non ad corpus; sed magis corpus ad animam, cum forma non sit propter materiam, sed potius econtra, ut dicitur, 2. *Physicorum* (t. c. 26). Ergo in essentia animæ non potest esse aliquis habitus qui sit dispositio hominis secundum se. — Item, non potest in ea esse aliquis habitus qui sit dispositio hominis in comparatione ad opus. Quia, sicut jam dictum est, ad rationem habitus requiruntur multa ad invicem diversimode commensurabilia (β). Essentia autem animæ una et simplex est, non habens partem et partem; ipsa etiam, inquantum hujusmodi, uno modo semper se habet. Potentiæ autem, relate ad suas operationes, diversimode ordinari et commensurari possunt : contingit enim intelligere recte et non recte, propter multa quæ ad actum intelligendi concurrunt, scilicet phantasmata, et multa talia; et similiter est de voluntate. Propter quod solis potentiis, ut ordinantur ad actus, possunt inesse habitus; in essentia vero animæ, inquantum hujusmodi, nullus. De gratia autem et omnibus habitibus infusis, cum perficiant hominem in comparatione ad operationem bonam, quæ est ad utilitatem personæ, ut est gratia gratum faciens, vel ad utilitatem Ecclesiæ, ut sunt gratiæ gratis datæ, idem dicendum est, quod ipsæ sunt in illis potentiis, tanquam in subjectis, ad quarum actus perficiunt. — Hæc Durandus.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus prædictis. Et ideo

Ad primum Scoti contra primam conclusionem, dicitur quod non vadit ad mentem sancti Thomæ. Non enim intelligit beatus Thomas, quod gratia gratum faciens se habeat ad virtutes infusas, omnibus illis modis quibus se habet essentia animæ ad suas potentias, vel lumen naturale ad virtutes acquisitas : utputa quod, sicut essentia animæ est causa efficiens suarum potentiarum, et habens necessariam connexionem naturalem cum illis, quod ita sit de gratia et virtutibus infusis, quoad substantiam habitus, potissime cum ipse ponat quod fides et spes possunt remanere sine gratia. Item, quia ipse dicit, *de Veritate,* q. 27, art. 2, in solutione septimi : « Gratia est in prima specie qualitatis; quamvis non proprie possit dici habitus, quia non immediate ordinatur ad actum, sed ad quoddam esse spirituale quod in anima facit; et est sicut quædam dispositio, quæ est respectu gloriæ, quæ est (α) gratia consummata. Nihil tamen simile gratiæ in accidentibus animæ, quæ philosophi sciverunt, invenitur; quia philosophi non cognoverunt nisi illa accidentia animæ quæ ordinantur ad actus humanæ naturæ proportionatos. » — Hæc ille. — Si autem quæritur in quo attenditur similitudo quam ponit beatus Thomas, de essentia respectu potentiarum, et de gratia respectu virtutum; — dico quod in hoc, quod sicut anima est immediatum principium essendi, potentia autem est immediatum principium operandi; sic proportionabiliter (β), gratia est immediatum principium supernaturaliter essendi, virtus vero est immediatum principium supernaturaliter operandi. Unde, *de Veritate,* q. 27, art. 5, in solutione decimiseptimi, sic ait : « Sicut essentia animæ immediate est essendi principium, operationis vero est principium mediantibus potentiis; ita immediatus effectus gratiæ est conferre esse spirituale, quod pertinet ad informationem subjecti, sive ad justificationem impii, quæ est effectus gratiæ operantis; sed effectus gratiæ mediantibus virtutibus et donis, est elicere actus meritorios, quod pertinet ad gratiam cooperantem. » — Et si ulterius quæritur de alia similitudine, quomodo intelligenda sit, scilicet quomodo gratia se habet ad virtutes sicut lumen naturale ad virtutes acquisitas; — dicitur quod quoad hoc est similitudo, quod sicut nullus habitus acquisitus habet rationem virtutis, nisi pro quanto formatur ordine sibi impresso ex lumine naturali; sic nulla virtus infusa, est proprie et perfecte virtus, nisi formetur per gratiam. Et de hoc sanctus Thomas, ubi supra, in solutione quinti, ubi sic dicit : « Gratia non dicitur forma virtutum, quasi pars essentialis virtutum; sic enim oporteret quod multiplicatis virtutibus multiplicaretur gratia. Sed dicitur forma virtutum, inquantum formaliter actum virtutum complet. Informatur autem actus virtutis tripliciter. Uno modo, inquantum circa substantiam actus apponuntur debitæ conditiones, per quarum limitationem, in medio virtutis constituitur. Et hoc habet actus virtutis a prudentia : nam medium virtutis

(α) *essentia.* — *esse* Pr.
(β) *commensurabilia.* — *comparabilia* Pr.

(α) *cum.* — Ad. Pr.
(β) *proportionabiliter.* — *improportionabiliter* Pr.

accipitur secundum rectam rationem, ut dicitur, 2. *Ethicorum* (cap. 6). Et sic prudentia dicitur forma omnium virtutum moralium. Actus autem sic constitutus in medio, est quasi materialis respectu ordinis in ultimum finem; qui quidem ordo apponitur actui virtutis ex imperio charitatis. Et sic charitas dicitur esse forma omnium aliarum virtutum. Ulterius vero efficaciam merendi adhibet gratia : nullus enim operum nostrorum valor reputaretur condignus æternæ gloriæ, nisi præsupposita acceptatione divina. Et sic gratia dicitur esse forma charitatis et aliarum virtutum. » — Hæc ille.

His prælibatis, dicitur ad primum Scoti, negando primam consequentiam : quia, licet fides sine gratia aliqualiter perficiat, non tamen complete, quia non meritorie; et ex hoc dicitur informis. — De solutione vero quam ibidem tangit, non curamus, scilicet quod gratia secundum diversos gradus causet tres habitus. — Item, ad secundam formam quam ibi facit, negatur consequentia. Quia, licet essentia gratiæ maneat in patria, eadem quæ fuerat in via, non oportet quod, si in via causat fidem et spem, aliquo genere causalitatis, quod in patria causet illas. Cujus ratio est, quia tunc habebit excellentiores effectus; nam fides et spes includunt imperfectionem contrariam gloriæ. Rursus, quia, ut dictum est, gratia non est causa proprie productiva talium habituum, sed formalis; aut, si est aliquo modo causa efficiens, hoc est in fieri, non autem in facto esse; nec est totalis, sed partialis, et magis instrumentalis quam principalis. Et ideo non oportet ut semper inferat eosdem effectus; nec oportet quod semper adsit suo effectui, sicut luminosum lumini a se creato. Item, potest dici causa dispositiva virtutum, sicut videtur velle sanctus Thomas, *de Virtutibus*, q. 2, art. 3, in solutione deciminoni, ubi sic dicit : « Gratia dicitur esse forma virtutum, inquantum dat esse spirituale animæ, ut sit susceptiva virtutum, etc. » — Et si objicitur quod sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, cap. 151, 152, 153, dicit quod gratia Dei causat fidem, spem et charitatem; — dicendum quod gratia Dei quæ est gratuita Dei voluntas, producit effective dictos habitus; sed gratia Dei quæ est accidens infusum, non producit illos habitus; aut, si aliquo modo dici possit causa productiva instrumentalis, vel coproductivum (α) talium habituum, non tamen est causa illorum quoad suum esse et conservari, sed in fieri duntaxat, et aliis modis ante dictis.

Ad secundum, negatur antecedens : nam nullus effectus qui immediate attribuitur gratiæ, immediate attribuitur charitati, nec econtra; licet effectus qui attribuitur uni illarum mediate, possit alteri attribui immediate, vel econtra. Et ideo beatus Thomas, *de Veritate*, q. 27, art. 2, in solutione sexti, sic dicit : « Hoc quod charitas sola distinguat inter filios perditionis et regni, convenit ei inquantum non posset esse informis, sicut aliæ virtutes. Unde per hoc non excluditur gratia, qua charitas ipsa formatur. » — Hæc ipse. — Ex quo patet quod primum assumptum falsum est, scilicet quod gratia et charitas utraque æqualiter dividat inter filios, etc.; quia per charitatem nullus est primo et immediate Dei filius, sed per gratiam. Secundum iterum falsum est, scilicet quod utraque æqualiter et eodem modo sit forma virtutum, ut patet ex præcedentibus, quia aliter format hæc quam illa. Tertium iterum falsum est, scilicet quod utraque eodem modo conjungat ultimo fini : nam gratia conjungit animam Deo per modum assimilationis et deiformationis (α); charitas vero conjungit Deo per modum objecti operationis. Quartum denique falsum est. Unde sanctus Thomas, ubi supra, in solutione quarti, sic dicit : « Charitas non sufficeret ad merendum bonum æternum, nisi præsupposita idoneitate personæ merentis, quæ est per gratiam; aliter enim nostra dilectio non esset tanto præmio digna, etc. » Ex quo patet quod (β), dato quod charitas et gratia differant, neutra superfluit. Tum quia, sicut dicit sanctus Thomas, ibidem (arg. 6, in contrarium), « charitas perficit animam in ordine ad objectum diligibile; sed gratia non importat respectum ad aliquod objectum, quia nec ad actum, sed ad quoddam esse, scilicet gratum esse Deo; et sic oportet quod differant. » Tum quia (arg. 3, in contr.) « gratia est in actu suo semper, quia semper facit hominem gratum Deo; charitas autem non semper est in actu suo; non enim semper habens charitatem, actu diligit; et sic charitas non est gratia. » Tum quia (arg. 2, in contr.) « *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis* (*Roman.* 5, 5). Igitur datio Spiritus Sancti præcedit charitatem, sicut causa effectum. Sed Spiritus Sanctus datur secundum aliquod donum suum. Igitur aliquod donum est in nobis, quod præcedit charitatem. Sed hoc non videtur esse aliud quam gratia. Ergo gratia est aliud quam (γ) charitas ». Tum quia (arg. 5, in contr.) « quod est pluribus commune, non inest alicui eorum ratione alicujus quod sit ei proprium. Sed producere actum meritorium, est commune omni virtuti. Igitur nulli harum convenit, secundum hoc quod est ei proprium; et ita nec charitati. Convenit ergo ei secundum aliquid commune sibi et omnibus virtutibus. Sed actus meritorius, est a gratia. Ergo gratia dicit aliquid commune charitati et aliis virtutibus. Sed non est commune per prædicationem, ut videtur, quia sic essent tot gratiæ, quot sunt virtutes. Igitur est commune per modum causæ. »

(α) *coproductivum. — quo productivum* Pr.

(α) *deiformationis. — divini formationis* Pr.
(β) *quod. — quia* Pr.
(γ) a verbo *gratia* usque ad *quam*, om. Pr.

II. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli, negatur minor. Et ad probationem, respondit sanctus Thomas, ubi supra (*de Veritate,* q. 27, art. 2), in solutione secundi, sic dicens : « Fides dicitur esse gratia præveniens, inquantum in motu fidei primo apparet gratiæ prævenientis effectus. » Simile dicit, 2. *Sententiarum,* dist. 26, q. 1, art. 4, in solutione quarti : « Gratia, inquit, præveniens dicitur fides, non per essentiam, quasi gratia a fide non differat, sed quia in justificatione, quam gratia causat, primus motus fidei invenitur. Et ideo, cum habitus nobis (α) per effectus innotescant, illud in quo primo gratia manifestatur, est fides. Et propter hoc, fides dicitur gratia præveniens. » — Hæc ille.

Ad confirmationem dicitur, negando minorem. Et ad probationes ibidem adductas, dicitur : *Primo* quidem, quod hoc quod sine fide impossibile est placere Deo, non infert quod per fidem quis sit formaliter gratus, vel acceptus, vel placitus Deo, sed solum quod fides, vel origo fidei hoc facit. Sicut in simili : nullus potest vivere sine calore et humido naturali; nec tamen calore, nec humore quis formaliter vivit, sed ipsa essentia animæ, a qua pullulant calor et humor, in aliquo genere causæ; sic in proposito. *Secundo* dicitur pro (β) confirmatione, quod, si, per impossibile, in essentia animæ esset gratia, et nullus habitus fidei, spei aut charitatis esset in potentiis animæ, illa anima esset formaliter Deo grata. *Tertio* dicitur quod nos non dicimus quod charitas sit gratia, sed totum oppositum. *Quarto* dicitur ad auctoritatem Isaiæ, quod humilitas et timor non faciunt gratum Deo formaliter; sed hoc facit radix illarum virtutum, scilicet gratia. Unde sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, ubi supra (dist. 26, q. 1, art. 4), in solutione quinti, sic dicit : « Charitas alio modo dicitur forma virtutum quam gratia. Charitas enim est forma virtutum ex parte actus, inquantum scilicet omnes actus virtutum in suum finem convocat, eo quod ejus objectum est ultimus finis. Sic enim est in omnibus potentiis et artibus ordinatis, quod illa quæ ulteriorem finem respicit, largitur formam arti quæ est sub ipsa, cujus actus in suum finem ordinatur : sicut patet quod gubernator ostendit factori navis, qualis debeat esse forma navis vel temonis. Unde charitas informat alias virtutes, sicut virtus virtutem. Sed gratia informat per modum originis, quia scilicet ex ipsa gratia quodammodo formaliter oriuntur habitus virtutum, per diversas potentias diffusi. Illud autem quod ab alio oritur, formam et speciem ab eo trahit; et in suo vigore consistit, quamdiu origini continuatur. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, si aliqua virtus facit hominem gratum Deo, hoc potest ex forma sua, quæ est gratia.

(α) *nobis.— non* Pr.
(β) *secunda.* — Ad. Pr.

Ad secundum dicitur quod major est simpliciter falsa, nisi intelligat de illo quod facit hominem conformem ipsi Deo, conformitate quasi specifica, per quamdam participationem divinæ naturæ et divinitatis. Hanc autem conformitatem nulla virtus potest facere, sed sola gratia, quæ est quædam participatio divinitatis ; nam per charitatem, sapientiam et alios habitus virtutum, fit homo Deo similis quantum ad perfectiones attributales solum.

Ad confirmationem, dicitur quod illa deductio, et similiter præcedens, non aliud concludunt, nisi quod Deus diligit et acceptat virtutes et earum subjecta. Sed esse gratum Deo, plus importat quam diligi vel acceptari a Deo. Unde sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 27, art. 1, sic dicit : « Deum acceptare aliquem, vel diligere, quod idem est, nil aliud est quam velle ei aliquod bonum. Vult autem Deus omnibus creaturis bonum naturæ, propter quod dicitur omnia diligere, *Sapientiæ* 11 (v. 25) : *Diligis omnia quæ sunt,* etc., et omnia approbare, *Genes.* 1 (v. 31) : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat,* etc. Sed ratione hujus acceptationis, non consuevimus aliquem dicere habere gratiam Dei ; sed inquantum Deus vult ei aliquod bonum supernaturale, quod est vita æterna : sicut habetur, Isaiæ 64 (v. 4) : *Oculus non vidit Deus absque te, quæ præparasti diligentibus te.* Unde, *Rom.* 6 (23), dicitur : *Gratia Dei, vita æterna.* Sed hoc bonum Deus non vult alicui indigno. Ex natura autem sua homo non est dignus tanto bono, cum sit supernaturale. Et ideo, ex hoc ipso quod ponitur aliquis Deo gratus respectu hujus boni, ponitur quod in eo sit aliquid per quod sit dignus tali bono supra sua naturalia ; quod quidem non movet divinam voluntatem ut hominem ad bonum illud ordinet, sed potius e converso. Et ex hoc ipso quod Deus sua voluntate aliquem ordinat ad vitam æternam, præstat ei aliquid per quod sit dignus vita æterna. Et hoc est quod dicitur, *Coloss.* 1 (v. 12) : *Qui dignos nos fecit in partem sortis Sanctorum in lumine.* Et hujus ratio est : quia, sicut scientia Dei est causa rerum non causata a rebus, ut nostra ; ita et voluntas ejus est effectrix boni, et non causata a bono, sicut nostra. Sic ergo homo dicitur gratiam Dei habere, non solum ex hoc quod a Deo diligitur in vitam æternam, sed ex hoc quod datur ei aliquod donum per quod est dignus vita æterna. Et hoc donum dicitur gratia gratum faciens. » — Hæc ille. — Item, in solutione undecimi, sic dicit : « Aliæ creaturæ irrationales acceptantur a Deo, solum respectu bonorum naturalium. Unde divina acceptatio nihil in eis addit supra naturalem conditionem, per quam hujusmodi bonis sunt proportionata. Homo autem acceptatur a Deo respectu boni supernaturalis. Et ideo requiritur aliquid additum super naturalibus, per quod ad illud bonum proportionetur. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod non quælibet acceptatio

sufficit ad esse Deo gratum, gratitudine de qua loquimur, sed solum illa qua quis acceptatur ad vitam æternam. Hujus autem acceptationis effectus primus et proprius est collatio non alicujus virtutis, sed gratiæ de qua dictum est; nam per habitus virtutum nullus est dignus vita æterna, sicut ex primo formali.

Ad tertium patet solutio per prædicta in solutione primi Scoti, qualem scilicet causalitatem habet gratia respectu virtutum; et similiter in solutione secundi.

Ad quartum, negatur antecedens. Ponere namque tales qualitates deiformitates (α) non est fictio, nisi B. Petrus in canonica sua sit fictor, super cujus dictis hæc positio fundatur, ut visum est in probatione conclusionum. Et tunc, ad probationem antecedentis, dicitur quod gratia facit deiformitatem (β), quoad actum primum, ut scilicet anima transferatur in novam naturam. Nec valet quod contra hoc dicitur, quod scilicet anima ex suis naturalibus est deiformior (γ), etc. Unde sanctus Thomas, ubi supra (*de Veritate*, q. 27, art. 1), in solutione sexti, dicit : « Nulla creatura est simpliciter nobilior anima Christi; sed secundum quid (δ), omne accidens animæ ejus est ea nobilius, inquantum comparatur ad ipsam ut forma ejus. Vel potest dici quod gratia, inquantum creatura, non est nobilior anima Christi, sed inquantum est quædam similitudo divinæ bonitatis, expressior quam similitudo naturalis quæ est in anima Christi. » — Hæc ille. — Simile dicit, 2. *Sentent.*, dist. 26, q. 1, art. 2, in solutione tertii; et 1ª 2æ, q. 110, art. 2, in solutione secundi, ubi sic : « Omnis substantia, vel est ipsa natura rei cujus est substantia, vel est pars naturæ, secundum quod materia vel forma dicitur substantia. Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia, aut forma substantialis; sed est forma accidentalis ipsius animæ. Illud enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima participat divinam bonitatem imperfecte, ipsa participatio divinæ bonitatis, quæ est gratia, (ε) quamvis imperfectiori modo habeat esse quam anima, cum in seipsa non subsistat, est tamen nobilior quam natura animæ, inquantum est expressio vel participatio divinæ bonitatis, non autem quantum ad modum essendi. » — Hæc ille. — Ex quibus patet ad argumentum. — Cum autem ulterius dicit arguens, quod in Sacra Scriptura non præcipitur haberi aliqua forma quæ non sit virtus, etc.; — dicitur quod falsum est, quia Scriptura monet et præcipit quod homo disponat se ad gratiam. Ipse etiam Augustinus, in libro *de Prædestinatione Sanctorum* (lib. 2, cap. 16), dicit quod *gratia prævenit charitatem*, ut recitat sanctus Thomas in locis præallegatis. Item, *Ephes.* 5 (v. 8 et 9) : *Ut filii lucis ambulate; fructus enim lucis est in omni bonitate, et justitia, et sanctitate, et veritate.* Verumtamen argumentum in alio claudicat : quia præcepta non dantur de habitibus, sed de actibus virtutum; et præsertim, quia gratia non ordinatur immediate ad eliciendum actum secundum, sed ad dandum actum primum, ut superius dictum fuit.

Ad quintum dicitur quod forma quam dicimus gratiam, non ideo principaliter ponitur ad hoc quod sit quædam pulchritudo animæ, ipsam decorans, sed ad hoc ut elevet animam in quoddam esse supernaturale, et reddat animam vel subjectum suum dignum vita æterna, et proportionatum fini supernaturali (α). Ideo argumentum fundatur in falso, et negandum est antecedens pro prima parte.

Ad sextum patet per idem : quia supponit quod gratia propter nil aliud ponatur nisi ad decorandum animam; quod negandum est. Secundo, dicitur quod non est simile de gratia corporali et de gratia animæ, de qua loquimur : quia, cum subjectum gratiæ corporalis sit compositum ex partibus heterogeneis, nil mirum si talis gratia sit forma ex multis consurgens, et non omnino simplex; secus est de gratia animæ, cujus subjectum est simplex, et ordinatur ad conformandum divinæ essentiæ, vel bonitati, quæ est simplicissima. Tertio, potest dici quod pulchritudo, vel gloriositas corporalis, licet multa requirat, tamen inter illa est aliquid principalius, scilicet ipse color.

III. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi, dicitur quod, destructa gratia, quæ est principium essendi supernaturaliter, destruuntur omnes virtutes theologicæ, quantum ad hoc quod est esse principium operandi supernaturaliter, in quo dependebant a gratia : quia, remota gratia, nullius virtutis actus est vere et perfecte supernaturalis; quia non est medium proportionatum fini supernaturali, nec ducit ad illum, nec est meritorius vitæ æternæ. Non tamen oportet quod dicti habitus destruantur quoad substantiam suam; quia, quoad hoc, non dependebant a gratia, quantum ad esse, quidquid sit quoad suum fieri. Verumtamen habitus charitatis totaliter tollitur recedente gratia. Cujus causa dicetur post.

Ad secundum dicitur primo, quod illud principium quod arguens negat, proterve negatur, si bene intelligatur ad mentem sancti Thomæ. Illud enim debet sic intelligi, quod primum principium essendi

(α) *qualitates deiformitates.* — *qualitatis difformitates* Pr.

(β) *deiformitatem.* — *difformitatem* Pr.

(γ) *deiformior.* — *difformior* Pr.

(δ) *quid.* — *quod* Pr.

(ε) *quæ.* — Ad.· Pr.

(α) *supernaturali.* — *naturali* Pr.

in aliquo genere, differt a principio immediato operandi in illo genere; et hoc in creatis, ubi nulla creatura est sua potentia operativa. Et quia gratia est primum principium formale esse supernaturalis et deiformis (α), oportet quod differat a virtute, quæ est principium operandi supernaturaliter. Nec valet instantia de calore ibidem adducta. Quia calor, licet sit principium essendi in igne, non tamen est primum principium essendi in aliquo genere ipsius : quia nec quoad esse substantiale, constat, quia tale esse pullulat a forma substantiali; nec similiter quoad esse accidentale, quia ipse calor et alia accidentia ignis profluunt a forma substantiali ejus. Non sic est de gratia, quæ non causatur ex principiis sui subjecti. Item, ex alio patet quod instantia non valet : quia calor non agit ad finem cui ignis ex natura sua sit improportionatus, et ideo non oportet quod calor, qui est principium operandi, præsupponat in igne aliud accidens, quod sit principium essendi, quo ignis proportionetur suo fini ad quem inclinatur per calorem; secus est de fine ad quem perducitur homo per virtutes infusas, quia natura animæ non est ex se illi proportionata, et ideo requirit aliquid prius virtutibus, ipsam proportionans tali fini. — Secundo, dicitur quod argumentum, quod ibidem formatur de virtutibus moralibus, non valet. Quod patet ex eodem fundamento : quia natura animæ est ex se proportionata illi fini ad quem perducitur per actus virtutum moralium, non autem illi fini ad quem perducitur per actus virtutum supernaturalium. Et ideo istius argumenti negatur minor, scilicet quod per virtutes morales constituatur quis in esse morali primo; immo potius virtutes habent quod sint morales, quia pullulant ex intellectu et voluntate. Nec valet quod adducitur de Philosopho : quia Philosophus, ubi allegatur, non dicit expresse, nec sententialiter, quod virtutes constituant in esse morali, sed quod virtutes non insunt nobis a natura in actu completo, sed in quadam aptitudine; immo potius dicit oppositum, quia illas virtutes vocat morales, quæ sunt in parte appetitiva, ut patet in fine 1. *Ethicorum*. Item, sanctus Thomas, 1ª 2ᵃᵉ, q. 58, art. 1, ubi quærit utrum omnis virtus sit moralis : « Ad evidentiam, inquit, hujus, considerare oportet quid sit mos; sic enim sciri potest quid sit virtus moralis. Mos autem duo significat. Quandoque enim significat consuetudinem; sicut dicitur, *Act.* 15 (v. 1) : *Nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non poteritis salvi fieri*. Quandoque vero significat inclinationem quamdam naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum; unde etiam brutorum animalium dicuntur aliqui mores; unde dicitur, 2. *Machab.* 11 (v. 11) : *Quasi leonum more* (β) *in hostes irruentes, prostraverunt eos*. Et sic accipitur mos in Psalmo 67 (v. 7), ubi dicitur : *Qui habitare facis unius moris in domo*. Et hæ quidem significationes in nullo distinguuntur, apud Latinos, quantum ad vocem. In græco autem distinguuntur : nam *ethos*, quod apud nos morem significat, quandoque habet primam longam, quandoque autem habet primam correptam. Dicitur autem virtus moralis a more, secundum quod mos significat quamdam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem (α), ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, qua significat consuetudinem : nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem similem naturali. Manifestum est autem quod inclinatio ad actum proprie convenit appetitivæ virtuti, cujus est movere omnes potentias animæ ad agendum. Et ideo non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa quæ est in appetitiva. » — Hæc ille. — Item, q. 1, art. 3, dicit quod mores proprie dicuntur actus humani; actus autem humani dicuntur, qui procedunt a voluntate deliberata. Ex quibus habetur quod voluntas non constituitur in esse morali per actus suos, aut habitus; sed potius actus et habitus ideo dicuntur morales, quia sunt a voluntate. Item, posito quod virtus constitueret subjectum suum in esse morali, non tamen illud constitueret in esse quo primo proportionatur fini (β) supernaturali. Et ideo major argumenti non potest verificari, scilicet quod, sicut se habent virtutes morales ad esse morale, ita virtutes supernaturales ad esse supernaturale; sed sic debet dici, quod, sicut se habent virtutes morales ad lumen naturale, ita se habent virtutes infusæ ad lumen supernaturale, et ad esse supernaturale.

Ad tertium potest dici quod, si divina virtute quis decederet in gratia sine charitate, talis, quamdiu sic esset, non salvaretur, ita quod beatitudinem adipisceretur; nec tamen damnaretur, sed in tali casu singulari Deus de tali specialiter ordinaret sicut vellet. Nec valet quod dicitur, quod omnis decedens cum gratia salvatur; quia hoc est verum ut nunc, sed tunc aliter esset. Unde eodem modo posset argui quod charitas non differt realiter a fide et spe : quia tunc posset infundi charitas sine fide et spe; et tunc ille qui in tali statu decederet, salvaretur, quia decedit cum charitate, et non salvaretur, quia non habuit fidem, nec spem, nec aliam notitiam Dei. Ad hoc tamen argumentum dicit Bernardus, super decimam quæstionem quarti *Quodlibeti* Henrici, aliter. Vide ibi. Ista solutio est de mente sancti Thomæ, *de Veritate*, q. 27, art. 2, in solutione quarti, ubi sic dicit : « Charitas non sufficeret ad merendum bonum æternum, nisi præsup-

(α) *deiformis*. — *difformis* Pr.
(β) *more*. — *mores* Pr.

(α) *vel quasi naturalem*. — Om. Pr.
(β) *fini*. — Om. Pr.

posita idoneitate naturæ merentis per gratiam, » ut supra, etc.

Ad quartum, negatur minor quoad quamlibet sui partem. Nam gratiæ et charitatis non est idem actus primus, nec secundus. Non quidem primus : quia actus primus gratiæ est facere hominem gratum Deo,. vel charum; actus autem primus charitatis non est facere hominem gratum vel charum Deo, sed econtra, facere Deum charum homini, sicut amatum amanti. Unde sanctus Thomas, *de Veritate,* ubi supra (q. 27, art. 2), in solutione quinti, sic ait (α) : « Quamvis prius sit divina dilectio qua Deus nos diligit, quam dilectio qua nos diligimus eum; tamen de ratione charitatis per prius est quod Deum faciat nobis charum, quam quod nos Deo charos efficiat. Primum enim pertinet ad dilectionem inquantum est dilectio, non autem secundum. » — Hæc ille. — Item, nec gratia et charitas habent eumdem actum secundum : quia gratia nullum actum secundum immediate operatur; sed tantum, mediante charitate, causat actus meritorios, sicut supra dictum est, in simili, de essentia animæ et ejus potentiis. Quare autem gratia sit principium merendi principalius per charitatem, quam per alias virtutes, vide sanctum Thomam, 1ª 2ᵃᵉ, q. 114, art. 4.

Ad quintum dicitur quod, sicut prudentia excedit virtutes morales, et charitas alias virtutes, ita gratia charitatem; quia utrobique est proportio actus ad potentiam, et formæ ad materiam, et causæ ad causatum. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sent.,* dist. 27, q. 2, art. 4, qˡᵃ 3, in solutione secundi, ubi sic : « Inferiores vires non perficiuntur perfectione virtutis, nisi (β) per participationem perfectionis a superioribus. Cum autem superiora sint formalia respectu inferiorum, quasi perfectiora, quod participatur a superioribus in inferioribus, formale est. Unde ad perfectionem virtutis in aliqua potentia, tot formæ exiguntur, quot sunt superiora respectu illius potentiæ : sicut (γ) ratio superior est quam (δ) concupiscibilis, quasi ordinans illam; et ideo prudentia, quæ est perfectio rationis, est forma temperantiæ, quæ est virtus concupiscibilis. Similiter, voluntas est superior ratione, secundum quod actus rationis consideratur ut voluntarius et meritorius; et ideo charitas est forma prudentiæ et temperantiæ. Similiter, essentia animæ est superior voluntate, inquantum ab essentia et voluntas et omnes aliæ vires animæ fluunt; et ideo gratia, quæ est perfectio essentiæ animæ, constituens illam in esse spirituali, est forma charitatis et prudentiæ et temperantiæ (ε); nec charitas esset virtus, si esset sine gratia; nec prudentia sine charitate, loquendo de virtutibus infusis ordinatis ad merendum; nec temperantia sine charitate et prudentia. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod gratia est excellentior charitate. Tunc, ad dictum Augustini, dicitur quod charitas est excellentissimum donum Dei, loquendo de donis viæ ordinatis ad actum secundum meritorium immediate eliciendum, cujusmodi sunt virtutes et dona. Non autem loquitur de donis patriæ, nec de donis viæ quæ non ordinantur immediate ad eliciendum actum secundum, sed ad actum primum, cujusmodi est gratia. Vel forte loquitur de charitate increata, sicut exponit Magister *Sententiarum.*

(α) *sic ait.* — *ubi sic* Pr.
(β) *ubi.* — Ad. Pr.
(γ) *quia.* — Ad. Pr.
(δ) *quam.* — *quid* Pr.
(ε) *et temperantiæ.* — Om. Pr.

Ad sextum dicitur, quod omnis forma accidentalis dat aliquod esse suo subjecto, sicut ponit sanctus Thomas, 2. *Sentent.,* dist. 26, q. 1, art. 5, in solutione secundi, ubi sic : « Gratia operans, secundum unam acceptionem dicitur operari in anima, non effective, sed formaliter, secundum quod quælibet forma facit esse aliquod in subjecto, sicut albedo facit album esse; unde per hunc modum gratia dicitur operans, quia formaliter hominem Deo gratum facit. Secundum vero aliam acceptionem, dicitur operans effective, secundum quod habitus effective causat opus : ita enim gratia motum meritorium voluntatis operatur eliciendo ipsum, licet mediante virtute, propter quod dicitur operans. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod tam gratia quam charitas dat actum primum et secundum quodammodo supernaturalem. Sed tamen gratia immediate dat ipsi essentiæ esse supernaturale, et in virtute propria; charitas vero non dat tale esse essentiæ animæ, sed potentiæ; nec illud dat potentiæ in propria virtute, sed in virtute gratiæ, qua formatur. Et rursus, esse supernaturale quod dat charitas suo subjecto, alio modo est supernaturale quam illud quod dat gratia : quia gratia dat esse supernaturale, sicut prima forma, quæ est participatio divinæ naturæ; charitas vero dat esse supernaturale, tale quale potest dare secunda forma, quæ est principium operandi. Exemplum hujus est : quia aliud esse dat essentia animæ, et aliud dat potentia. Quomodo autem gratia et virtus charitatis se habeant ad actum secundum, sæpe dictum fuit. Et ideo non sequitur quod sint idem realiter, sed (α) connexa sibi, et coordinata, sicut essentia animæ cum sua potentia.

Ad septimum dicitur quod nomen non semper significat illud a quo imponitur ad significandum : sicut lapis imponitur a læsione pedis, nec tamen significat læsionem illam, sed (β) quamdam naturam substantialem, cujus causa vel effectus est talis læsio. Sic in proposito : gratia, dato quod impona-

(α) *sed.* — *secundum* Pr.
(β) *sed.* — *secundum* Pr.

tur vel derivetur ab hoc quod dico χάρις, non oportet quod significet charitatem, sed (α) quod causa gratiæ sit charitas increata, vel quod effectus ejus sit charitas creata, modo supra dicto.

Et sic patet ad argumenta Scoti, Aureoli, Durandi; quæ omnia sententialiter sumpta sunt de decima quæstione quarti *Quodlibeti* Henrici.

IV. Ad alia argumenta Aureoli. — Ad primum eorum, quæ contra eamdem primam conclusionem secundo loco inducta sunt, dicitur primo, quod probabiliter posset dici quod virtutes profluunt a gratia gratum faciente, sicut a causa efficiente, non principali, sed instrumentali vel secundaria; vel potius, quod sunt ab ea præsuppositive et ordinabiliter, sicut duorum effectuum essentialiter ordinatorum primus dicitur esse causa efficiens secundi : sicut si dicamus quod essentia animæ est causa efficiens suarum potentiarum hac de causa, quia essentia animæ est effectus primus, et sua potentia effectus secundus ; et ita generaliter de subjecto et sua propria passione, quando utrumque sola creatione produci potest. Sic diceretur in proposito : quod, quia gratia et virtus infusa sunt duo effectus essentialiter ordinati, in genere effectuum supernaturalium deiformativorum (β) et meritoriorum, taliter quod secundus supponit primum, ad hoc quod sit in tali genere, licet non ad hoc quod sit simpliciter; ideo, licet utrumque sit principaliter effective a solo Deo, tamen gratia dicitur causa effectiva virtutis infusæ, et non econtra. — Secundo, potest dici quod virtutes infusæ profluunt a gratia, non sicut a causa efficiente, sed formali, inquantum formantur ab ea, modo superius exposito : quia, licet ab ipsa gratia non habeant quod sint simpliciter, habent tamen ab ea quod taliter sint, puta grate acceptæ in suis actibus ad finem supernaturalem, et elicitivæ actuum meritoriorum et proportionatorum fini ultimato. — Tertio, dicitur ad improbationem primi dicti hujus responsionis, quod, licet virtutes infusæ sint effective a solo Deo sicut a causa principali, possunt tamen esse a gratia sicut a causa instrumentali ; vel quod sunt ab ea ordinabiliter et præsuppositive, eo modo quo effectus primus dicitur causa secundi. Nec valet hujus responsionis improbatio ibi posita : quia diceretur quod gratia non efficit illas virtutes creando, nec educendo, sed per quamdam naturalem resultantiam et sequelam unius ad aliud ; quia hic modus efficientiæ est æquivocus et improprius. Et per idem patet ad confirmationem ibi positam. — Quarto, dicitur quod improbatio secundi dicti hujus responsionis non valet. Tum quia falsum est quod effectus formalis sit idem cum forma, ut alias visum est. Tum quia gratia non est forma virtutum, hoc modo quod sit pars earum, vel eis inhæreat; sed alio modo, ut supra dictum est. — De solutione autem quam arguens recitat, et similiter Henricus, non curamus, nec illam ponimus, scilicet quod gratia sit causa materialis virtutum, ut ibidem fingitur. — Hanc solutionem ponit sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 26, q. 1, art. 6, in solutione tertii. Argumentum enim tertium est tale in forma : « Omnis forma multiplicatur secundum differentiam eorum quæ informat, cum diversorum diversæ sint formæ. Sed gratia est forma virtutum. Ergo videtur quod, cum virtutes sint diversæ, quod oporteat gratias esse multiplicatas. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod ratio illa procedit de forma quæ est intrinseca rei et constitutiva ejus. Sic autem gratia non dicitur esse forma virtutum, sed quasi principium a quo virtutes formaliter oriuntur. » — Hæc ille. — Quomodo autem gratia sit formale principium a quo virtutes oriuntur, manifestat ibidem, in solutione quarti, dicens : « Diversitas virtutum et donorum accipitur tantum secundum diversitatem actuum. Conveniunt autem actus in ratione merendi. Unde oportet quod primum principium a quo habent rationem merendi, sit unum; et quod diversitas eorum in genere vel specie, sit ex diversitate actuum et objectorum. » — Hæc ille.

Ad secundum, negatur minor. Et ad probationem ejus, dicitur quod gratia de qua loquimur, ideo dicitur gratia, quia facit habentem gratum et acceptum ad finem supernaturalem ; nulla autem virtus hoc ex se facit. Nec valet quod ibi adducitur : quia, licet quælibet virtus, immo quodlibet bonum naturæ vel gratiæ, sit Deo charum, dilectum et acceptum, non tamen ad hunc finem de quo loquimur, ut prius visum fuit. Et ideo in argumento est fallacia consequentis; quia sic implicite et latenter concludit : Virtus ex se et natura sua est Deo accepta ; igitur est accepta ex natura sua ad hoc.

Ad tertium dicitur quod virtutes profluunt a gratia mere naturaliter, et non libere. Nec valet hujus improbatio. Quia, sicut dicit sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 152, art. 3, in solutione secundi : « Connexio virtutum accipitur secundum id quod est formale in virtutibus, id est, secundum charitatem vel prudentiam ; non autem secundum id quod est materiale in virtutibus. Nihil enim prohibet alicui virtuoso suppetere materiam unius virtutis, non autem materiam alterius : sicut pauper habet materiam temperantiæ, non autem magnificentiæ. Et hoc modo alicui habenti alias virtutes, deest (α) materia virginitatis, scilicet prædicta integritas carnis. Tamen potest id quod est formale in virginitate habere, ut scilicet in præparatione mentis habeat propositum prædictæ integritatis conservandæ (β), si hoc sibi

(α) *sed.* — *secundum* Pr.
(β) *deiformativorum.* — *difformativorum* Pr.

(α) *a.* — Ad. Pr.
(β) *propositum.* — Ad. Pr.

competeret : sicut pauper habet in præparatione propositum magnificos sumptus faciendi, si hoc sibi competeret; et similiter (α), ille qui est in prosperitate, habet in præparatione animi propositum adversa æquanimiter tolerandi. Et sine hac præparatione non potest aliquis esse virtuosus. » — Hæc ille. — Ex quibus patet ad argumentum. Unde, si argumentum valeret, æque probaret quod virtutes non essent connexæ cum charitate; cujus oppositum omnes catholici sentiunt. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2ᵆ, q. 65, per totum; et specialiter, 4. *Sent.*, dist. 33, q. 3, art. 2 (ad 6ᵘᵐ).

Ad quartum patet per prædicta. Quia, si aliquid concludat, æque concluderet quod potentia naturalis intellectus aut voluntatis esset gratia gratum faciens; immo quod quælibet virtus naturaliter acquisita, quia quælibet talis a Deo acceptatur et diligitur, utpote similitudo divinæ bonitatis et perfectionis. Et ideo dicitur quod non quælibet similitudo divinæ perfectionis reddit Deo acceptum ad vitam æternam. Hoc autem facit gratia de qua est sermo. Unde fundamentum illud vanum est.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** contra secundam conclusionem dicitur primo, quod gratia et gloria idem sunt, hoc modo quo exponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 27, art. 5, in solutione sexti, ubi sic : « Sicut charitas viæ non tollitur, sed in patria remanet augmentata, propter hoc quod in sui ratione nullum defectum importat; ita et gratia, cum nullum in sui ratione defectum importet, per sui augmentum fit gloria. Nec dicitur esse diversa perfectio naturæ in statu viæ et patriæ, quantum ad gratiam, propter diversam formam perficientem, sed propter diversam perfectionis mensuram. Si autem gratiam accipiamus cum omnibus virtutibus quas informat, sic gratia et gloria non sunt idem; quia aliquæ virtutes in patria evacuantur, ut fides et spes. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, secundum mentem ejus, gratia et gloria sunt in eodem subjecto. — Secundo, dicitur quod non omnis gloria est beatitudo, qui est actus secundus : quia gloria æterna quandoque nominat cognitionem Dei, scilicet quam Deus habet de beatitudine hominis actu beati; quandoque vero nominat ipsam beatitudinem, scilicet Dei visionem et fruitionem, informantes intellectum et voluntatem creaturæ beatæ; quandoque vero nominat principia dictorum actuum, utputa dotes animæ prævias visioni et fruitioni; quandoque vero nominat omnia pertinentia ad beatitudinem, sive sint actus secundi, sive sint principia actuum secundorum, sive sint formæ deiformativæ ordinatæ ad dandum immediate actum primum, scilicet esse supernaturale. Et isto quarto modo gratia dicitur gloria. Tota autem distinctio ista potest elici ex dictis sancti Thomæ, 1ª 2ᵆ, q. 2, art. 3; et 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 4, art. 2. Et ideo, quia gloria et beatitudo tam æquivoce vel analogice accipi potest, nil mirum si aliqua beatitudo vel gloria est in essentia animæ et non in potentia, alia vero est in potentia et non in essentia animæ. Ex quo patet quod argumentum non concludit contra conclusionem.

Ad secundum dicitur primo, quod, si argumentum aliquid valeat, æqualiter concludit contra ponentes gratiam esse subjective in potentia animæ, sicut contra ponentes eam informare essentiam. — Secundo, dicitur quod ratio non concludit hic, nec ibi. Quia, licet anima habens gratiam gratum facientem, habeat in via et in patria eumdem actum primum qui est principium esse supernaturalis, scilicet gratiam, non tamen habet eumdem actum primum qui est principium operationis beatificæ, puta lumen gloriæ, et alias dotes; et ulterius, non habet eosdem actus secundarios hic et ibi. Et ideo nec consequentia nec probatio consequentiæ quidquam valent.

Ad tertium dicitur quod minor est falsa. Gratia enim non solum reddit meritorium actum voluntatis, immo actus aliarum potentiarum; licet reddat immediatius meritorium actum voluntatis quam aliarum potentiarum, quia voluntas est motrix aliarum potentiarum ad suos actus. Et si inveniantur quæcumque auctoritates sonantes quod omne meritum et demeritum est in voluntate, intelligendum est quod talia sunt in voluntate sicut in causa, non autem sicut in subjecto; sicut ostendit sanctus Thomas, 1ª 2ᵆ, q. 74, art. 2.

Ad confirmationem, conceditur prima consequentia, scilicet quod actus intellectus potest esse peccatum et meritum; ut ostendit sanctus Thomas, ubi supra (1ª 2ᵆ, q. 74), art. 5. Sed secunda consequentia negatur, qua infertur quod, si actus intellectus potest esse meritorius, ergo ut præcedit actum voluntatis. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2ᵆ, q. 114, art. 4, sic dicit : « Humanus actus habet rationem meriti ex duobus : primo quidem et principaliter, ex divina ordinatione, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni ad quod homo divinitus ordinatur; secundo vero, ex parte liberi arbitrii, inquantum scilicet homo habet præ cæteris creaturis ut per se agat, voluntarie agens. Et quantum ad utrumque, principalitas meriti penes charitatem consistit. Primo enim considerandum est quod vita æterna in Dei fruitione consistit. Motus autem mentis humanæ ad fruitionem divini boni, est proprius actus charitatis, per quem omnes actus aliarum virtutum in hunc finem ordinantur, secundum quod aliæ virtutes imperantur a chari-

(α) *et.* — Ad. Pr.

tate. Et ideo meritum vitæ æternæ primo (α) pertinet ad charitatem; ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum actus a charitate imperantur. Similiter etiam manifestum est quod illud quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus. Unde, etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur quod sit voluntarium, principaliter meritum charitati attribuitur. » — Hæc ille. — Item, art. 1, sic dicit : « Creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti. » Ex quibus patet quod non valet consequentia : Gratia efficit meritum in qualibet potentia animæ; ergo primo efficit meritum in intellectu, ante omnem actum voluntatis. Cujus nullitatis ratio est : Tum quia, licet intellectus sit prima potentia in ostendendo, non tamen in movendo, ut supra dictum fuit. Tum quia non oportet quod, si gratia reddit aliquem actum alicujus potentiæ meritorium, quod reddat omnes; quia nec etiam omnes actus voluntatis habentis gratiam sunt meritorii, dato quod sint boni naturali bonitate. Et multæ aliæ causæ negationis illius consequentiæ reddi possunt.

Ad quartum, negatur quod omne peccatum sit subjective in voluntate, ut patet ex dictis.

Ad quintum, negatur quod omnis gratia gratum faciens sit justitia, loquendo de justitia quæ est virtus, nisi causaliter.

II. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi, negatur major. Nec valet ejus probatio, cum peccet per fallaciam consequentis. Ex hoc enim quod intellectus est immediatior essentiæ animæ quam voluntas, bene sequitur quod habitus qui est in essentia animæ, si quis sit, immediatius imprimit intellectui quam voluntati. Non tamen sequitur quod, cessante habitu informante essentiam animæ, immediatius cesset habitus intellectus, et prius, quam habitus voluntatis. Cujus ratio est : Tum quia, cum habitus voluntatis, qui est charitas, sit perfectior quam habitus intellectus, qui est fides, plura supponit et requirit ad sui esse et fieri, et facilius destruitur. Tum quia charitas et gratia non ita dependent in sui conservatione a suo subjecto, sicut fides : nam gratia et charitas ita et tante dependet ex influxu Dei, tam in suo fieri quam in suo conservari, sicut lumen in aere a corpore lucido; fides autem non solum a Deo, sed a suo subjecto conservatur. Tum quia eadem sunt contraria gratiæ et charitati, non sic fidei vel spei : nam gratiæ et charitati quodlibet mortale contrariatur, non autem fidei aut spei.

De prædictis dicit sanctus Thomas, 2^a $2^{æ}$, q. 24, art. 12 : « Unumquodque contrarium per aliud superveniens tollitur. Quilibet autem actus peccati mortalis contrariatur charitati, secundum propriam rationem, quæ consistit in hoc quod Deus diligatur super omnia, et quod homo totaliter se illi subjiciat, omnia sua referendo in ipsum. Est igitur de ratione charitatis ut sic diligat Deum, quod in omnibus velit se ei subjicere, et præceptorum ejus regulam in omnibus sequi. Quidquid contrariatur præceptis ejus, manifeste contrariatur charitati; unde de se habet quod charitatem excludere possit. Et si quidem charitas esset habitus acquisitus, ex virtute subjecti dependens, non oporteret quod statim per unum actum contrarium tolleretur : actus enim non directe contrariatur habitui, sed actui (α); conservatio autem habitus in subjecto, non requirit continuitatem actus; unde ex superveniente contrario actu (β), non statim habitus acquisitus excluditur. Sed charitas, cum sit habitus infusus, dependet ex actione Dei infundentis, qui (γ) sic se habet in infusione et conservatione charitatis, sicut sol in illuminatione aeris. Et ideo, sicut lumen statim cessaret esse in aere, quod aliquod obstaculum poneretur illuminationi solis; ita etiam charitas statim deficit esse in anima, quod aliquod obstaculum ponitur influentiæ charitatis a Deo in anima. Manifestum est autem quod per quodlibet peccatum mortale, quod divinis præceptis contrariatur, ponitur prædictæ infusioni obstaculum : quia ex hoc ipso quod homo præfert peccatum divinæ amicitiæ, quæ requirit ut Dei voluntatem sequamur, consequens est ut statim per unum actum peccati mortalis habitus charitatis perdatur. » — Hæc ille. — Item, in solutione quinti, sic dicit : « Charitas importat unionem quamdam ad Deum; non autem fides, neque spes. Omne autem peccatum mortale consistit in aversione a Deo. Et ideo omne peccatum mortale contrariatur charitati; non autem fidei, nec spei; sed quædam determinata peccata, per quæ habitus fidei vel spei tollitur, sicut et per omne peccatum mortale habitus charitatis. Unde patet quod charitas non potest remanere informis, cum sit ultima forma virtutum, ex hoc quod respicit Deum in ratione finis ultimi. » — Hæc ille. — Item, 3. *Sentent.*, dist. 27, q. 2, art. 4, q^{la} 4 : « Charitas, inquit, nunquam potest esse informis; et in hoc omnes concordant. Hoc autem contingit, secundum quosdam, ex hoc quod charitas nihil aliud est quam Spiritus Sanctus. Sed hoc in primo libro destructum est. Secundum alios vero, charitas est idem quod gratia; quod in secundo libro reprobatum est. Et ideo oportet alias rationes assignare. Potest autem hujus ratio duplex haberi. Prima ratio accipitur ex effectu charitatis : quia, cum charitas sit amicitia quædam, quæ requirit convi-

(α) *primo*. — Om. Pr.

(α) *sed actui*. — Om. Pr.
(β) *actu*. — *actus* Pr.
(γ) *qui*. — *quæ* Pr.

ctum (α) inter amatos, non potest esse charitas, nisi sit participatio divinæ vitæ; quod est per gratiam; et ideo charitas sine gratia esse non potest. Secunda vero ratio potest assignari ex hoc quod ipsa est motor omnium virtutum, et forma; unde omne peccatum charitatem tollit, inquantum opponitur actui alicujus virtutis; et quia gratia non potest tolli nisi per peccatum, ideo charitas tollitur ablata gratia. » — Hæc ille.

Ad secundum, negatur major, nisi intelligatur de habitu qui ordinatur ad eliciendum actum immediate; et ad hæc oportet addere quod actus illius habitus sint principaliter meritorii, sicut est charitas; aliter falsa est, quia actus fidei potest esse meritorius, et similiter concupiscibilis et irascibilis, quorum nullus est in voluntate. Gratia autem, ut dictum fuit, non immediate ordinatur ad actum secundum.

Ad tertium dicitur quod gratia perficit actus omnium potentiarum, qui possunt esse subjectum vitii et virtutis. Nec tamen oportet quod primo perficiat actum intellectus quam voluntatis; quia voluntas prior est intellectu in movendo, secundum quod supra dictum fuit.

Ad quartum dicitur quod, sicut essentia animæ est connexa cum potentiis invariabiliter, sic gratia cum virtutibus, ad hunc sensum, quod nec gratia potest esse, secundum cursum communem, sine virtutibus, nec virtutes in esse virtutis perfectæ possunt esse sine gratia. Nullus enim habitus habet proprie et perfecte rationem virtutis sine charitate, et multo minus sine gratia, ut ostendit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 65, art. 2; et 2ª 2æ, q. 23, art. 7.

Ad quintum, negatur antecedens. Nec valet probatio; quia, sicut dictum fuit in solutione primi Scoti (β), essentia animæ prius glorificatur quam potentia, accipiendo gloriam non pro actu secundo, sed pro primo.

Ad sextum dicitur primo, quod gratia, proprie loquendo, non est habitus de quo philosophi sunt locuti, prout superius dictum fuit. — Secundo, dicitur quod, posito quod sit habitus, nil prohibet illum informare immediate essentiam animæ. Nec valet probatio in oppositum adducta; quia procedit ex insufficienti divisione habitus. Nam plures (γ) sunt differentiæ vel species habituum, et non solum duæ, ut arguens asserit. Est enim tertius modus habitus, præter duos quos ille ponit, qui non ordinatur ad opus, nec disponit naturam ad intra, scilicet unam partem in ordine ad aliam, sed potius disponit essentiam animæ ad naturam superiorem. Unde beatus Thomas, 1ª 2æ, q. 50, art. 2, sic dicit : « Habitus dispositionem quamdam importat in ordine ad naturam, vel operationem. Si igitur accipiatur habitus secundum quod habet ordinem ad naturam, sic non potest esse in anima, si tamen de natura humana loquamur : quia ipsa anima est forma completiva humanæ naturæ; unde, secundum hoc, magis potest esse habitus aliquis vel dispositio in corpore per ordinem ad animam, quam in anima per ordinem ad corpus. Sed si loquamur de aliqua superiori natura, cujus homo potest esse particeps, secundum illud 2. Petri, 1 (v. 4), *ut simus consortes divinæ naturæ,* sic nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquem (α) habitum, scilicet gratiam, ut infra dicetur. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod omnia quæ arguens dicit, sunt inania et nullius efficaciæ.

(α) *convictum.* — *conjunctum* Pr.
(β) *Scoti.* — Om. Pr.
(γ) *Nam plures.* — *Namque* Pr.

Ex prædictis patet solutio ad argumentum pro prima parte quæstionis affirmativa factum.

Et hæc de quæstione. Benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XXVII.

QUÆSTIO I.

UTRUM HABENS GRATIAM POSSIT DE CONDIGNO MERERI GLORIAM

Circa vigesimamseptimam distinctionem 2. *Sententiarum*, quæritur : Utrum habens gratiam possit de condigno mereri gloriam.

Et arguitur quod sic. Sicut se habet peccatum ad gehennam, sic opus meritorium ad gloriam. Sed per peccatum meremur ex condigno pœnam gehennæ. Ergo per bonum opus cum gratia meremur ex condigno gloriam.

In oppositum arguitur sic. Inter opera meritoria maxime videntur esse meritoriæ Sanctorum passiones; et tamen illæ non sunt meritoriæ de condigno : dicit enim Apostolus, *Rom.* 8 (v. 18) : *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis.* Ergo, etc.

In hac quæstione erunt tres articuli. In quorum primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

(α) *aliquem.* — *aliquid* Pr.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod exsistens in gratia potest per illam mereri gloriam de condigno.

Hanc conclusionem probat beatus Thomas, 1ª 2æ, q. 114, art. 3, ubi sic dicit : « Opus hominis meritorium potest dupliciter considerari : uno modo, secundum quod procedit a libero arbitrio; alio modo, secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti. Si consideretur secundum substantiam operis et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest esse ibi condignitas, propter maximam inæqualitatem; sed est ibi congruitas, propter (α) quamdam æqualitatem proportionis : videtur enim congruum ut homini operanti secundum suam virtutem, Deus recompenset secundum excellentiam suæ virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos in vitam æternam, secundum illud Joannis, 4 (v. 14) : *Fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam.* Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiæ, per (β) quam homo factus consors divinæ naturæ adoptatur in filium Dei, cui debetur hæreditas ex ipso jure adoptionis, secundum illud, *Rom.* 8 (v. 17) : *Si filii, et hæredes.* » — Hæc ille.

Item, ibidem, in solutione tertii, sic dicit : « Gratia Spiritus Sancti quam in præsenti habemus, etsi non sit æqualis gloriæ in actu, est tamen æqualis in virtute; sicut et semen arboris, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter, per gratiam inhabitat hominem Spiritus Sanctus qui est sufficiens causa vitæ æternæ; unde et dicitur esse *pignus hæreditatis nostræ*, 2. *Corinth.* 1 (v. 22, et *ad Ephes.*, 1, v. 14). » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Omne opus procedens ex speciali motione Spiritus Sancti et habitu deiformativo (γ), condignum est fini ad quem ordinatur a Spiritu Sancto habitus deiformativus (δ), et actus per eum elicitus. Sed omne opus meritorium in habente gratiam est hujusmodi, quod scilicet procedit a Spiritu et a gratia deiformativa (ε), et ordinatur, sicut ad finem, ad gloriam. Igitur est condignum ipsi gloriæ.

(α) *propter.* — *per* Pr.
(β) *per.* — *pro* Pr.
(γ) *deiformativo.* — *difformativo* Pr.
(δ) *deiformativus.* — *difformativus* Pr.
(ε) *deiformativa.* — *difformativa* Pr.

Eamdem conclusionem tenet, 2. *Sentent.*, dist. 27, q. 1, art. 3, ubi sic dicit : « Circa hoc, inquit, sunt duæ opiniones. Quidam enim dicunt quod aliquis non potest mereri vitam æternam ex condigno, sed ex congruo. Alii vero dicunt quod etiam ex condigno potest quis mereri vitam æternam per actum virtutis. Dicitur autem aliquis mereri ex condigno, quando invenitur æqualitas inter meritum et præmium secundum rectam æstimationem. Ex congruo autem tantum, quando talis æqualitas non invenitur, sed solum per liberalitatem dantis munus tribuitur quod dantem decet. Videntur autem utrique quantum ad aliquid verum dicere. Cum enim sit duplex æqualitas, scilicet quantitatis, et æqualitas proportionis, secundum quantitatis æqualitatem ex actibus virtutum vitam æternam ex condigno non meremur : non enim tantum bonum est in quantitate actus virtutis quantum est præmium gloriæ quod est finis ejus. Secundum autem æqualitatem proportionis, etiam ex condigno meremur vitam æternam. Attenditur enim æqualitas proportionis, quando æqualiter hoc se habet ad illud, sicut aliud (α) ad alterum. Non autem majus est Deo vitam æternam tribuere, quam nobis actum virtutis exhibere; sed sicut hoc congruit huic, ita illud illi. Et ideo quædam proportionis æqualitas invenitur inter Deum præmiantem et hominem merentem, dum tamen præmium referatur ad idem genus in quo est meritum, ut si præmium est quod omnem facultatem humanæ naturæ excedat, sicut vita æterna, meritum etiam sit per talem actum in quo fulgeat bonum illius habitus qui divinitus infunditur, Deo nos consignans. Illi tamen qui dicunt nos ex condigno posse mereri vitam æternam, verius dicere videntur. Cum enim sit duplex species justitiæ, ut in 5. *Ethicorum* (cap. 2) dicit Philosophus, distributiva scilicet, et commutativa quæ est in contractibus, ut in venditione et emptione, justitia commutativa respicit æqualitatem arithmeticam quæ tendit in æqualitatem quantitatis; justitia vero distributiva respicit æqualitatem geometricam, quæ est æqualitas proportionis. In redditione autem præmii ad merita magis servatur forma distributionis, cum ipse Deus reddat unicuique secundum opera sua, quam commutationis, cum Deus a nobis nihil accipiat; quamvis quandoque inveniatur a Sanctis metaphorice dictum, quod bonis operibus regnum cœlorum emitur, inquantum Deus accipit opera nostra, ut acceptans ea. Et ideo verius dicitur quod ex condigno meremur quam quod ex congruo. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio. Ubi est æqualitas proportionis inter meritum et præmium, ibi potest esse meritum de condigno. Sed inter opus informatum gratia et gloriam est æqualitas propor-

(α) *aliud.* — Om. Pr.

tionis, licet non sit ibi æqualitas quantitatis. Igitur, etc.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

Argumenta Durandi. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra prædicta.

Et quidem Durandus (dist. 27, q. 2) arguit **primo** contra hoc quod dictum est, quod redditio præmii pro merito pertinet ad justitiam distributivam. Nam, si alicui qui servit communitati, retribuatur merces pro servitio impenso, non esset hoc justitiæ distributivæ, sed commutativæ (α); quia considerare habitudinem rei ad rem, vel actionis ad passionem, non habito respectu principaliter personæ ad personam, pertinet ad justitiam commutativam, et non ad distributivam. Justitia enim distributiva, per quam bona communia dantur personis privatis, inquantum sunt partes civitatis, primo respicit ad proportionem personarum, ex qua concludit proportionem rerum distribuendarum, ut quanto persona majorem principalitatem habet in civitate, tanto plura de bonis communibus recipiat. Sed commutativa justitia econtrario primo respicit ad habitudinem rei ad rem, sicut in commutationibus, puta in emptione et venditione; vel ad habitudinem actionis ad passionem, ut in injuriis vindicandis vel puniendis. Ad conditionem autem personæ nunquam (β), nisi ex consequenti, inquantum conditio personæ facit ad quantitatem rei vel injuriæ : sicut major est injuria, si percutiatur princeps, quam si percutiatur (γ) privata persona. Sic igitur considerare habitudinem rei ad rem, vel actionis ad passionem (δ), sive in bonis, sive in malis, non habito principali respectu ad habitudinem personæ ad personam, pertinet ad justitiam commutativam et non distributivam. Sed in redditione præmiorum et pœnarum pro meritis et culpis attenditur principaliter habitudo actionum, ut cujus actio fuit melior, plus præmietur, cujus autem fuit deterior, plus puniatur; nec habetur respectus ad conditionem personarum, nisi quatenus faceret differentiam actionum. Igitur, etc.

Secundo arguit probando quod male accipiatur æqualitas proportionis, quæ pertinet ad justitiam distributivam. Nam in justitia distributiva non attenditur proportio rerum secundum proportionem dantis et accipientis, sed secundum proportionem personarum accipientium, ut quanto quis majorem principalitatem habet in communitate, tanto plus de bonis communibus accipiat. In proposito autem non servatur iste modus proportionis; sed servatur proportio meriti ad præmium, secundum proportionem merentis et præmiantis, seu dantis et accipientis : quod non convenit distributivæ justitiæ; alioquin, si princeps distribueret bona communia alicujus civitatis civibus, plus acciperet unusquisque quam si ea distribueret proconsul; et si proportio meriti de condigno ad præmium sic attenderetur, illi qui locant operas suas plus mererentur ex condigno colendo agros divitis quam pauperis, et operando in opere regis quam civis; quod est falsum. Patet ergo quod reddere præmium pro merito non pertinet ad distributivam justitiam, sed ad commutativam, quæ respicit æqualitatem quantitatis, quæ nullo modo est inter opus nostrum quantumcumque gratia informatum et gloriam; propter quod nondum apparet qualiter possimus gloriam mereri ex condigno.

Tertio. Quia illud quod dicitur de motione Spiritus Sancti non valet; quia valor actus nunquam est a motore, nisi ratione alicujus exsistentis formaliter in actu, vel in potentia elicitiva : agens enim non perficit passum secundum seipsum, sed secundum aliquid immissum sibi. Similiter, Spiritus Sanctus movet ad actus qui non sunt meritorii, ut prophetare, ut apparet de Balaam, *Numer*. 23 et 24.

Quarto. Quia illud quod dicitur de gratia, quod æquatur gloriæ in virtute, quia est ejus seminarium, patet quod metaphorice dicitur. Non enim est semen, nisi respectu eorum quæ educuntur de naturali potentia creaturæ; quod non convenit gloriæ, sicut nec gratiæ. Igitur, etc.

Quinto. Quia meritum de condigno dupliciter potest accipi. Quia quoddam est meritum de condigno large sumpto (α) pro quadam dignitate quam Deus requirit in operibus nostris, ex sua ordinatione, ad hoc ut remuneremur vita æterna ; et hæc dignitas est in nobis per gratiam et charitatem habitualem. Aliud est meritum de condigno stricte et proprie accepto ; et tale meritum est actio voluntaria, propter quam alicui debetur merces ex justitia, sic quod, si non redderetur, ille ad quem pertinet reddere, injuste facit, et est simpliciter et proprie injustus. Et tale meritum de condigno invenitur inter homines ; sed non est hominis ad Deum. Quod patet. Quia quod redditur (β) potius ex liberalitate dantis quam ex debito operis, non cadit sub merito de condigno stricte et proprie accepto, ut expositum est. Sed quidquid a Deo accipimus, sive sit gratia, sive gloria, bonum temporale vel spirituale, pro quocumque bono opere præcedente in nobis, potius et

(α) *commutativæ. — concomitativæ* Pr.
(β) *sic.* — Ad. Pr.
(γ) a verbo *nisi* usque ad *percutiatur,* om. Pr.
(δ) *passionem. — actionem* Pr.

(α) *sumpto. — sumptum* Pr.
(β) *redditur. — reddi* Pr.

principalius accipimus ex liberalitate Dei, quam reddatur ex debito operis. Ergo nihil penitus cadit sub merito de condigno. Major patet ex ratione meriti de condigno prius posita. Minor probatur. Quia facilius et minus est reddere æquivalens ejus quod quis accepit ab alio, quam eum constituere debitorem; quia ad constituendum eum debitorem, requiritur quod plus reddat quam receperit, ut sic ratione (α) pluris alius efficiatur debitor. Sed nullus potest reddere Deo æquivalens, dicente Philosopho, 8. *Ethicorum* (cap. 14), quod in his quæ sunt ad deos et parentes, impossibile est æquivalens reddere. Ergo multo minus est possibile quod de quocumque opere nostro Deus fiat nobis debitor, ita quod si non redderet debitum, esset injustus.

Sexto. Quia et illud quod sumus, et quod habemus, sive sint boni habitus, sive sint boni actus, seu usus, totum est in nobis ex liberalitate gratis dante et conservante. Et quia ex dono gratuito nullus obligatur ad dandum amplius, sed potius recipiens obligatur danti; ideo ex bonis habitibus et ex bonis actibus seu usibus nobis a Deo datis Deus non obligatur nobis ex aliquo debito justitiæ ad aliquid amplius dandum, ita quod si non dederit, sit injustus; sed potius nos sumus Deo obligati. Et sentire seu dicere oppositum est temerarium et blasphemium.

Septimo. Quia si decedenti in gratia Deus non daret gloriam, nihil injustum faceret, et si habenti gloriam eam auferret, non esset injustus; quinimmo si quis conquereretur de hoc, posset ei Deus dicere illud Evangelii (Matth., 20, v. 15) : *An non licet mihi quod volo facere, an oculus tuus nequam est, quia ego bonus sum.* Et ille qui hoc pateretur, deberet dicere illud *Job* 1 (v. 21) : *Dominus dedit, Dominus abstulit, sicut Domino placuit, ita factum est; sit nomen Domini benedictum.*

Octavo. Quia, cum omne bonum sit ex dono gratuito Dei, ex hoc quod Deus dat quædam, non obligatur ad dandum alia, ita ut non dando sit injustus. Et si quid pro bonis operibus nobis datur vel redditur, potius est et principalius ex liberalitate Dei dantis quam ex debito nostri operis.

Nono. Quia, si Deus constituitur nobis debitor : aut hoc est ex nostro opere; aut ex sua promissione, quam exprimit Scriptura, Jacobi 1 (v. 12) : *Beatus vir qui suffert tentationem*, etc.; sequitur, *accipiet coronam vitæ, quam repromisit Deus diligentibus se* (β). Si dicatur primum, tunc procedunt argumenta præcedentia. Si dicatur secundum, non valet, propter duo. Primo, quia divina promissio in Scripturis non sonat in aliquam obligationem, sed insinuat meram dispositionem divinæ liberalitatis (γ). Secundo, quia quod non redditur ex debito præcedentis operis, sed ex promissione præcedente, non redditur ex merito operis de condigno, sed solum et principaliter ex promisso; et ita non est ibi illud debitum de quo loquimur. Et sic patet quod meritum de condigno stricte et proprie sumptum, videlicet pro actione voluntaria propter quam operanti debetur merces ex justitia, sic quod, si non reddatur, ille ad quem pertinet reddere, injuste facit, et est simpliciter et proprie injustus, non est hominis ad Deum.

Decimo. Quia propter tale meritum, cum sit homini simpliciter impossibile, non est necesse ponere in nobis gratiam vel charitatem habitualem; et si poneretur, frustra poneretur. Sed solum per gratiam est in nobis illud meritum de condigno, quod Deus ex sua gratuita ordinatione requirit in operibus nostris, ad hoc ut remuneremur vita æterna. Et hoc meritum est medium, inter meritum quod est simpliciter de congruo et ante gratiam, et meritum quod est simpliciter de condigno. Et ideo comparatum ad utrumque, potest dici utrumque : quia comparatum ad meritum ante gratiam, potest dici de condigno; et comparatum ad meritum simpliciter de condigno, potest dici de congruo.

Undecimo. Quia huic sententiæ concordat communis doctrina sancti Thomæ, 1ª 2æ, q. 114, art. 1, quod, sicut reddere justum pretium pro re accepta ab aliquo, est actus (α) justitiæ; ita recompensare mercedem vel præmium laboris nostri operis (β), est actus justitiæ. Et ideo in illis in quibus est simpliciter justum, est etiam simpliciter ratio meriti et præmii seu mercedis. In quibus autem non est simpliciter justum, sed secundum quid, in his non est simpliciter ratio meriti, sed secundum quid. Inter hominem autem et Deum non potest esse justum simpliciter, sicut nec æquale, sed solum justum secundum quid, scilicet dominativum : quia totum bonum quod est hominis, est Dei et a Deo, multo amplius quam actiones servi sint domini sui in humanis; propter quod meritum hominis apud Deum non potest esse simpliciter meritum de condigno, sed solum secundum præsuppositionem divinæ ordinationis : ita scilicet ut homo id consequatur a Deo per suam operationem quasi præmium vel mercedem, ad quod ei virtutem operandi deputavit. Quæ virtus operandi ad merendum beatitudinem, est non solum potentia voluntatis, sed habitus gratiæ vel charitatis.

Duodecimo. Quia, si oppositum dicatur, hoc erit potissime propter duo. Primum est, quia per peccatum quis potest mereri pœnam de condigno; et ideo videtur quod similiter per opus bonum quis possit mereri gloriam de condigno. Secundum est propter auctoritatem Apostoli (2. *ad Timoth.*, 4,

(α) *ratione.* — *rationes* Pr.
(β) *se.* — Om. Pr.
(γ) *meram dispositionem divinæ liberalitatis.* — *materiam disponi divina liberalitate* Pr.

(α) *actus.* — Om. Pr.
(β) *nostri operis.* — Om. Pr.

v. 8) dicentis quod præmium vel corona redditur ex justitia. Sed neutrum horum valet.

Non quidem primum, quia non est simile de merito, et de demerito : quia qui in toto alteri obligatur, tanto ex sua ingratitudine plus demeretur, quanto plus recipit; sed qui totum habet ab aliquo, totum ei debet, nec potest eum constituere debitorem; quod requiritur ad meritum de condigno, ut dictum est.

Secundum similiter non debet movere; quia Apostolus non dicit quod corona gloriæ reddatur secundum justum judicium, sed quod reddetur a justo judice, quia a Domino qui est justus et misericors : sed misericordiam ostendit coronando bonos (α), qui ex condigno non possunt mereri; justitiam vero, puniendo malos, qui ex condigno possunt demereri : nec tamen etiam eis reddit secundum rigorem justitiæ, quos juste posset annihilare.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

Ad argumenta Durandi. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus prælibatis. Et

Ad primum siquidem, dicitur primo, quod probationem conclusionis de 2. *Sentent.* assumptam non oportet necessario hic sustinere; quia correcta est in *Summa.* Si quis tamen vellet eam sustinere, posset dicere ad argumentum istud primum, quod major est falsa. Nam tam justitia commutativa quam distributiva, utraque respicit habitudinem rei ad rem, vel actionis ad actionem vel passionem; sed diversimode. Quia justitia distributiva respicit habitudinem duarum actionum a diversis suppositis procedentium : ita quod aliquando non respicit supposita ut supposita sunt, sed ut sunt agentia; et consequenter secundum proportionem actionis ad actionem constituit proportionem passionis ad passionem, ut majori actioni reddatur major passio in bono vel in malo. Justitia vero commutativa non respicit habitudinem duarum actionum a duobus suppositis procedentium; sed respicit habitudinem unius actionis ad passionem sibi correspondentem, vel rei acceptæ ad rem reddendam. Et hoc videtur dicere sanctus Thomas, 2ª 2ª, q. 61, art. 3, ubi sic dicit : « Justitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet distributionem et commutationem, quæ quidem sunt usus quorumdam exteriorum, vel rerum, vel personarum, vel etiam operum : rerum quidem, sicut cum quis aufert vel restituit alteri rem suam; personarum autem, sicut cum aliquis in ipsam personam hominis injuriam facit, puta conviciando, vel percutiendo, aut etiam cum reverentiam exhibet; operum autem, sicut cum quis juste ab alio exigit, vel alteri (α) reddit aliquod opus. Si igitur accipiamus ut materiam utriusque justitiæ ea quorum operationes sunt usus, eadem est materia commutativæ et distributivæ justitiæ : nam et res distribui possunt a communi in singulos, et commutari de uno in alium; est etiam quædam distributio laboriosorum operum, et recompensatio. Si autem accipiamus ut materiam utriusque justitiæ actiones ipsas principales, quibus utimur personis, rebus, et operationibus, sic invenitur utrobique alia materia : nam justitia distributiva est directiva distributionis; commutativa vero justitia est directiva commutationum quæ attendi possunt inter duas personas. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod utraque justitia considerat habitudinem rei ad rem aliquo modo. Et sic in redditione præmiorum et pœnarum potest attendi justitia distributiva, inquantum primo considerat actiones duorum suppositorum, et postea recompensat eis duas passiones similem proportionem habentes qualem habebant ad invicem actiones. Verumtamen in tali redditione potest habere locum justitia commutativa, inquantum adæquat unam passionem uni actioni. Et hoc intendebat sanctus Thomas, 2ª 2ª, ubi supra, art. 4, ubi sic dicit, in fine principalis solutionis : « Contrapassum est commutativum justum. In distributiva autem justitia locum non habet : quia in distributiva justitia non attenditur æqualitas secundum proportionem rei ad rem, vel passionis ad actionem, unde dicitur contrapassum; sed secundum proportionabilitatem rerum ad personas. » Item, ibidem, in solutione primi, sic dicit : « Illa forma divini judicii attenditur secundum rationem commutativæ justitiæ, prout scilicet recompensat præmia meritis et supplicia peccatis. » — Hæc ille. — Et intelligit non quod sit ibi proprie (β) justitia commutativa, sed solum quidam (γ) modus vel similitudo, si loquamur de actibus quantum ad eorum substantiam; secus est si consideretur actus meritorius prout est a Spiritu Sancto, ut dicetur postea. Item, in solutione secundi, sic dicit : « Si alicui qui communitati servisset retribueretur aliquid pro servitio impenso, non esset hoc distributivæ justitiæ, sed commutativæ. In distributiva enim justitia non attenditur æqualitas ejus quod aliquis accipit, ad illud quod ipse impendit, sed ad illud quod alius accipit, secundum modum utriusque personæ. » — Hæc ille. — Et intelligit quod in tali retributione, si fiat secundum æqualitatem quantitatis absolutæ, non habet locum justitia distributiva, sed potius

(α) *bonos.* — *beatos* Pr.

(α) *alteri.* — Om. Pr.
(β) *ibi proprie.* — *improprie* Pr.
(γ) *quidam.* — *quidem* Pr.

commutativa; secus est si solum fiat secundum æqualitatem proportionis.

Item, 4. *Sententiarum,* dist. 46, q. 1, art. 1, q[la] 1, ostendit diffusius quomodo Deus in retributione præmiorum vel suppliciorum potius servat modum justitiæ distributivæ quam commutativæ. Dicit enim sic : « Justitia proprie dicta constituit æqualitatem in acceptionibus et donationibus, ut patet per Philosophum, 5. *Ethicorum* (cap. 3). Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo, secundum quod constituitur æqualitas inter dantem et accipientem, ut scilicet accipiens tantum accipiat a dante quantum accipere debet; et in hoc consistit justitia commutativa, utpote quæ medium ponit in emptionibus et venditionibus et omnibus retributionibus. Alio modo, secundum quod constituitur æqualitas inter duos recipientes : quod contingit ex hoc quod uterque æqualiter recipit pro meritis; et in hoc consistit justitia distributiva. In prima ergo justitia, scilicet commutativa, requiritur æqualitas quantitatis, ut scilicet tantum quisque accipiat quantum dedit secundum valorem. Et ideo inter illos in quibus non potest esse æqualitas quantitatis, non potest proprie esse commutativa justitia, sicut est in illis quorum unus non potest recompensare aliquid æquivalens beneficiis acceptis ab alio. Sicut filius non potest recompensare aliquid æquivalens beneficiis patris, a quo esse et nutrimentum et disciplinam accepit; et ideo quantumcumque retribuat patri in obsequiis, non fit perfecta æqualitas : unde nec ibi salvatur proprie ratio justitiæ commutativæ; quidam tamen modus justitiæ commutativæ ibi salvari potest, inquantum filius retribuit secundum modum suum, sicut pater dedit secundum modum suum. Sed justitia distributiva non requirit æqualitatem quantitatis, sed proportionis tantum. Nec enim oportet ut distribuens omnibus æqualiter distribuat, sed unicuique proportionabiliter secundum modum suum. Sic ergo ratio distributivæ justitiæ Deo proprie convenire potest, inquantum scilicet æqualitatem proportionis servat in communicatione bonorum suorum, dans unicuique proportionabiliter secundum modum suum; unde Dionysius dicit in 8. cap. *de Divinis Nominibus,* quod justitia laudatur in Deo inquantum omnibus secundum dignitatem distribuit. Sed justitia commutativa, per quam æqualitas constituitur inter Deum dantem et creaturam accipientem, Deo competere non potest secundum propriam acceptionem; quia beneficia Dei semper excedunt meritum creaturæ. Sed tamen servatur ibi quædam proportionis æqualitas inter Deum dantem et creaturam recipientem, inquantum scilicet ita se habet Deus ad suam superabundantiam, sicut creatura ad id quod competit ei secundum suam parvitatem; et sic etiam quidam modus justitiæ commutativæ in Deo invenitur respectu creaturæ, sicut invenitur inter patrem et filium. Et secundum hoc assignantur duo modi divinæ justitiæ. Unus, inquantum reddit pro meritis; hoc enim ad justitiam distributivam pertinet, cujus est distribuere omnibus proportionaliter (α) secundum suam dignitatem. Alius modus, secundum quod facit id quod decet suam bonitatem : sicut est justus in eo quod peccatoribus parcit, quia decet eum; et (β) hoc pertinet ad modum commutativæ justitiæ : non quidem secundum æqualitatem quantitatis servatæ, quod requiritur in commutativa justitia proprie dicta; sed servatæ secundum æqualitatem proportionis, quia scilicet ita (γ) se habet Deus ad id quod superabundanter facit, sicut creatura ad id in quo deficit. Et secundum (δ) hoc superabundare in beneficiis dicitur ei (ε) justum, inquantum est ei proportionatum. » — Hæc ille.

Ex quibus apparet — primo, quod justitia distributiva quandoque respicit habitudinem actionis ad actionem, et rei ad rem, et non solum habitudinem personæ ad personam; nec semper prius respicit habitudinem duarum personarum quam habitudinem duarum actionum. Conceditur tamen quod justitia distributiva non principaliter respicit habitudinem unius actionis ad passionem ei correspondentem, nec rei acceptæ ad rem reddendam. — Secundo patet ex dictis, quod justitia commutativa non semper habet proprie locum, ubi attenditur habitudo actionis ad actionem, vel rei ad rem; sed solum tunc cum duæ res eidem personæ attribuuntur, utputa quia unam illarum accepit et aliam reddidit. Si enim duæ res attribuantur diversis personis, vel duæ passiones in recompensationem duarum actionum ab eis procedentium, ibi habet locum potius distributiva quam commutativa. — Tertio apparet quod ad commutativam proprie dictam non sufficit qualiscumque redditio rei pro re, vel passionis pro actione, nisi inter talia sit æqualitas secundum quantitatem (ζ), et non solum secundum proportionem. — Quarto apparet quod Deus in redditione præmiorum et pœnarum, magis servat modum justitiæ distributivæ quam commutativæ. Et hoc intellige, si consideremus actus meritorio secundum eorum substantiam solum; quia forte, si actus meritorius consideretur prout procedit ex gratia et motione Dei, sic (η) in ejus præmiatione servatur justitia commutativa, quia ut sic redditur æquale pro æquali. — Quinto apparet quod argumentum non valet, cum tam major, quam minor, si directe sumatur sub majore, sint falsæ. Nam, si major sit talis : ubicumque attenditur principaliter

(α) *proportionaliter.* — *æqualiter* Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.
(γ) *ita.* — *ista* Pr.
(δ) *Et secundum.* — *secundum sensum* Pr.
(ε) *ei.* — Om. Pr.
(ζ) *quantitatem.* — *qualitatem* Pr.
(η) *sic.* — *scilicet* Pr

habitudo rei ad rem, vel actionis ad actionem, ibi habet locum commutativa, et non distributiva; et sub tali majore sumatur directe minor, scilicet quod sic est in retributione qua Deus reddit pœnas et præmia, — tunc major est falsa, et minor vera. Si autem arguitur sic : ubicumque attenditur proportio actionis ad passionem, et non personæ ad personam, ibi habet locum commutativa et non distributiva; sed sic est in retributione Dei, etc., — tunc major est vera, et minor falsa. Si autem arguitur sic : ubicumque attenditur proportio actionis ad passionem, ibi habet locum commutativa; sed in retributione Dei attenditur proportio unius actionis ad aliam actionem; igitur, etc., — tunc argumentum est ex quatuor terminis, et minor non sumitur sub majore. Et iste defectus est in argumento Durandi. Ex quo patet quod nihil penitus valet ad infringendum conclusionem, nec ejus probationem sumptam de 2. *Sentent.;* licet non sit necesse sustinere illam probationem, quia alia sumpta de 1ª 2ª melior est et efficacior. Sciendum enim quod beatus Thomas in 2. *Sentent.*, et similiter in 4, consideravit actus meritorios, quantum ad eorum valorem quem habent ex substantia sui; et ideo, cum illa non sit æqualis præmio secundum quantitatem absolutam, dixit quod in retributione et præmiatione actus meritorii servatur proprie justitia distributiva, non autem proprie commutativa, nisi secundum quid. In *Summa* vero, puta in 1ª 2ª et 2ª 2ª, consideravit actum meritorium prout est ex motione Spiritus Sancti et ex gratia : et videtur velle quod valor actus, ex illa parte, æquatur præmio, etiam secundum æqualitatem quantitatis absolutæ; ideo dicit quod in præmiatione actus meritorii servatur justitia commutativa, non solum secundum quid, sed simpliciter. Et secundum hoc solvitur illa repugnantia, quæ videtur esse in dictis ejus in scriptis, et in *Summa;* et hoc videtur mihi satis notandum ad evadendum repugnantiam. De peccatis autem videtur mihi quod in eorum punitione magis proprie servatur justitia distributiva quam commutativa.

Ad secundum argumentum dicitur primo, quod æqualitas proportionis quæ pertinet ad justitiam distributivam, non attenditur principaliter inter dantem et accipientem, nec attenditur proportio rerum secundum proportionem dantis et accipientis, ut bene probat argumentum. Secundo dicitur quod talis justitia non semper attendit proportionem actionis unius ad actionem alterius, ut secundum proportionem actionum sit proportio passionum. Tertio dicitur quod in retributione qua Deus reddit pœnas et præmia, est proprie justitia distributiva, si actus considerentur quantum ad substantiam absolute, ut dictum est; et ideo attenditur ibi proportio actionis ad actionem, et æqualitas proportionis, ut scilicet quæ est proportio actionum, sit proportio passionum. Est autem ibi quidam modus justitiæ commutativæ, licet non proprie justitia commutativa, ut supra dictum est. Et ideo servatur ibi æqualitas proportionis, non solum quæ dicta est, sed etiam alia de qua procedit argumentum, scilicet ut talis sit proportio rei ad rem, qualis est dantis ad accipientem. Et ideo quia utraque justitia aliquo modo concurrit ibi, sanctus Thomas loquitur de utraque proportione. Non tamen intendit quod secunda æqualitas proportionis sufficiat ad justitiam distributivam; et hoc manifeste patet per dicta ejus, allegata de 4. *Sentent.* Est ergo mens ejus, quod in tali retributione non est æqualitas quantitatis meriti ad præmium, sed æqualitas proportionis inter duo merita et duo præmia. Ideo potius servatur ibi modus et forma justitiæ distributivæ quam commutativæ; et licet ibi sit proportio meriti ad præmium, similis proportioni Dei ad creaturam, illa tamen (α) æqualitas proportionis non sufficit ad propriam justitiam commutativam, sed ad quemdam modum ejus, et quodammodo declinat in distributivam.

Ad tertium dicitur primo quod, si actus voluntatis nullo modo immediate esset a Spiritu Sancto productus, sed a sola voluntate creata, antecedens ibidem assumptum haberet qualemcumque colorem. Sed oppositum hujus est verum; quia actus meritorius non solum est a voluntate creata, immo immediate a Spiritu Sancto : nam Spiritus Sanctus non solum movet voluntatem ad actum primum, immo immediate producit omnes ejus actus secundos. Et ideo antecedens illud est falsum, si loquamur de motore immediate causante motum mobilis; nam talis motus non solum habet valorem ratione mobilis, immo ratione motoris, ut in proposito : nam actus meritorius procedit ex infinita charitate et bonitate Dei. Secundo dicitur quod Spiritus Sanctus non solum movet voluntatem, immo imprimit gratiam in essentia animæ, et charitatem in voluntate quæ elicit actum meritorium, vel saltem imperat illum. Tertio dicitur quod, licet Spiritus Sanctus moveat ad actus non meritorios, tamen hoc est aliter quam ad actus meritorios : tum quia, dum movet ad non meritorios, non ordinat eos sicut in finem ad beatitudinem creatam pro eis reddendam; tum quia non imprimit aliquid gratificans animam vel potentias elicitivas talium actuum : ideo tales actus non sunt digni vita æterna; secus est de actibus meritoriis.

Ad quartum dicitur quod ista propositio, Gratia est seminarium gloriæ, non est metaphorica ex toto, sic quod nullam proprietatem habeat. Aliquid enim potest dici seminarium alterius dupliciter : primo, quia est illius causa materialis, vel effectiva conjuncta; secundo modo, quia est ejus quædam

(α) *tamen.* — Om. Pr.

inchoatio, sicut est forma remissa formæ intensæ : et hoc modo gratia est seminarium gloriæ, cum gloria uno modo accepta, nihil aliud sit quam gratia consummata, ut dictum fuit in præcedenti quæstione.

Ad quintum dicitur quod opus virtutis elicitum ex gratia et ex speciali motione Spiritus Sancti ordinantis illum in finem beatitudinis, est meritorium gloriæ de condigno, non solum large accipiendo condignum, immo stricte et proprie. Et ad hujus improbationem, negatur minor, scilicet quod gloria, vel beatitudo, nullo modo ex debito operis reddatur; quia sic oportet quod intelligatur major, scilicet quod illud non cadit sub merito de condigno stricte sumpto, quod nullo modo redditur ex debito operis. Sic ergo intellecta majore, negatur minor; quia opus meritorium prout elicitur ex gratia et ex speciali influxu Spiritus Sancti, et cum tali ordinatione ejus ad vitam æternam, habet sufficientem dignitatem, ut sibi debeatur vita æterna; licet non ita sit, considerando actum, secundum substantiam suam, et secundum quod refertur ad voluntatem creatam ipsum elicientem. Et ad probationem minoris, dicitur quod ille qui meretur non proprie constituit Deum sibi debitorem; sed Deus, movens voluntatem ad opus meritorium gratiæ et charitate informatum (α), et volens quod tali actui reddatur vita æterna, debitor est sibimet, ut scilicet compleat opere et executione, quod sua justa voluntas voluit et adhuc vult, et faciat quod decet suam bonitatem. Et similiter dico quod, si stante voluntate et ordinatione Dei de actu sic recompensando, Deus per impossibile non redderet præmium, Deus non faceret injustum creaturæ, sed suæ voluntati et bonitati, denegando sibi quod decet eam. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 21, art. 1, in solutione tertii : « Unicuique, inquit (β), debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicujus, quod ad ipsum ordinatur : sicut servus est domini; et non econtra : nam liberum est, quod sui causa est. In nomine (γ) ergo debiti importatur quidam ordo exigentiæ vel necessitatis alicujus ad quod ordinatur. Est autem duplex ordo considerandus in rebus : unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et unaquæque res ad suum finem; alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur debitum dupliciter potest attendi in operatione divina : aut secundum quod aliquid debetur Deo; aut secundum quod aliquid debetur rei creatæ. Et utroque modo Deus reddit debitum. Est enim Deo debitum, ut impleatur in rebus illud (δ) quod ejus sapientia et voluntas habet et (α) quod suam bonitatem manifestat; et secundum hoc justitia Dei respicit decentiam ejus, secundum quam reddit sibi quod debetur sibi. Debitum etiam est alicujus rei creatæ, quod habeat illud quod ad ipsam (β) ordinatur, sicut homini quod habeat manus et quod ei alia animalia serviant; et sic Deus justitiam operatur, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suæ naturæ et conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo; quia unicuique hoc debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinæ sapientiæ. Licet autem Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor; quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia ad ipsum. » — Hæc ille. — Item, 2. *Sentent.*, dist. 27, q. 1, art. 3, in solutione quarti, sic dicit : « Deus non efficitur nobis debitor, nisi forte ex promisso, quia ipse bonum operantibus præmium promisit; et ideo non est inconveniens, si ab ipso quis mereri possit, ex quo aliquo modo debitor est. Vel dicendum quod in justitia commutativa, ille apud quem quis meretur, efficitur debitor ei qui meretur, ut patet in illis qui operas suas locant in servitium aliorum; sed in justitia distributiva, non requiritur ratio debiti ex parte ejus qui distribuit : potest enim ex liberalitate aliqua distribuere; in quorum tamen distributione justitia exigitur, secundum quod diversis, prout eorum gradus exigit, proportionabiliter distribuit. » — Hæc ille. Item, 1ª 2æ, q. 114, art. 1, in solutione tertii, sic dicit : « Actio nostra non habet rationem meriti, nisi ex suppositione divinæ ordinationis; et ideo non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibiipsi, inquantum debitum est ut sua ordinatio impleatur. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod bene stat quod opus creaturæ sit meritorium de condigno gloriæ; et tamen quod Deus non constituitur debitor creaturæ, sed sibiipsi; nec potest facere injustum creaturæ, dato quod eam non præmiet.

Ad sextum patet ex præcedenti solutione : quia solum concludit quod Deus non obligatur nobis, nec efficitur nobis proprie debitor; quod conceditur. Sed cum hoc stat, quod opus nostrum potest esse meritorium de condigno; quia nos vocamus illud meritorium de condigno, cui debetur merces ex justitia, sic quod, si non redderetur, stante ordinatione quæ nunc est, ille ad quem pertinet reddere, faceret contra justitiam, et injustum, non quidem creaturæ, sed sibi, ut sæpe dictum est : faceret enim contra voluntatem suam et sapientiam, quæ est lex justitiæ. De hoc sanctus Thomas, 1 p., ubi supra (q. 21, art. 1), in solutione secundi, sic dicit : « Cum bonum intellectum sit objectum voluntatis, impossibile est Deum velle, nisi secun-

(α) *informatum.* — *formatum* Pr.
(β) *inquit.* — *enim* Pr.
(γ) *In nomine.* — *innocentiæ* Pr.
(δ) *illud.* — *illius* Pr.

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) *ipsam.* — *ipsum* Pr.

dum quod ratio suæ sapientiæ habet. Quæ quidem est sicut lex justitiæ, secundum quam ejus voluntas recta et justa est. Unde quod secundum suam voluntatem facit, juste facit, sicut et nos, quod secundum legem facimus, juste facimus. Sed nos quidem secundum legem alicujus superioris; Deus autem sibiipsi est lex. » — Hæc ille.

Ad septimum dicitur quod, si per impossibile istud antecedens esset verum, scilicet Deus dedit gratiam gratum facientem ipsi Socrati, et ordinavit quod actui virtuoso Socratis elicito ex gratia et influxu speciali Spiritus Sancti, et continuato usque in finem, reddatur gloria, et Socrates ex gratia et influxu Spiritus Sancti elicuit et continuavit actus virtuosos usque in finem, et in gratia decessit, et tamen Deus non reddidit, nec reddet, nec reddit sibi gloriam,— si, inquam, hoc antecedens esset possibile, conceditur quod istud consequens esset possibile : Deus facit contra justitiam, et facit injustum, non Socrati, sed Deo; quia non implet justam ejus voluntatem et ordinationem. Verumtamen, si non supponatur talis ordinatio divinæ voluntatis, conceditur quod, si decedenti in gratia non daretur gloria, Deus nullum injustum faceret, nec sibi, nec creaturæ; sed supposita tali ordinatione injustum faceret. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 114, art. 1 : « Meritum hominis apud Deum non potest esse nisi secundum suppositionem divinæ ordinationis, etc. » — Unde ita imaginor : quia, sicut actus exterior sine actu interiori non est meritorius, ita nec aliquis actus interior est meritorius, nisi pro quanto procedit a divina volitione, qua scilicet Deus vult illum actum præmiari vita æterna.

Ad octavum patet ex prædictis. Nam procedit ex falso intellectu meriti de condigno, scilicet quod illud dicatur meritum de condigno, cui redditur gloria vel præmium ex justitia, taliter quod, si non redderetur, fieret injustitia creaturæ quæ actum illum operatur, et quod per talem actum Deus efficitur nobis debitor, et obligatur nobis. Talis enim descriptio falsa est. Nam meritum de condigno proprie sumptum non requirit talia; sed sufficit quod tali operi reddatur merces secundum aliquam legem justam, quam illicitum sit violare vel transgredi; et quod actus, secundum valorem quem habet ab intrinseco, vel ab aliquo extrinseco, æquetur præmio secundum quantitatem absolutam aliquo modo, et non solum secundum proportionem, vel proportionalitatem.

Ad nonum dicitur primo, quod Deus non efficitur nobis proprie debitor, nec ex promissione sua, nec ex opere nostro; et similiter, non obligatur nobis ullo modo. Secundo dicitur quod, si præmium nullo modo redderetur ex valore operis, nec ex debito præcedentis operis, sed ex sola promissione Dei, tunc tale opus nullo modo esset meritorium præmii quod redditur de condigno. Nunc autem non sic est in proposito; quia præmium æternum redditur ex debito et valore præcedentis operis, valore et debito dico quæ habet opus tum ex substantia sua, tum ex circumstantiis, tum ex gratia et charitate quibus informatur, tum (α) ex motione et volitione Spiritus Sancti, quia divina volitio, licet non sit meritoria, est tamen quasi ratio et forma merendi omnibus operibus meritoriis quæ ab ipsa in beatitudinem ordinantur et ab ipsa producuntur; ad quod etiam facit illa generalis lex, et ordinatio Dei, qua ordinavit actus virtuosos ex gratia et charitate elicitos esse meritorios. Tertio dicitur quod, ad hoc quod opus humanum sit meritorium de condigno, non requiruntur illa omnia quæ arguens dicit; sed sufficiunt ea quæ dicta sunt in solutione octavi.

Ad decimum dicitur quod meritum proprie de condigno non est homini simpliciter impossibile; quia non requirit illa quæ arguens dicit. Cum autem distinguit de duplici condigno, patet, ex prædictis, quod distinctio non valet. Quia veraciter, proprie, et stricte sumendo condignum, sic dignum et justum est divinam ordinationem generalem et specialem impleri, et legem divinæ justitiæ observari, et voluntatem divinam executioni mandari. Constat autem meritis nostris reddi præmium ex divina ordinatione generali et speciali, et ex lege divinæ justitiæ de qua dictum est, et ex divina voluntate; nec aliqua redditio vel recompensatio hominis ab homine justior esse potest, nec dignior quam sit recompensatio hominis a Deo; et oppositum dicere est temerarium. De hoc vide beatum Thomam, 4. *Sententiarum*, dist. 46, q. 1, art. 2. Nam in solutione primæ quæstiunculæ, dicit quod totus ordo justitiæ originaliter ad divinam voluntatem reducitur : « quia ex hoc aliquid est justum, quia est debitum alicui rei creatæ secundum ordinem creaturæ ad creaturam; nihil enim (β) potest esse debitum alicui rei, nisi ratione suæ naturæ, vel conditionis : naturæ autem et proprietatum causa est divina voluntas. » Item, in solutione secundi, sic dicit : « Luto non est magis debitum, quod ex eo formentur vasa nobilia quam ignobilia; sed, si ex luto formatum est vas nobile, nobilitati illius vasis est debitum, ut ad usus convenientes deputetur. Similiter, quod Deus talem creaturam producat qualem voluerit, indifferens est ad rationem justitiæ; sed quod producta aliqua natura, ei (γ) attribuatur quod illi naturæ competit, hoc ad ejus justitiam pertinet, et (δ) contrarium ejus justitiæ repugnaret. Et similiter, indifferens est quantum ad ejus justitiam, ut det gratiam vel non det, cum donum gratiæ non sit naturæ debitum; sed postquam gratiam contulit,

(α) In hac propositione, pro *tum* Pr. habet *tam*.
(β) *enim*. — *autem* Pr.
(γ) *ei*. — *rei* Pr.
(δ) *et*. — *etiam* Pr

quæ est merendi principium, ad justitiam ejus pertinet, ut pro meritis præmia reddat; et sic ex suppositione voluntatis justitia causatur. » — Hæc ille. — Item, in solutione quæstiunculæ quartæ, probat diffuse quod Deus non agit justius cum uno quam cum alio, sed cum quolibet agit justissime. — Ex quibus apparet : primo, quod solutiones datæ, sunt juxta mentem sancti Thomæ; secundo, quod multa assumpta in argumentis Durandi continent manifestam improbabilitatem, potissime cum sæpe replicat istud medium, scilicet quod ex dono gratuito nullus obligatur ad dandum amplius, etc. : apparet enim quod, licet Deus per sua dona gratuita non efficiatur nobis debitor, nec obligetur, tamen per dona Dei gratuita aliquid nobis efficitur debitum et justum haberi a nobis, quod prius non erat debitum, nec erat justum haberi a nobis.

Ad undecimum dicitur quod ex dictis beati Thomæ non aliud habetur, nisi quod actus humanus non potest esse meritorius apud Deum, si secundum suam solam et nudam substantiam accipiatur; sed utique potest esse meritorius, si accipitur ut stans sub divina ordinatione speciali vel generali. Unde sanctus Thomas, 1ª 2ᵃᵉ, q. 114, art. 1, sic dicit : « Meritum et merces dicitur, quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium illius. Unde, sicut reddere justum pretium pro re accepta ab aliquo, est actus justitiæ; ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris, est justitiæ actus. Justitia autem æqualitas quædam est, ut patet, 5. *Ethicorum* (cap. 3). Et ideo simpliciter est justitia inter eos quorum est simpliciter æqualitas. Eorum vero quorum non est simpliciter æqualitas, non est simpliciter justitia; sed quidam justitiæ modus potest esse : sicut dicitur jus paternum vel dominativum, sicut in eodem libro (cap. 6) dicit Aristoteles. Et propter hoc, in his in quibus est simpliciter justum, est etiam simpliciter ratio meriti et mercedis. In quibus autem est secundum quid justum, non simpliciter est mereri, sed secundum quid, inquantum salvatur ibi ratio justitiæ : sic (α) enim filius meretur aliquid a patre, et servus a domino. Manifestum est autem quod inter Deum et hominem est maxima inæqualitas; in infinitum enim distant, et totum quod est hominis bonum, est a Deo. Unde non potest esse hominis ad Deum justitia secundum absolutam æqualitatem, sed secundum proportionem, inquantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humanæ virtutis homini (β) est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis; ita scilicet ut homo id consequatur a Deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit : sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod sunt a Deo ordinatæ; differenter tamen : quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium; unde sua actio habet rationem meriti; quod non est in aliis creaturis. » — Hæc ille in forma. — In quo patet quod non contradicit aliis dictis suis in sequenti articulo tertio, ubi ponit quod homo in gratia constitutus potest mereri de condigno vitam æternam, inquantum opus suum procedit ex gratia et motione Spiritus Sancti. Item, articulo ultimo illius quæstionis, sic dicit : « Vita æterna est simpliciter præmium operum justitiæ, per relationem ad motionem divinam. » Item, articulo sexto, sic dicit : « Opus nostrum habet rationem meriti ex duobus. Primo quidem, ex vi divinæ motionis; et sic meretur aliquis ex condigno. Alio modo habet rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio, inquantum voluntarie aliquid facimus; et ex hac parte est meritum congruum : quia congruum est ut dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum superexcellentem virtutem excellentius operetur, etc. »

Ad duodecimum dicitur quod sanctus Thomas adducit illas duas rationes, 2. *Sentent.*, dist. 27, q. 1, art. 3. Et sunt satis probabiles. Nec valet solutio data ad illas.

Non quidem solutio primæ : quia, licet homo non possit Deum constituere sibi debitorem, potest tamen facere quod aliquid quod sibi prius non debebatur, modo noviter sibi debeatur. Item, falsum est quod ad meritum de condigno requiratur illud quod ibi assumitur. Sufficit enim ad tale meritum, quod actio sit æqualis vitæ æternæ quantum ad valorem quem habet ab extrinseco, scilicet a causa sua efficiente primaria, scilicet Deo, et quod secundum suam substantiam et secundum gratiam et charitatem sit proportionata vitæ æternæ. Et hoc modo intelligo sanctum Thomam ubicumque in hac materia (α) dicit quod actio meritoria de condigno est illa quæ est proportionata vitæ æternæ. Unde sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 18, q. 1, art. 2, sic dicit : « In justitia duæ personæ requiruntur, scilicet faciens justitiam et patiens justitiam. Facientis autem justitiam propria actio est reddere unicuique quod suum est; patientis autem justitiam actio propria est facere sibi debitum quod est ei per justitiam reddendum : et hoc proprie est mereri; unde et id quod secundum justitiam redditur, merces dicitur. Sed quia justitia reddit unicuique quod sibi debetur, et in bonis et in malis, bona autem simpliciter sunt ea quæ ad vitam æternam pertinent, et mala simpliciter ea quæ ad miseriam æternam, inde est quod, secundum Theologos, meritum dicitur proprie respe-

(α) *sic.* — *sicut* Pr.
(β) *homini.* — *hominum* Pr.

(α) *quando.* Ad. Pr.

ctu horum : quamvis magis proprie respectu bonorum dicatur meritum; demeritum vero, respectu malorum. Ad hoc igitur quod aliquis mereatur, tria sunt necessaria, scilicet agens qui meretur, actio per quam meretur, et merces quam meretur. Et ideo ad meritum tria requiruntur. Primum est, secundum merentis comparationem ad mercedem, ut scilicet ille qui meretur, sit in statu acquirendi mercedem; et propter hoc illi qui sunt omnino in termino, nihil merentur: quia nihil possunt acquirere. Secundum est, ex comparatione agentis ad actionem, ut scilicet sit dominus actionis suæ, alias per actionem suam non dignificatur ad aliquid habendum, nec laudatur; et ideo qui agunt per necessitatem naturæ, vel etiam per violentiam, non merentur. Tertium est, secundum comparationem actionis (α) merentis ad mercedem, ut scilicet æquiparetur mercedi, non quidem secundum æqualitatem quantitatis, quia hoc requiritur in justitia commutativa, quæ consistit in emptionibus et venditionibus; sed secundum æqualitatem proportionis, quæ requiritur in justitia distributiva, secundum quam Deus æterna præmia partitur. Actio autem proportionata ad vitam æternam est actio ex charitate facta; et ideo per illam ex condigno meretur quis vitam æternam. Opera autem bona quæ non sunt ex charitate facta, deficiunt ab ista proportione; et ideo per ea non meretur quis ex condigno vitam æternam; sed improprie his dicitur aliquis mereri, secundum quod habent aliquam similitudinem cum operatione informata charitate. Et si quidem sit similitudo in substantia actus et intentione, ut cum aliquis in peccato mortali exsistens dat eleemosynam propter Deum, dicitur meritum congrui. Si vero sit similitudo in substantia actus, et non in intentione, sic dicitur meritum interpretatum; sicut cum quis dat pauperi propter inanem gloriam. » — Hæc sanctus Thomas. — Ex quibus apparet quod solutio Durandi ad primam rationem non valet : quia male recipit rationem meriti de condigno.

Dicitur secundo quod evasio quam dat ad secundam rationem sancti Thomæ non valet; quia false glossat Paulum. Non enim Paulus dicit quod corona gloriæ reddatur a justo judice per accidens, immo per se, inquantum scilicet justus. Quod patet, quia dicit : *Reposita est mihi corona justitiæ.* Unde Glossa super illo verbo 2. *Timoth.,* 4 cap., dicit sic : « Ipse Deus est justus judex retribuendo bona pro bonis, quia prius misericors retribuendo bona pro malis. Et ipsa tamen justitia, qua retribuuntur bona pro bonis, non est sine misericordia. Et nota quod ait, *reddet.* Si enim fides gratia est, et vita æterna, quæ est merces fidei, videtur quidem Deus vitam æternam tanquam debitam reddere. Cui debita? Fideli qui promeruit illam per fidem. Sed quia fides gratia est, et vita æterna est pro gratia, etc. » — Hæc Glossa. — Et accipit gratiam pro dono gratuito, non stricte pro gratia gratum faciente, quia illa nec est fides, nec vita æterna formaliter, sed causaliter.

Sic igitur patet ad argumenta Durandi.

Ad argumentum in oppositum quæstionis, respondit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 114, art. 3, in solutione primi, dicens quod « Apostolus loquitur de passionibus Sanctorum secundum earum substantiam ». Sed, 2. *Sententiarum,* ubi supra (dist. 27, q. 1, art. 3, ad 1um), dicit quod « Apostolus per dictum suum intendit excludere æqualitatem quantitatis; quia non est tanta acerbitas præsentium passionum, quantum est gaudium futuræ gloriæ ». — Hæc ille.

Et hæc de quæstione. Benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XXVIII.

QUÆSTIO I.

UTRUM HOMO SINE GRATIA POSSIT PRÆCEPTA LEGIS IMPLERE

Circa vigesimamoctavam distinctionem 2. *Sententiarum* quæritur : Utrum homo sine gratia possit præcepta legis implere.

Et arguitur quod sic. Dicit enim Apostolus, *Rom.* 2 (v. 14) quod *gentes* (α), *quæ legem non habent, naturaliter quæ legis sunt faciunt.* Sed illud quod naturaliter homo facit, potest per seipsum facere absque gratia. Ergo homo potest præcepta legis facere absque gratia.

In oppositum arguitur. Quia Augustinus dicit in libro *de Hæresibus* (88), hoc pertinere ad hæresim Pelagianorum, *ut credant sine gratia hominem posse facere omnia divina mandata.*

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod homo potest multas

(α) *actionis.* — Om. Pr.

(α) *gentes.* — *gens* Pr.

veritates cognoscere sine gratia habituali gratum faciente.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 109, art. 1, ubi sic : « Cognoscere veritatem est usus quidam vel actus intellectualis luminis; quia, secundum Apostolum, *Ephes*. 5 (v. 13), *Omne quod manifestatur lumen est*. Usus autem quilibet motum quemdam importat, large accipiendo motum, secundum quod intelligere et velle dicuntur quidam motus, ut patet per Philosophum, 3. *de Anima* (t. c. 28). Videmus autem (α) in corporalibus quod ad motum non solum requiritur ipsa forma, quæ est principium actionis, sed etiam requiritur motio primi moventis. Primum autem movens, in ordine corporalium, est corpus cœleste. Unde, quantumcumque ignis habeat perfectum calorem, non alteraret nisi per motionem cœlestis corporis. Manifestum est autem quod, sicut omnes motus corporales reducuntur in motum corporis cœlestis sicut in primum movens corporale; ita omnes motus, tam corporales quam spirituales, reducuntur in primum (β) movens simpliciter quod est Deus. Et ideo, quantumcumque aliqua natura spiritualis et corporalis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo : quæ quidem motio est secundum suæ providentiæ rationem, non secundum necessitatem naturæ, sicut motio corporis cœlestis. Non solum autem a Deo est omnis motio sicut a primo movente; sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus et cujuscumque entis creati dependet a Deo quantum ad duo. Uno modo, inquantum habet ab ipso formam per quam agit. Alio modo, inquantum movetur ab ipso ad agendum. Unaquæque autem forma creatis rebus indita a Deo, habet efficaciam respectu alicujus actus, in quem potest secundum suam proprietatem; ultra autem non potest, nisi per aliam formam superadditam : sicut aqua non potest calefacere, nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet lumen intelligibile, quod est de se sufficiens ad quædam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei, vel prophetiæ, quod (γ) dicitur lumen gratiæ, inquantum est naturæ superadditum. Sic ergo dicendum est quod ad cognitionem cujuscumque veri indiget homo auxilio divino ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendum veritatem in omnibus, nova illustratione superaddita naturali illustrationi; sed in aliquibus, quæ excedunt naturalem cognitionem. Et tamen Deus quandoque miraculose per suam gratiam instruit aliquos de his quæ per naturalem rationem cognosci possunt, sicut et quandoque miraculose facit quædam quæ natura facere potest. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio. Ad ea in quæ potest homo per lumen naturale cum motione primi moventis, non est necessaria gratia habitualis. Sed in cognitionem veritatum naturaliter ex sensibus deducibilium, potest homo per lumen naturale intellectus, supposita motione Dei. Igitur. Et sic patet prima pars conclusionis. — Pro secunda arguitur sic. Nullum agens perfecte et virtuose potest in effectum excedentem suam naturalem facultatem, nisi per formam sibi superadditam. Sed intellectus perfecte potest in aliquas veritates excedentes suam naturalem facultatem, puta non deducibiles ex sensibus. Igitur ad talia indiget forma superaddita, quam dicimus gratiam gratis datam.

Eamdem conclusionem ponit, 2. *Sentent.*, dist. 28, q. 1, art. 5, ubi sic : « Verorum quædam sunt naturali rationi proportionata; quædam vero naturalem rationem excedunt. Illa naturalem rationem excedunt, quæ non possunt concludi ex primis principiis per se notis. Cum enim prima principia sint instrumenta intellectus agentis, ut dicit Commentator, 3. *de Anima* (comm. 36), oportet ea esse proportionata virtuti ejus, sicut organa corporalia sunt proportionata virtuti motivæ. Unde quæ ex primis principiis concludi non possunt, naturale lumen intellectus excedunt. Hujusmodi autem sunt ea quæ sunt fidei, et futura contingentia, et hujusmodi. Et ideo horum verorum cognitio sine lumine gratiæ gratis datæ haberi non (α) potest, sicut est lumen fidei vel prophetiæ, vel aliquid hujusmodi. Si autem loquatur de illis veris quæ naturali rationi proportionata sunt, sciendum est quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod intellectus agens est unus omnium, intellectum agentem Deum esse dicentes. Et cum intellectus agens se habeat hoc modo ad intelligibilia sicut lucidum ad visibilia, volunt quod, sicut non potest videri aliquod visibile nisi per emissionem radii corporalis, ita non possit intelligi aliquod intelligibile sine nova emissione radii spiritualis, qui est gratia gratis data. Sed hæc positio non est conveniens. Non enim intellectus agens est aliqua substantia separata, vel Deus, ut quidam theologi volunt; vel intelligibilia, ut plures philosophorum; sed est naturalis virtus ipsius animæ rationalis. Nec tamen oportet, hac positione supposita, ut semper fieret nova infusio gratiæ in cujuslibet veri cognitione, eo quod infusio vel emanatio spiritualium donorum non est successiva per modum motus, sed est fixa et permanens. Unde, secundum

(α) *autem*. — *enim* Pr.
(β) *primum*. — *ipsum* Pr.
(γ) *quod*. — *quia* Pr.

(α) *non*. — Om. Pr.

unam irradiationem spiritualem, intellectus possibilis ad omnia sibi proportionata cognoscenda perficeretur. Aliorum vero positio est (α) quod intellectus agens sit quædam potentia animæ rationalis. Et hoc sustinendo, non potest rationabiliter poni quod oporteat ad cognitionem talis veri de quo loquimur, aliquod aliud lumen superinfundi : quia ad hoc verum intelligendum sufficit intellectus possibilis recipiens speciem intelligibilem, et intellectus agens faciens speciem esse intelligibilem actu; et utrumque est per virtutem naturalem ipsius animæ rationalis. Nisi forte dicatur quod intellectus agens insufficiens est ad hoc; et ita natura humana imperfectior esset aliis, quæ non sibi sufficeret in naturalibus operationibus. Et ideo dicendum quod hujusmodi vera, sine omni lumine gratiæ superaddito, per lumen naturale intellectus agentis possunt cognosci. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod, licet homo absque gratia habituali possit in aliquas bonas volitiones et actiones naturæ suæ proportionatas, non tamen in omnes; nec potest sine gratia habituali in aliquod bonum velle aut agere supernaturale, scilicet meritorium; nec potest sine auxilio Dei speciali in aliquod bonum velle aut agere, sive sit naturale, sive supernaturale.

Hanc conclusionem, quoad quatuor sui partes, ponit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 109, art. 2, ubi sic dicit : « Natura hominis potest dupliciter considerari. Uno modo, in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum. Alio modo, secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis. Secundum autem utrumque statum, natura humana indiget auxilio divino, ad faciendum vel volendum quodcumque bonum, sicut primo movente, ut dictum est. Sed in statu naturæ integræ, quantum ad sufficientiam operativæ virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suæ naturæ proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitæ; non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusæ. Sed in statu naturæ corruptæ, etiam deficit homo ab hoc quod secundum naturam suam potest, ut non possit totum hujusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturæ privetur, potest quidem, etiam in statu naturæ corruptæ, per virtutem suæ naturæ aliquod bonum particulare agere, sicut ædificare domos, plantare vineas et alia hujusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat : sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere, non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinæ. Sic (α) igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturæ indigebat homo, in statu naturæ integræ, quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale. Sed in statu naturæ corruptæ, quantum ad duo, scilicet ut sanetur, et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad bene agendum. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari quadruplex ratio, pro quadruplici parte conclusionis. Et quidem pro ultima parte quæ talis est, scilicet : quod ad quodcumque bonum velle et agere indiget homo auxilio divino, arguitur sic. Secundum agens in quolibet actu suo indiget motione primi moventis. Sed voluntas creata se habet ad Deum sicut agens secundarium ad primarium. Igitur, etc. — Pro tertia vero parte, scilicet : quod ad quodcumque velle et agere meritorium requiratur gratia superaddita, arguitur sic. Nullum agens potest perfecte in actum vel effectum excedentem naturæ suæ proportionem, nisi per aliquam formam sibi superadditam. Sed opus aut velle meritorium, excedit proportionem naturæ rationalis. Igitur in tale quid non potest perfecte sine forma superaddita; hanc dicimus gratiam. — Pro secunda parte, scilicet : quod homo sine gratia habituali non possit in omne bonum velle et agere naturæ suæ proportionatum, puta in omnem actum virtutis acquisitæ, arguitur sic. Nullus infirmus potest facere opera omnia hominis sani, nisi prius sanetur et accipiat formam sanitatis. Sed in statu præsenti, quilibet homo ante gratiam est spiritualiter infirmus. Igitur. — Pro prima vero (β) parte, scilicet : quod homo in statu præsenti, sine gratia habituali potest in aliquod bonum agere vel velle, arguitur sic. Natura non totaliter corrupta potest in aliquod bonum opus sibi proportionatum. Sed humana natura, in statu præsenti, per peccatum non est totaliter corrupta. Igitur potest in aliquod bonum opus sibi proportionatum, sine superadditione novæ formæ; tale autem velle vel agere est actus virtutis acquisitæ. — Pro quinta parte quæ ibi tangitur, scilicet : quod homo in statu naturæ integræ, sine gratia habituali posset in omne opus virtutis acquisitæ, non arguitur nunc; sed in sequenti distinctione de hoc forte erit sermo.

Tertia conclusio est hæc : Quod homo pro isto statu non potest sine gratia habituali implere omnia præcepta legis divinæ perfecte; potest tamen sine gratia habituali implere aliqua et

---

(α) *positio est.* — *positione* Pr.

(α) *Sic.* — *si* Pr.
(β) *vero.* — Om. Pr.

imperfecte. Nullo modo tamen perfecte, aut imperfecte potest ea implere sine auxilio Dei.

Hanc conclusionem ponit sanctus Thomas, ubi supra (1^a $2^{æ}$, q. 109), art. 4, ubi sic : « Implere mandata legis contingit dupliciter. Uno modo, quantum ad substantiam operum, prout scilicet homo operatur justa, et fortia, et alia virtutis opera. Et hoc modo homo in statu naturæ integræ potuit omnia mandata legis implere; alioquin non potuisset in statu illo non peccare, cum nihil aliud sit peccare quam transgredi divina mandata. Sed in statu naturæ corruptæ, non potest implere omnia divina mandata sine gratia sanante. Alio modo possunt impleri mandata legis, non solum quantum ad substantiam operis, sed etiam quantum ad modum agendi, ut scilicet ex charitate fiant (α). Et sic, nec in statu naturæ integræ, nec corruptæ, potest homo implere absque gratia legis mandata. Unde Augustinus, in libro *de Correptione et Gratia* (cap. 2), sic dicit : *Sine gratia, nullum prorsus sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo, faciunt homines bonum : non solum ut, monstrante ipsa* (6) *quid faciendum sit, sciant; verum etiam ut, præstante ipsa, faciant cum dilectione quod sciunt.* Indigent insuper in utroque statu auxilio Dei moventis, ad mandata Dei implenda. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari quadruplex ratio pro quadruplici parte conclusionis. — Et quidem pro prima parte, scilicet : quod sine gratia habituali nemo in quocumque statu possit implere perfecte præcepta legis, arguitur sic. Nemo potest sine gratia habituali implere præcepta, quantum ad substantiam præcepti et quantum ad modum agendi. Igitur non perfecte potest præcepta legis omnia implere et totaliter. Consequentia nota est. Antecedens patet ex dictis Augustini. — Pro secunda parte, scilicet : quod in præsenti statu nullus sine gratia habituali possit omnia implere præcepta, omnia, etiam imperfecte, id est, quantum ad substantiam operis, potest argui. Quia illud est opus hominis sani. Sed in statu isto nullus sine habituali gratia est sanus. Igitur. — Pro tertia parte, scilicet : quod in utroque statu homo indigeat motione Dei, potest argui sicut supra. — Pro quarta parte, scilicet : quod homo in statu naturæ integræ posset sine gratia habituali implere omnia præcepta imperfecte, scilicet quantum ad substantiam operis, non arguit nunc; sed alias de hoc videbitur an sit verum.

Quarta conclusio est quod nullus homo in præsenti statu potest sine habituali gratia vitare omnia et singula peccata mortalia.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1^a $2^{æ}$, ubi supra (q. 109), art. 8, ubi sic : « De homine possumus loqui dupliciter : uno modo, secundum statum naturæ integræ; alio modo, secundum statum naturæ corruptæ. Secundum statum quidem naturæ integræ, etiam sine gratia habituali poterat homo non peccare, nec mortaliter, nec venialiter : quia peccare nil aliud est quam recedere ab eo quod est secundum naturam; quod (α) vitare poterat homo in integritate. Non tamen hoc poterat sine auxilio Dei in bono conservantis; quo subtracto, etiam ipsa natura in nihilum decideret. Et in statu naturæ corruptæ indiget homo gratia habituali sanante naturam ad hoc quod omnino (6) a peccato abstineat. Quæ quidem sanatio primo fit in præsenti secundum mentem, appetitu carnali non totaliter reparato; unde Apostolus, 7. *Roman.* (v. 25), et in persona hominis reparati, dicit : *Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* In quo quidem statu potest homo abstinere a peccato mortali, quod in ratione consistit; non autem potest abstinere ab omni peccato veniali, propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis : cujus motus singulos quidem ratio reprimere potest, et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii; non autem omnes : quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit; et quia etiam ratio non semper potest esse pervigil ad hujusmodi motus vitandos. Similiter etiam antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam justificantem, potest quidem singula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus, quia non est necesse quod continuo peccet; sed quod diu maneat absque peccato mortali, esse non potest; unde Gregorius dicit, *super Ezechielem* (Homil. 11), quod *peccatum quod mox per pœnitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit.* Et hujus ratio est : quia, sicut rationi subdi debet inferior appetitus, ita etiam ratio debet subdi Deo, et in ipso constituere finem suæ voluntatis. Per finem autem oportet quod regulentur omnes actus humani, sicut per rationis judicium regulari debet motus inferioris appetitus. Sicut igitur inferiori appetitu non totaliter subjecto rationi, non potest esse quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo; ita etiam ratione hominis non exsistente subjecta Deo, consequens est ut contingant multæ inordinationes in actibus rationis. Cum enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando ab eo separari vellet, occurrunt multa, propter quæ consequenda vel vitanda homo recedit a Deo, contemnendo præcepta ejus; et ita peccat mortaliter, præcipue, quia in repentinis operatur homo secundum finem præconceptum, et secundum habitum præexsistentem, ut dicit Philosophus, 3. *Ethicorum*

(α) *fiant.* — *faciat* Pr.
(6) *monstrante ipsa.* — *ministrante ipsum* Pr.

(α) *quod.* — *quia* Pr.
(6) *omnino.* — *homo* Pr.

(cap. 8). Quamvis ex præmeditatione rationis homo possit aliquid agere præter ordinem finis præconcepti, et præter inclinationem habitus; sed, quia homo non semper potest esse in tali præmeditatione, non potest contingere ut diu permaneat, quin operetur secundum convenientiam voluntatis deordinatæ a Deo, nisi cito per gratiam ad debitum ordinem reparetur. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari duplex ratio, pro duplici parte conclusionis. — Prima est quod homo in præsenti statu sine gratia habituali potest vitare singula peccata mortalia. Et pro hac arguitur sic. Nullus culpandus est pro actu quem vitare non potest. Sed homo exsistens sine gratia habituali, culpatur pro actu peccati mortalis. Igitur illum potest vitare. — Secunda pars est quod homo in præsenti statu sine gratia habituali non potest vitare omnia peccata mortalia, collective sumendo ly *omnia*. Et pro hac arguitur sic. Nulla voluntas adhærens perverso fini, vel perverse habituata, vel non subdita rectæ regulæ, potest diu carere electione perversa secundum congruentiam mali habitus et perversæ regulæ. Sed quælibet voluntas humana in præsenti statu, carens gratia habituali, est hujusmodi. Igitur.

Quinta conclusio est quod nullus exsistens in peccato mortali potest se ad gratiam habitualem sufficienter præparare sine Dei auxilio.

Hanc ponit sanctus Thomas, ubi supra (1^a $2^{æ}$, q. 109), art. 6, ubi sic : « Duplex est præparatio voluntatis humanæ ad bonum. Una quidem, qua præparatur ad bene agendum et ad (α) Deo fruendum; et talis præparatio voluntatis non potest fieri sine habituali dono gratiæ, quod sit principium operis meritorii. Alio modo potest intelligi præparatio voluntatis humanæ ad consequendum ipsum gratiæ habitualis donum. Ad hoc autem quod præparet se ad susceptionem hujus doni, non oportet præsupponere aliquod aliud donum habituale in anima, qua sic procederetur in infinitum; sed oportet præsupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis, sive inspirantis bonum propositum; his enim duobus modis indigemus auxilio divino. Quod autem ad hoc indigeamus auxilio Dei moventis, manifestum est. Necesse est enim, cum omne agens agat propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem. Et ideo, cum secundum ordinem agentium sive moventium sit ordo finium, necesse est quod ad ultimum finem homo convertatur per motionem primi moventis; ad finem autem proximum per motionem alicujus inferiorum moventium : sicut animus militis movetur vel convertitur ad quærendum victoriam ex motione ducis exercitus; ad sequendum autem vexillum alicujus aciei, ex motione tribuni. Sic igitur, cum Deus sit primum movens simpliciter, ex ejus motione est quod omnia convertantur in ipsum, secundum communem intentionem boni, per quam (α) unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum ; unde et Dionysius dicit in *de Divinis Nominibus* (cap. 4) quod Deus convertit omnia ad seipsum. Sed homines justos convertit ad seipsum, sicut ad specialem finem quem intendunt, et cui cupiunt adhærere sicut proprio bono, secundum illud *Psalmi* (72, v. 28) : *Mihi autem adhærere Deo bonum est.* Et ideo, quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente. Hoc autem est se præparare ad gratiam, quod ad Deum converti; sicut ille qui habet oculum aversum a lumine solis, per hoc se præparat ad recipiendum lumen solis, quod oculos convertit ad solem. Unde patet quod homo (β) non potest se præparare ad lumen gratiæ suscipiendum, nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio. Nullus convertitur ad Deum sicut ad ultimum et specialem finem sine motione Dei gratuita. Sed quicumque se præparat ad gratiæ susceptionem, convertitur ad Deum sicut ad ultimum finem. Igitur hoc habet ex motione Dei gratuita.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Durandi. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra prædicta. Et quidem, contra primam conclusionem arguit Durandus (dist. 28, q. 1), impugnando illam partem quæ dicit quod ad assentiendum veritatibus supernaturalibus, intellectus indiget aliquo lumine gratiæ naturæ superaddito. Et arguitur

Primo sic. Illi veritati potest assentire intellectus noster, ad cujus objectum habet motivum, etsi non necessarium, tamen probabile et persuasivum; assentimus enim multis de quibus non habemus necessariam rationem, sed valde tenuem conjecturam. Sed ad assentiendum veritati supernaturali (γ) sine quocumque habitu habemus motivum probabile et persuasivum ; verbi gratia : cum Christus doceret se esse verum Deum, et ad confirmationem suæ doctrinæ faceret signa quæ solus Deus potest facere, sicut

(α) *ad.* — *a* Pr.

(α) *quam.* — *quod* Pr.
(β) *homo.* — Om. Pr.
(γ) *supernaturali.* — *formali* Pr.

ipse dicit (Joan., 10, v. 38) : *Si mihi non vultis credere, saltem operibus credite,* talia signa poterant inclinare intellectum ad credendum ipsum esse Deum; unde et Doctores dicunt quod dæmones crediderunt Christum esse Deum, non per habitum infusum, sed ex apparentia signorum. Igitur, etc.

Secundo. Quia credere est assentire alicui vero, non propter se, sed propter auctoritatem dicentis. Sed ad hoc non videtur necessarius aliquis habitus : credo enim pluviam futuram, quia ita dicit astrologus; et credo Deum incarnatum, quia ita dicit Scriptura, quam puto, secundum auctoritatem Ecclesiæ, a Deo inspiratam. Igitur, etc.

Tertio. Quia, si ad hoc requireretur habitus, hoc videtur ad hoc ut elevaret potentiam. Sed istud non est necessarium; quia, quamvis sit supra facultatem naturalem intellectus nostri clare intelligere veritatem articulorum, tamen non est super facultatem naturalem eis assentire ex auctoritate alterius : multis enim assentimus ex dictis sapientium, quæ non clare intelligimus.

Quarto. Quia, secundum Doctores, hæreticus discredens solum unum articulum, caret habitu fidei infusæ, et tamen assentit aliis articulis. Ergo non videtur necessarium ponere habitum infusum ad assentiendum veritati articulorum. Et si dicatur: ergo fides superfluit, — dicendum est quod non; quia, etsi non sit necessaria propter assensum absolute sumptum, est tamen necessaria ad hoc ut intellectus veritati articulorum assentiat faciliter, contra intellectus duritiem, firmiter ac discrete, contra intellectus errorem; quia unusquisque habitus, sicut inclinat ad proprium objectum, sic facit refutare contraria vel contrarium objectum. — Hæc ille.

II. Argumenta Gregorii. — Secundo loco, arguit Gregorius de Arimino (dist. 26, q. 1, concl. 2), probando quod non solum ad cognoscendum veritates supernaturales indiget homo in præsenti statu speciali Dei auxilio, immo etiam ad sufficienter cognoscendum quid volendum vel nolendum, agendum vel non agendum, in his quæ pertinent ad vitam moralem. Et arguit

Primo sic. Si homo potest absque speciali Dei auxilio sufficienter cognoscere talia, tunc : vel ipse pro damnatione primæ culpæ non incurrit ignorantiam agendorum; vel a tali pœna ipse absque Dei auxilio se sufficit liberare. Patet consequentia de se. Sed utraque pars consequentis est falsa, et contra doctrinam sanctorum. De prima, patet per Augustinum, 3. *de Libero Arbitrio,* cap. 18 et 19; et *Enchirid.*, 24 et 81. Patet falsitas secundæ partis, immo de utraque simul, 1. *Retractationum,* cap. 9, ubi ait (α) quod *ad miseriam justæ damnationis pertinent ignorantia et difficultas quas patitur omnis homo ab exordio nativitatis suæ, nec ab isto malo quisquam, nisi Dei gratia, liberatur.* Confirmatur. Quia ipse, libro 6. *Contra Julianum,* cap. 16, præmisso quod quilibet a nativitate ignorantiam et etiam concupiscentiam trahit, subdit : *Ignorantia minuitur veritate magis magisque lucente; concupiscentia minuitur charitate magis magisque fervente* (α); *nihil boni horum duorum est a nobis : non enim spiritum hujus mundi accepimus, sed Spiritum qui est ex Deo, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis.* Et sunt verba Apostoli, 1. *Corinth.*, 2 (v. 12). Si ergo minutio ignorantiæ non est a nobis, sed a Deo, consequens est, per locum a majori, quod consumptio ejus vel expulsio non est a nobis. Item, idem, libro 2. *de Baptismo parvulorum ad Marcellinum* (cap. 17): *Nolunt,* inquit, *homines facere quod justum est, sive quia latet an justum sit, sive quia non delectat.* Et subdit: *Ignorantia ergo et infirmitas vitia sunt quæ impediunt voluntatem ne moveatur ad faciendum opus bonum vel ab opere malo abstinendum. Ut autem innotescat quod latebat, et suave fiat quod non delectabat, gratia Dei est quæ hominum adjuvat voluntates.* Confirmatur. Quia Hugo de sancto Victore, libro primo *de Sacramentis,* parte 7, cap. 29 : Anima, inquit, rationalis corpori humano infusa nisi per gratiam adjuvetur, nec cognitionem veritatis percipere, nec concupiscentiæ carnis suæ resistere potest. » Et loquitur de cognitione veritatis ad salutem pertinentis, sicut ipse explicat, parte 6, cap. 25. Non dubium autem est cognitionem eorum quæ agenda sunt vel vitanda, volenda vel nolenda, pertinere ad salutem.

Secundo principaliter arguit sic : Sancti orabant Deum pro tali notitia habenda; igitur non poterant ex se absque auxilio Dei habere talem notitiam. Consequentia patet; quia alias sequeretur quod superflua fuisset eorum oratio et ficta; quod non est dicendum. Patet consequentia per vim consequentiarum factarum per Concilium Ecclesiæ, et Augustinum contra Pelagium et Cœlestium. Antecedens patet in pluribus locis sacræ Scripturæ, sicut ibi (Psalm. 142, v. 8) : *Notum fac mihi viam, in qua ambulem,* etc. Et ibi (Psalm. 118, v. 133) : *Gressus meos dirige secundum eloquium tuum.* Et innumerabilia talia.

Tertio. Quia homo non potest absque Dei auxilio ullam bonam cogitationem (β) habere; igitur non potest cognoscere, etc. Patet consequentia. Antecedens probatur auctoritate Apostoli, 2. *Corinth.*, 3 (v. 5) dicentis : *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Ex qua auctoritate velut validissimo funda-

(α) *ait. — agit* Pr.

(α) *fervente. — furiente* Pr.
(β) *cogitationem. — cognitionem* Pr.

mento vel argumento utitur Augustinus contra Pelagium ad idem propositum, libro primo *de Gratia Christi et Peccato originali,* cap. 25. Item, *de Vera innocentia : Divini*, inquit, *est muneris, cum et recta cogitamus, et pedes nostros a falsitate atque injustitia continemus.* Item, in *Ecclesiasticis Dogmatibus,* cap. 49 : *Bonæ cogitationes semper a Deo sunt.* Item, ad Paulinum Nolanum episcopum scribens Augustinus, et loquens de filio prodigo qui ad se reversus dixit (Luc., 15, v. 18), *Surgam et ibo ad patrem meum,* ait : *Quam cogitationem* (α) *bonam, quando haberet nisi et ipsam ibi in occulto Pater misericordissimus inspirasset;* manifeste demonstrans quod nonnisi inspirante Deo possumus ullam bonam cogitationem habere.

Quarto. Quia ad hoc est expressa auctoritas Augustini, in epistola ad Sixtum presbyterum sic dicentis : *Nemo recte sapit, recte intelligit, recte consilio et fortitudine prævalet; nemo scienter pius est, vel pie sciens; nemo timore casto Deum timet, nisi acceperit spiritum sapientiæ et intellectus, consilii et fortitudinis, scientiæ, et pietatis, et timoris Dei.* Et subdit : *Non quia tot sint spiritus, sed omnia hæc operatur unus atque idem Spiritus, dividens propria unicuique, sicut vult, quia spiritus ubi vult spirat.* Ubi manifeste patet propositum; quia constat quod qui non recte sapit, nec recte intelligit, nec recte prævalet consilio, non (β) cognoscit quid agendum vel vitandum in his quæ ad moralem vitam spectant. — Hæc Gregorius. Quæ omnia videntur esse contra Commentatorem, qui non ponit, ut videtur, necessarium Dei auxilium speciale, præter generalem influentiam et motionem qua movet omnia, ad cognoscendum veritates naturaliter cognoscibiles.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta quorumdam. — Contra secundam conclusionem, arguunt multi (apud Gregorium, dist. 26, q. 1, art. 3), probantes quod absque Dei auxilio viator in præsenti statu potest recte moraliter velle et agere. Et arguunt

Primo sic. Peccator exsistens in peccato potest ex puris naturalibus habere attritionem de peccato, omnibus circumstantiis debitis circumstantionatam, ac per hoc moraliter bonam. Igitur, etc. Assumptum probatur : quia alias oporteret dicere quod peccator justificatur absque aliqua dispositione prævia sufficiente de congruo ex parte ejus ad justificationem; et difficile esset salvare quod Deus non esset acceptor personarum, cum unum justificat per infusionem gratiæ, et alium non. Vel oporteret dicere quod aliqua attritio non moraliter bona, esset sufficiens dispositio de congruo ad justificationem; quod non videtur conveniens, neque verum.

Secundo. Homo ex puris naturalibus potest habere rectum dictamen de aliquo diligendo, verbi gratia, de diligendo Deum super omnia, et tali dictamini potest voluntas se conformare. Igitur ex puris naturalibus potest Deum diligere super omnia; ac per hoc, aliquid agere moraliter bonum.

Tertio. Omnis potentia libera potest habere aliquem actum circa objectum sibi ostensum; igitur voluntas, etc.; sed non necessario deordinatum; igitur potest ex puris naturalibus habere ordinatum, et per consequens moraliter bonum.

Quarto. Omne quod potest ex se sufficienter in actum demeritorium, potest etiam ex se sufficienter in actum meritorium. Patet : quia, cum actus meritorius et demeritorius sint contrarii, non est major repugnantia actus meritorii ad naturam in solis naturalibus constitutam, quam actus demeritorii ad eamdem. Sed voluntas potest ex se in actum demeritorium. Igitur potest ex se in meritorium : non tamen erit actus ille meritorius ex puris naturalibus, sed ex acceptatione divina; erit autem ordinatus et bonus moraliter. Et hoc sufficit ad propositum. Unde aliter potest argui sic : Voluntas potest ex se in actum vitiosum ; igitur, et in actum virtuosum.

Quinto sic. Idem actus secundum speciem potest elici a voluntate habituata et a voluntate non habituata; et hoc multo magis videtur verum de habitibus infusis, quam de acquisitis, qui minus cadunt sub experientia nostra. Sed voluntas, mediante charitate, potest in actum bonum ex genere, quia meritorium, scilicet dilectionem Dei propter se. Igitur absque charitate, in puris naturalibus exsistens, potest in actum bonum ejusdem speciei.

Sexto. In voluntate, ex frequentia actuum bonorum elicitorum mediante charitate potest generari unus habitus naturaliter inclinatus in actus similes. Et, ita si subtraheretur charitas infusa, adhuc voluntas posset mediante habitu acquisito elicere actus similes prioribus, et per consequens moraliter bonos.

Septimo sic. Ex puris naturalibus homo potest, stante Dei influentia generali, parentes honorare, indigenti subvenire, pro patria fortiter et constanter pugnare, et multa alia juxta judicium rectæ rationis agere, in quibus nullus diceret eum peccare vel male agere, sed bene et laudabiliter. Igitur potest absque Dei auxilio bene agere moraliter. Assumptum patet; quoniam etiam de pluribus infidelibus legimus quod frequenter talia egerunt, et ex his laudantur, nec vituperantur.

Octavo. Ex puris naturalibus potest quis agere actum remuneratione seu præmio dignum, etsi non æterno, tamen temporali. Igitur, et actum moraliter bonum. Consequentia est evidens : quia nullus

(α) *cogitationem.* — *cognitionem* Pr.
(β) *non.* — *nec* Pr.

actus, nisi sit rectus et moraliter bonus, est aliquo præmio dignus. Assumptum probatur. Tum per illud quod habetur, *Exod.* 1, de obstetricibus ægyptiacis quæ timentes Deum servabant pueros Hæbreorum contra præceptum Pharaonis; et ibidem (v. 20) dicitur : *Bene ergo fecit Deus obstetricibus;* et iterum (α) (v. 21) : *quia timerunt Deum, ædificavit illis domos.* Non autem præmiasset eas Deus illo præmio, nisi actus ille fuisset præmiandus, aut si fuisset vitiosus, vel aliter moraliter malus; quod oporteret dicere, si dicatur quod non fuit moraliter bonus, cum fuerit actus deliberate vel libere elicitus. Idem patet de antiquis moralibus Romanis, qui suis strenuis actibus meruerunt gloriam imperii. Unde de eis dicit Augustinus, 5. *de Civitate Dei,* cap. 15 : *Quibus ergo non erat daturus Deus vitam æternam cum sanctis angelis suis, si neque hanc eis terrenam gloriam excellentissimi imperii concederet* (β), *non redderetur merces bonis actibus eorum et virtutibus, quibus ad tantam gloriam pervenire nitebantur.* Et paulo post subdit : *Non est quod de summi et veri Dei justitia conquerantur : perceperunt mercedem suam.* Ubi manifeste innuit quod eorum laudabilibus actibus, juste merces illa temporalis reddita sit a Deo. Et quod plus est, etiam dicit quod suis *virtutibus* et *bonis actibus.* Ex quo asserit eos exercuisse actus virtuosos et bonos moraliter.

Nono. Si sine speciali Dei gratia, etc., sequitur quod quilibet infidelis, immo etiam fidelis exsistens in peccato mortali quocumque actu suo deliberate facto peccaret; quod nimis (γ) durum videtur. Sic enim sequitur quod dando eleemosynam, et orando Deum, et testificando verum, et defendendo injuste oppressum, et multa alia faciendo de genere bonorum, quæ homines peccatores quotidie operantur, peccarent; quod non videtur bene et catholice dictum, cum eos ad talia opera prælati et prædicatores Ecclesiæ quotidie exhortentur. Unde etiam ex hoc sequitur quod nec infidelibus esset prædicandum, ut converterentur ad fidem, aut ut exercerent justitiam aut exhiberent aliquod opus misericordiæ et pietatis; et similiter, nec christianis peccatoribus, qui non sunt in charitate; quia nulli suadendum est ut faciat aliquid, quod faciendo peccaret. Patent omnes consequentiæ illatæ : quia quilibet talis caret gratia Dei.

Decimo. Secundum hoc sequitur quod homo non posset uti sua voluntate et libero arbitrio nisi male, contra Augustinum, 2. *de Libero Arbitrio,* cap. 19, ubi inter media bona quibus homo bene et male uti potest computat voluntatem.

Undecimo. Homo in solis naturalibus constitutus tenetur bene velle; igitur potest ex solis naturalibus bene velle. Antecedens patet : quia alias non peccaret, numquam bene volendo; quod non est dicendum. Probatur consequentia; quia in nullo statu quis tenetur ad aliquid, quod pro tunc est sibi impossibile.

Duodecimo. Quia quæro de isto speciali modo juvandi ad bonum actum. Aut enim Deus juvat causando aliquod donum habituale, seu gratiam gratum facientem, seu gratiam gratis datam, quæ potest inexsistere etiam non actualiter operanti nec actualiter volenti; et tunc sequitur quod solum propter posse homo indigeat illo adjutorio speciali; cujus oppositum dicunt sancti. Aut juvat efficiendo immediate ipsum actum volendi. Et si sic, Aut ipsum actum efficit solus Deus, et voluntas tantummodo recipit; et tunc sequitur quod ille actus non est in potestate hominis, nec ei imputandus ad pœnam vel præmium, nec meritorius, nec demeritorius; quod non est dicendum. Aut non solus Deus causat illum; sed simul ipse cum voluntate : ita quod Deus sit tantummodo partiale efficiens. Et cum isto modo etiam concauset omnem effectum cujuslibet creati agentis, sive naturalis sive liberi, et omnem actum liberum, sive sit bonus, sive sit malus moraliter, et hoc dicatur generalis influentia Dei, sequitur quod ultra generalem influentiam Dei non indiget speciali Dei auxilio ad bene volendum.

Decimotertio. Quia ad hoc sunt auctoritates sacræ Scripturæ. Nam Apostolus, 1. *Corinth.,* 7 (v. 37), dicit : *Qui statuit in corde suo firmus, non habens necessitatem, potestatem autem* (α) *habens suæ voluntatis, et hic judicavit in corde suo servare virginitatem suam* (β), *bene facit.* Hic Apostolus dicit quod voluntas servandi virginitatem est in potestate hominis, et sic volens bene facit. Item, *Eccli.* 15 (v. 16), scribitur : *Si volueris mandata servare, conservabunt te.* Et sequitur (v. 17 et 18) : *Apposuit tibi aquam et ignem : ad quod volueris, porrige manum ; ante hominem vita et mors, bonum et malum : quod placuerit ei, dabitur.* Item, quia in multis partibus Scripturæ convenitur voluntas hominis, dicendo : *Noli hoc,* et *Noli illud.* Et utique, secundum quod dicit Augustinus in *de Gratia et libero arbitrio,* circa principium (cap. 2) : ubi ad faciendum aliquid vel non faciendum, in divinis monitis, opus voluntatis exigitur, satis liberum demonstratur arbitrium; et per consequens talia sunt in hominis potestate.

Decimoquarto. Quia ad hoc sunt multæ auctoritates Augustini. Quod patet, primo. Nam ipse, in *de Spiritu et littera,* super illo verbo Apostoli, *ad Romanos,* 2 (v. 14), *Dum enim gentes* (γ), *quæ*

(α) *iterum.* — *ideo* Pr.
(β) *concederet.* — *concedet* Pr.
(γ) *quod nimis.* — *quamvis* Pr.

(α) *autem* — Om. Pr.
(β) *suam.* — Om. Pr.
(γ) *gentes.* — *gens* Pr.

legem non habent, naturaliter quæ legis sunt faciunt, etc., dicit (cap. 27) quod ab ipsis infidelibus *quædam facta intelligimus, novimus, vel audivimus, quæ secundum justitiæ regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudare.* Et paulo post (cap. 28) : *Sicut non impediunt*, inquit, *a vita æterna* (α) *justum quædam peccata venialia sine quibus hæc vita non ducitur, sic ad salutem æternam non prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficiliter vita cujuslibet pessimi invenitur.* Ex quibus patet quod, secundum ipsum, ab impiis seu infidelibus fiunt quædam bona opera, recte laudanda secundum regulam justitiæ, et per consequens bona opera moraliter, licet non sint meritoria vitæ æternæ. Et de talibus bonis, scilicet (ϐ) meritoriis vitæ æternæ, videtur intelligere Augustinus ubicumque dicit quod sine gratia non possumus bonum facere. Quod videtur evidenter probari ex eo quod *Contra Julianum*, libr. 4, cap. 3, post longam disputationem, qua probare nisus est in infidelibus nulla esse bona opera, exponens se, dicit sic : *Scito nos id bonum hominum dicere* (γ) *illam voluntatem bonam, illud opus bonum, sine gratia Dei quæ datur per unum Mediatorem Dei et hominum, nemini posse conferri, per quod homo solum potest ad æternum Dei donum* (δ) *regnumque perduci. Omnia perinde cætera quæ videntur inter homines habere aliquid laudis, videantur tibi virtutes veræ, videantur opera bona: quid ad me pertinet?* quasi dicat : De aliis bonis quam de meritoriis non est cura mei sermonis.

Confirmatur primo. Quia in libro *de Duabus animabus*, circa finem (cap. 13), ait : *Propterea enim corpora diligendo peccamus, quia spiritualia diligere et justitiam jubemur, quod natura possumus, et tunc in nostro genere optimi et beatissimi sumus.* Hic adverte quod dicit nos natura posse diligere spiritualia, qua dilectione optimi sumus.

Confirmatur secundo. Quia idem, *Contra Adimantum*, cap. 26, dicit : *Nisi quis voluntatem mutaverit, bonum operari non potest. Quod in nostra positum est potestate, alio loco Dominus docet, ubi ait* (Matth., 12, v. 33) : *Facite arborem bonam*, etc.

Confirmatur tertio. Quia idem, *Contra Fortunatum : Hinc*, inquit, *est præmium, quia propria voluntate recta* (ε) *facimus.* Et infra : *Si ergo imperatum est nobis ut faciamus arborem bonam, aut malam, nostrum est eligere quid velimus.*

Confirmatur quarto. Quia idem, *Contra Felicem manichæum*, libro 2 (cap. 4) : *Habet*, inquit Augustinus, *unusquisque in voluntate, aut eligere quæ bona sunt, et esse arbor bona, aut eligere quæ mala sunt, et esse arbor mala.*

Confirmatur quinto. Quia idem, *ad Simplicianum*, lib. 2, q. 1, dicit (α) : *Quamvis sit in potestate cujuscumque quid velit, non est tamen in cujuscumque potestate quid possit, vel facere cuiquam vel a quocumque pati.*

Confirmatur sexto. Quia in multis locis librorum *de Libero Arbitrio* et *Retractationum*, dicit quod nihil tam est in potestate nostra quam ipsum velle. Sed non est dicendum quod solum malum velle sit in potestate nostra, alioquin libertas arbitrii nonnisi ad malum nobis data esse videretur; quod non est dicendum. Igitur et bonum velle est in potestate nostra. Et per consequens, ex nobis possumus bene velle.

Decimoquinto arguitur. Quia, si homo non potest ex suis naturalibus bona opera agere, tunc nullus ea non agendo peccaret. Ut enim ait Augustinus in libro *de Duabus animabus* (cap. 12) : *Dicere peccati reum teneri quemquam* (ϐ), *quia non fecit quod facere non* (γ) *potuit, summæ est iniquitatis et insaniæ.* Sed consequens illud est erroneum; quia, secundum illud, nullus peccaret, non implendo divina præcepta. — Forte dicetur quod homo potest talia facere, sed non sine auxilio Dei. Sed contra hoc arguitur. Quia, cum non sit in hominis potestate, ut eum Deus juvet, nam Deus libere et contingenter juvat quemcumque juvat, si homo non potest bonum agere nisi adjutus, sequitur quod non est in hominis potestate facere bonum. Ex quo sequitur, ut prius, quod ipse, non faciendo bonum, non peccat. — Forte dicetur quod prima consequentia neganda est. Nam omnes confitentur catholici, quod ad omnem actum voluntarium hominis, necessarium est adjutorium generalis influentiæ Dei. Et constat quod non plus est in potestate creaturæ ut Deus eam juvet illo generali modo, quam sit in ejus potestate ut eam juvet illo speciali modo, quo juvat ad bene agendum. Sicut ergo ex indigentia adjutorii generalis influentiæ non potest inferri quod actus voluntatis non sit in potestate hominis, sic nec ex indigentia adjutorii specialis. — Sed hoc non videtur solvere. Nam, saltem, secundum dicta, oportet concedere quod non est in potestate hominis agere bonum sine illo speciali adjutorio, sicut nec sine adjutorio generalis influentiæ. Ergo, si alicui homini Deus non auxiliaretur illo speciali modo ad bene agendum, ipse non posset bene agere; et per consequens, talis non bene agendo, non peccaret : sicut etiam, si Deus non coageret ad aliquem actum, seu non auxiliaretur per influentiam generalem, ipse

(α) *a vita æterna.* — *ad vitam æternam* Pr.
(ϐ) *scilicet.* — *instantibus* Pr.
(γ) *dicere.* — Om. Pr.
(δ) *donum.* — Om. Pr.
(ε) *recta.* — *et causa* Pr.

(α) *dicit.* — Om. Pr.
(ϐ) *quemquam.* — *quamquam* Pr.
(γ) *potest.* — Ad. Pr.

nullum actum ageret, nec non agendo in tali casu peccaret. Sed primum consequens non videtur dandum; igitur.

II. Argumentum Durandi. — Ad idem arguit Durandus (α) (dist. 28, q. 2). Ubicumque sunt principia sufficientia alicujus operationis (β), ibi potest esse et illa operatio. Sed in homine, absque quacumque gratia, sunt principia sufficientia bonæ operationis moralis. Igitur, etc. Major nota est. Sed minor probatur : quia recta ratio agibilium et voluntas per eam regulata sufficiunt ad bonam operationem moralem; hæc autem sunt in homine sine quacumque gratia et speciali auxilio; igitur.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumentum ex dictis sancti Thomæ. — Contra tertiam conclusionem potest argui. Nam sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 28, q. 1, art. 3, oppositum illius tenet. Ibi namque sic dicit : « Præcepta legis, quantum ad id quod directe cadit sub præcepto, potest aliquis implere per liberum arbitrium sine gratia gratis data, vel gratum faciente, si tamen gratia accipiatur pro aliquo habitu infuso. Sed quantum ad intentionem legislatoris, sine gratia impleri non possunt; quia donum charitatis non est ex nobis, sed a Deo infusum. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, secundum eum, homo pro præsenti statu potest sine gratia habituali implere divina mandata omnia et singula, quantum ad id quod directe cadit sub præcepto; hoc autem est substantia operis. Cujus oppositum ponit illa conclusio. Igitur, etc.

§ 4. — Contra quartam conclusionem

I. Argumenta Durandi. — Contra quartam conclusionem arguit Durandus (dist. 28, q. 3).

Primo, impugnando probationem, et in parte conclusionem, quoad hoc quod dicit sine gratia habituali non posse vitari omnia peccata. Quia, secundum omnes, in statu naturæ integræ homo poterat vitare omne peccatum mortale. Quæ autem pertinent ad naturam, per peccatum (γ) non amittuntur, licet forte habilitas minuatur. Et ideo libera electio boni, et fuga mali, quæ ad naturam liberi arbitrii pertinent, nullo modo per peccatum subtrahuntur. Simile etiam quod adducit probatio conclusionis, non valet. Est enim duplex genus peccati venialis. Est enim quoddam veniale ex genere, ut est mendacium jocosum dictum ex deliberatione, vel verbum otiosum. Aliud est peccatum veniale propter imperfectionem actus, sicut sunt subiti motus sensualitatis respectu eorum quæ ex genere sunt peccata mortalia. Licet autem non possimus vitare omnia peccata venialia secundo modo, quia ratio non potest semper esse pervigil ad reprimendum omnes tales motus, immo dum unus reprimitur alter subito insurgit; nihilominus tamen omnia peccata venialia ex genere, quæ fiunt ex deliberatione, possumus vitare; et per eamdem rationem, omnia mortalia, quæ nonnisi ex deliberatione fiunt. Nam eorum quæ sequuntur deliberationem, semper plenum est dominium. Ideo non est simile quod pro simili inducitur, nisi quoad hoc quod, sicut circa appetitum contingunt multæ inordinationes inevitabiles, quoad primos motus et subitos, propter hoc quod non perfecte subditur rationi; sic, circa rationem, respectu eorum quæ sunt ad finem, contingunt multæ inordinationes subitæ et inevitabiles, propter hoc quod motus voluntatis in ea quæ sunt ad finem non plene subjicitur deliberationi rationis, quæ est ex fine. Sed in talibus deordinationibus non potest esse peccatum mortale. Et ideo non est ad propositum.

Secundo. Arguit quod homo sine gratia non potest vitare singula peccata, ut asserit conclusio. Sunt enim aliqua peccata contra præcepta juris divini, ut sunt præcepta de suscipiendis sacramentis Ecclesiæ, puta Eucharistiæ, etc.; quia ad talia suscipienda tenetur homo in statu viæ, nisi casus necessitatis excludat. Excluso ergo casu necessitatis, et habita copia conferentis, aut suscipiuntur, aut non. Si non, tunc committitur peccatum novum ex contemptu sacramentorum. Si suscipiuntur, iterum committitur peccatum, si suscipiens non sit in gratia; quia ad susceptionem eorum requiritur gratia. Ergo talia peccata non possunt vitari ab eo qui manet in peccato secundum reatum. Et si dicatur quod immo; quia suscipiens talia sacramenta forte non recolit de peccato, et ita non debet sibi imputari ad culpam, quod in tali peccato suscipit Eucharistiam; — hoc non valet. Quia quod iste non recolat de peccato commisso : aut hoc est quia conscientiam suam diligenter non discussit; aut, dato quod discusserit, tamen in notitiam ejus non devenit. Si primo modo, sic non excusatur a peccato : quia voluntaria omissio circumstantiæ quæ requiritur ad actum, non excusat; sed discussio conscientiæ in suscipiente sacramentum Eucharistiæ, est circumstantia quæ ad hoc factum requiritur, juxta illud quod dicit Apostolus, 1. *Corinth.*, 11 (v. 28) : *Probet autem seipsum homo*, etc.; ergo ejus omissio non excusat quin peccet, illud recipiens in mortali. Si secundo modo hoc contingat, scilicet si conscientiam suam diligenter discussit, et nihilominus in notitiam peccati non devenit, remittitur ei ex generali contritione, sine qua non est sufficiens discussio conscientiæ; et sic

---

(α) *Ad idem arguit Durandus.* — *Arguitur sic* Pr.
(β) *operationis.* — *operis* Pr.
(γ) *per peccatum.* — Om. Pr.

jam non est in peccato. Patet ergo quod exsistens in peccato mortali quoad solum reatum, non potest vitare quodlibet peccatum; quod est contra jus supernaturale.

Tertio, arguit quod talis potest vitare non solum singula, immo omnia peccata quæ sunt contra præcepta juris naturalis. Quia, si talia peccata non possent sine gratia vitari, hoc esset : vel propter defectum gratiæ; vel ratione peccati præcedentis. Non propter primum; quia talis defectus fuisset in statu innocentiæ, si homo fuisset creatus sine gratia, in quo omnia peccata talia poterant vitari, etiam faciliter. Nec ratione peccati præcedentis; quia voluntas ex uno peccato non necessitatur ad aliud, nec volito uno necessitatur ad volendum aliud, nisi ponat actum suum circa utrumque, aliqualiter eligendo, vel refugiendo; sicut intellectus non necessitatur ad assentiendum uni propter alterum, nisi ponat actum suum circa ütrumque, affirmando, vel negando. Sed voluntas hominis exsistentis in peccato solum secundum reatum et non secundum actum, nullum actum (α) habet circa illud (β) peccatum; quia, si aliquem actum volendi haberet circa illud complacendo sibi in peccati commissione, jam esset in peccato secundum actum, et non solum secundum reatum. Ergo ex solo reatu unius peccati nullus necessitatur ad aliud committendum. — Confirmatur. Quia bonitas moralis non stat cum peccato quod est contra dictamen juris naturalis. Sed homo sine gratia potest in omne opus bonum bonitate morali, quæ est ex objecto et circumstantiis. Ergo homo sine gratia potest vitare quodcumque peccatum quod est contra dictamen solius juris naturalis.

Quarto. Quia, si homo sine gratia non posset vitare quodlibet tale peccatum : aut hoc esset propter carentiam gratiæ; vel propter inclinationem derelictam ex peccato præcedente. — Non propter carentiam gratiæ. Tum quia in statu naturæ integræ homo hoc poterat sine gratia. Tum quia non plus tollit privatio quam ponat habitus; sed per gratiam non ponitur in anima nisi efficacia ad merendum, supponit autem libertatem in voluntate ad bonum vel malum eligendum vel fugiendum; ergo per carentiam gratiæ hæc libertas totaliter relinquitur, sed efficacia merendi tollitur. — Item, nec propter inclinationem derelictam ex peccato præcedente. Tum quia inclinatio derelicta ex bono actu non necessitat voluntatem, quin libere possit a bono deviare; ergo nec inclinatio derelicta ex malo actu necessitat eam, quin libere possit malum vitare. Tum secundo, quia dispositio derelicta ex aliquo actu solum inclinat per se ad similem actum : et ita peccans semper necessitaretur ad postea committendum simile peccatum; quod non videmus.

(α) *actum*. Om. Pr.
(β) *illud*. — *id* Pr.

II. Argumenta Scoti. — Contra eamdem (α) arguit Scotus (dist. 28, q. 1), probans (β) quod liberum arbitrium sine gratia non potest vitare singula peccata; vel, si sic, etiam potest vitare omnia. Quia peccatum mortale non est nisi transgrediendo præceptum Dei; qui autem dicit Deum præcepisse impossibilia, anathema sit, secundum Hieronymum. Et si dicatur quod exsistenti in peccato mortali non est possibile servare præceptum Dei, dum manet in peccato, sed possibile est ipsum se præparare et disponere ad gratiam, qua data potest servare præceptum, et ita si se non præparet, imputatur ei ad peccatum; alia quoque responsio datur, quod, licet manens in peccato mortali possit servare præceptum quantum ad ejus expletionem, non tamen quantum ad intentionem mandantis, quia intentio sua fuit quod consequeretur finem per eam, non autem per illam observationem consequitur quis finem, nisi observet ex charitate; — Contra.

Si Deus præcipiens intendebat obligare quemlibet ad observandum præceptum ex charitate, igitur quicumque facit opus præcepti, et non ex charitate, peccat mortaliter. Et hoc tam de præcepto negativo, ad quod tenetur semper et pro semper, et si teneatur ad illud ex charitate, quando illud observat, et non ex charitate, mortaliter peccat; similiter de præcepto affirmativo, ad quod tenetur pro aliquando, si pro tunc non servat ex charitate, mortaliter peccat. Et ita quicumque commisit peccatum mortale, si post non occidit, quia Deus præcepit non occidere, si non furetur, quia præcepit non furari, peccat mortaliter; si vero servat sabbatum, quia Deus præcepit, peccat mortaliter. Hoc autem dicere non videtur aliud quam pervertere omnes qui semel peccaverunt, ut nullum bonum opus ex genere faciant post, ad quo dtamen alias adstricti erant, cum tamen suadendi sint et admonendi ad oppositum, ut scilicet faciant bona opera ex genere, quia illa disponunt eos ad gratiam citius et facilius obtinendam.

Secundo contra illam responsionem; quia exsistens in charitate potest facere aliquod opus præcepti, non tunc (γ) motus ex charitate, sed ex pietate, et (δ) naturali mansuetudine, vel ex aliquo alio, non referendo tunc actualiter ad finem ultimum, ita quod illa impletio operis præcepti non esset meritoria sibi, nec tamen erit demeritoria.

Tertio ad idem; quia, si teneretur servare præceptum secundum intentionem præcipientis ut posset pertingere ad finem, tunc teneretur ad meritum; et tunc peccaret mortaliter faciendo tale opus quod est bonum ex genere et præcepto; quod est absurdum.

(α) *Contra eamdem*. — Om. Pr.
(β) *probans*. — Om. Pr.
(γ) *tunc*. — *tamen* Pr.
(δ) *ex pietate, et*. — *præcipiente* Pr.

Per idem arguitur (α) contra primam responsionem. Quia ponamus quod aliquis non disponat se ad gratiam, si tunc stat culpa, non potest se servare a culpa. Igitur pro tunc est sibi impossibile se servare a culpa; quod est falsum, quia omnis culpa est voluntaria. Si autem pro tunc potest se servare, quod saltem videtur manifestum quantum ad genus operis præcepti, redit argumentum prius ad excusandum eum a peccato mortali.

Secundo principaliter arguit sic. Si peccator exsistens sine gratia in hoc tempore potest cavere ab hoc peccato mortali, et dum cavet hoc peccatum mortale, cavet omnia, et similiter de tempore consequente, et sic semper; igitur, si potest cavere hoc et illud, potest simul cavere omnia. Assumptum, scilicet quod possit cavere hoc et illud peccatum mortale, patet : quia voluntas non potest habere simul distinctos consensus qui requiruntur ad peccatum mortale et ad resistendum peccato mortali (β). Et ita dum distincte habet actum resistendi huic peccato mortali, nullum velle aliud habet pro tunc quo peccet mortaliter. — Item, quia præservando se ab uno peccato mortali fit fortior ad resistendum aliis; igitur, si potest hoc peccatum mortale cavere, de quo tentatur (γ), multo magis potest illud aliud cavere, vel alia, et sic de omnibus.

III. Argumenta Gregorii. — Ad idem (δ) arguit Gregorius de Arimino (dist. 26, q. 2, art. 1, concl. 2) sic

Primo. Aliquis peccat non diligendo Deum propter se ultimate, et diligendo creaturam non propter Deum finaliter; ergo aliquod suum peccatum non potest homo sine speciali Dei auxilio vitare. Antecedens certum est. Probatur consequentia. Quia tale peccatum non potest vitari nisi Deus diligatur propter se. Sed sic (ε) diligere Deum, in præsenti statu nemo potest sine speciali Dei auxilio. Quod probatur per Augustinum, quinto libro *Contra Julianum*, cap. 3, ubi sic ait : *Quando Deo donante ex vera vivitur fide, ipse Deus adest, et menti illuminandæ* (ζ), *et concupiscentiæ superandæ, et molestiæ perferendæ; hoc enim totum recte fit, quando fit propter ipsum, id est, quando gratis amatur ipse; qualis amor nobis esse non potest, nisi ex ipso.* Ecce hic habes quod amor quo Deus gratis amatur, qui utique est ille tantum quo Deus diligitur propter se, non potest esse in nobis, nisi sit ab ipso.

Secundo arguit sic. Si quodlibet peccatum suum potest homo vel potuit sine speciali auxilio Dei vitare, igitur audiens sibi prædicari fidem Christi, potest sine alio adjutorio credere quæ sibi proponuntur credenda. Tenet consequentia ; quia talis si non credat, utique peccat. Nam *qui non crediderit, condemnabitur,* Marci ultimo (v. 16). Et Joannis 16 (v. 8 et 9), ait Salvator : *Cum venerit ille, arguet mundum de peccato, et de justitia, et de judicio : de peccato quidem, quia non crediderunt in me.* Augustinus quoque in epistola *ad Vitalem : Neque enim dicturus es,* inquit, *nihil mali eum facere, qui non credit* (α) *in Christum, aut qui fidem deserit Christi.* Sed consequens est erroneum, testante Augustino se in eo aliquando errasse, et propterea idipsum retractasse in *de Prædestinatione sanctorum* circa principium (cap. 3), ubi sic ait : *Neque enim fidem putabam Dei gratia præveniri, ut per illam nobis daretur quod utiliter posceremus, nisi quia credere non possemus, si non præcederet præconium veritatis; ut autem prædicato Evangelio consentiremus, nostrum esse proprium, et nobis ex nobis esse arbitrabar : quem meum errorem nonnulla opuscula mea satis indicant, ante episcopatum meum scripta.* Et deinde commemorat se hoc in libro suarum *Retractationum* revocasse, propterea quod fides inter dona Dei ab Apostolo numeratur (β). Et ita est, sicut patet, 1 libro, cap. 23; seque in hoc errasse, ubi nunc recitata sunt verba ejus, dicit et *se convictum fuisse ex illo apostolico testimonio* (1. *Corinth.* 4, v. 7) : *Quis* (γ) *enim te discernit? quid habes quod non accepisti? Quod testimonium,* ut non multo post subdit, *non sinit quemquam fidelium dicere, Habeo fidem quam non accepi. Reprimitur enim omnino his apostolicis verbis tota hujusmodi responsionis elatio. Sed ne hoc quidem dici potest, quamvis non habeat perfectam fidem, habeo tamen ejus initium, quo in Christum penitus credidi? Et hic respondetur : Quid autem habes, quod non accepisti? Si autem et accepisti, quid gloriaris, quasi* (δ) *non acceperis?* Et infra (cap. 5), concludendo : *Proinde,* inquit, *posse habere fidem, sicut et posse habere charitatem, naturæ est, habere autem, gratiæ est fidelium.* Et multa alia ibidem dicit, reprobando quemdam illius temporis errorem dicentium quod initium fidei erat in nobis ex nobis. Item, iste fuit error Vitalis, sicut idem (ε) Augustinus in epistola ad eumdem recitat, eidem inquiens (ζ), juxta principium epistolæ : *Quomodo dicis quod te audio dicere, ut recte credamus in Deum et Evangelio consentiamus, non esse donum Dei, sed hoc esse*

(α) *arguitur.* — *argui* Pr.
(β) *et ad resistendum peccato mortali.* — Om. Pr.
(γ) *tentatur.* — *timetur* Pr.
(δ) *Ad idem.* — Om. Pr.
(ε) *sic.* — *sicut* Pr.
(ζ) *menti illuminandæ.* — *multi illuminandi* Pr.

(α) *credit.* — *credidit* Pr.
(β) *numeratur.* — *minatur* Pr.
(γ) *Quis.* — *Quid* Pr.
(δ) *quasi.* — *qui* Pr.
(ε) *idem.* — *ibidem* Pr.
(ζ) *inquiens.* — *inconveniens* Pr.

a nobis, id est, ex propria voluntate, quam in corde nostro non operatus est ipse? Et ad hoc (α), *cum audieris, quid est ergo quod Apostolus ait : Deus operatur in nobis velle, Respondes : Per legem suam, per Scripturas suas Deum operari ut velimus, quas vel legimus, vel audivimus. Sed ei consentire, vel non consentire, ita nostrum est, ut si velimus fiat, si autem nolimus, nihil in nobis operationem Dei valere faciamus.* Hic patet quod iste Vitalis opinabatur hominem posse, prædicato sibi Christi Evangelio, ex propria libertate absque alio Dei adjutorio, credendo consentire; sicut signat consequens illatum. Hoc autem tanquam erroneum Augustinus reprobat triplici ratione. Quarum prima est : quia tunc (β) sequeretur quod non esset orandum pro infidelibus ut crederent; sed tantummodo foret eis Evangelium prædicandum. Unde ait : *Quæ si dicis, profecto nostris orationibus contradicis. Dic ergo apertissime* (γ) *nos pro his quibus Evangelium prædicamus, non debere orare ut credant, sed eis tantummodo prædicare.* Denique ostendit hoc esse contra piam consuetudinem Ecclesiæ, et doctrinam apostolicam, ac beati Cypriani. Secunda ratio est : quia tunc non debemus Deo gratias agere ex hoc quod aliqui tali prædicationi credendo consentiunt : quia sic ficte ageremus et non vere; quod non est dicendum, cum hoc pie teneat ritus Ecclesiæ. Unde ait infra : *Inaniter et perfunctorie potiusquam veraciter, magnas cum exsultatione agimus Deo gratias, quando aliqui infidelium credunt, si hoc in eis ipse non facit.* Et subdit : *Prorsus non Deo gratias agimus, sed nos agere fingimus, si unde* (δ) *illi gratias agimus, ipsum facere* (ε) *non putamus.* Tertia ratio ejus est : quoniam, ut dicit, hoc incidit in sententiam damnatam Pelagii, qua dicebat gratiam Dei non ad singulos actus dari. Et patet consequentia; quia, secundum hoc dictum, non daretur ad talem actum credendi.

Tertio arguit. Quia, si quodlibet peccatum, etc.; igitur quacumque et quantumcumque noxia quis tentatione tentetur, ipse potest propria voluntate sine speciali Dei auxilio illi tentationi resistere. Tenet consequentia; quia quilibet non resistens talibus tentationibus peccat. Sed consequens non potest catholice dari, sicut patet ex multis sacræ Scripturæ testimoniis. Sicut est illud (*Psalm.* 117, v. 13 et 14) : *Impulsus eversus sum ut caderem, et Dominus suscepit me. Fortitudo mea et laus mea Dominus,* etc. Et illud (*Psalm.* 17, v. 30) : *In te eripiar a tentatione,* Glossa, *in te,* id est, *per te.* Apostolus quoque magnis tentationibus memoratis, quibus tamen sancti non possunt divelli a charitate Christi, *ad Roman,* 8 (v. 37), ait : *In his omnibus superamus propter eum qui dilexit nos;* et littera Augustini habet : *Per eum qui dilexit nos.* Super quo verbo ipse ait in *de Gratia et libero arbitrio* (cap. 7) : *Non ergo per nos, sed per eum qui dilexit nos.* Quid plura adducamus, cum cuilibet christiano debeat sufficere quod tota Ecclesia Dei a Christo capite instructa orat ne inducatur in tentationem, id est, ne in tentatione deficiat, omnesque sancti de superatione tentationum Deo tanquam auctori referant gratias. Confirmatur per expressam determinationem Concilii Milevitani, in quo sic habetur : Quicumque dixerit gratiam Dei, qua justificamur per Jesum Christum Dominum nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere quæ jam commissa sunt, non etiam ad adjutorium ut non committantur, anathema sit. Aut enim intelligendum est illud tantummodo esse dictum quia (α) nullus potest omnia peccata vitare, ita ut nullum omnino committat sine adjutorio gratiæ, ut (β) aliqui volunt exponere; vel quia nullum peccatum potest homo vitare absque auxilio gratiæ. Primum non potest dici : quia tunc sequitur quod gratia Dei nulli valet ad vitandum peccata; cujus oppositum Concilium clamat. Tenet consequentia : quia nullus est potens peccare, qui nullum penitus committat peccatum. Relinquitur ergo secundum; et habetur propositum.

Quarto arguit (ibid., art. 2, concl. 2) sic. Exsistens in gratia non quodlibet peccatum potest vitare sine alio speciali Dei auxilio; ergo multo minus exsistens extra gratiam. Consequentia nota est. Antecedens probatur. Primo : quia non quamlibet tentationem potest sine speciali Dei auxilio superare; igitur. Probatur assumptum : quia, si quamlibet, igitur in nulla quantacumque tentatione positi viri justi debent divinum auxilium implorare, neque de alicujus victoria deberent se magis quam prius Deo obligatos cognoscere, et tanquam de novo munere illi gratias agere. Consequentia patet ex dictis. Falsitas consequentis patet, quantum ad primam partem, ex rescripto Innocentii ad Carthaginense Concilium, ubi dicitur : *Necesse est ut quo auxiliante vincimus, eo iterum non adjuvante vincamur;* ac per hoc etiam post præteritas victorias justorum de peccatis, in supervenientibus tentationibus habent iterum ejus auxilium implorare. Quantum etiam ad secundam partem, quilibet, ut puto, confitebitur esse falsum. Quis enim justorum de magnæ tentationis periculo liberatus non reputet se in eo magnum Dei beneficium recepisse, et Deo amplius ad gratias agendum obligatum, et tanquam pro novo munere, gratias et sacrificium confessionis seu lau-

(α) *ad hoc.* — *adhuc* Pr.
(β) *tunc.* — *nunc* Pr.
(γ) *apertissime.* — *aptissime* Pr.
(δ) *unde.* — *bene* Pr.
(ε) *facere.* — *agere* Pr.

(α) *quia.* — *quod* Pr.
(β) *ut.* — Om. Pr.

dis exsolvat? Unde beatus Joannes, *Apoc.*, c. 4 (v. 10) dicit quod *seniores*, per quos utique sancti viri significantur, *adorabant Viventem in sæcula sæculorum, mittentes coronas suas ante thronum.* Quæ verba exponens Gregorius, 22. *Moralium*, ait : *Coronas suas ante thronum mittere, est certaminum suorum victoriam non sibi, sed actori tribuere, ut ad illum referant gloriam laudis, a quo se sciunt vires accepisse certaminis.* Secundo probatur principale antecedens : quia, si homo exsistens in gratia potest sine speciali Dei auxilio vitare quodlibet peccatum, igitur : vel non ad singulos actus gratia Dei atque adjutorium datur; vel ad aliquos frustra et importune datur. Prima pars consequentis fuit unus de erroribus damnatis Pelagii. Secunda vero pars blasphemia quædam est. Consequentia vero satis est clara. Unde ad illud velle vel nolle quo resistitur tentationi, non daretur adjutorium Dei, aut si daretur, superflue daretur, ex quo sine hujusmodi adjutorio homo poterat prævalere. Si dicatur quod non datur superflue, quia facilius per illud adjutorium resistitur tentationi, appropinquatur ad illam damnatam sententiam Pelagii, qua dixit ideo dari gratiam ut per illam facilius impleatur quod præceptum est. Tertio ad idem : quia, si sic, ergo non quemlibet bonum actum, qui fit ab homine, Deus facit ut faciat illum, sive non ad quemlibet bonum actum hominis Deus movet voluntatem hominis, faciens eam velle id quod ipsa vult. Patet consequentia de actu quo vult resistere pravæ tentationi, qui utique bonus est, immo et meritorius in habente gratiam. Si enim homo per habitum gratiæ et liberum arbitrium resistit, seu vult non consentire, cum habitus non moveat potentiam, licet coadjuvet coagendo, non poterit dici quod Deus moveat voluntatem ad agendum, nisi alio modo speciali concurrat gratis et misericorditer. Consequens patet esse falsum ex prædictis.

(Dist. 26, q. 1) Forte dicetur ad (α) omnia prædicta, quod dictæ rationes et auctoritates non cogunt, ut dicatur nobis esse necessarium aliud adjutorium Dei ab influentia generali. Omnes enim salvantur, si dicatur quod non possumus aliquid facere nisi Deo juvante per suam influentiam generalem. — Sed ista responsio excluditur primo ex dictis Augustini in epistola ad Vitalem hæreticum, ubi sic dicit : *Quoniam propitio Christo christiani catholici sumus, scimus nondum natos*, etc., *scimus gratiam Dei, nec parvulis, nec majoribus secundum merita dari, scimus majoribus ad singulos actus dari, sed non omnibus.* Igitur est adjutorium speciale. Secundo. Nam nec malos actus possumus agere subtracta Dei influentia generali, et tamen (6) non sic ad malos actus dicit *Scriptura* nos indigere

(α) *ad.* — *quod* Pr.
(6) *tamen.* — Om. Pr.

juvari a Deo, sicut ad bonos. Alias, sicut dicit Sapiens (*Sapientiæ*, 8, v. 21): *Non possum esse continens, nisi Deus det,* ita potuisset ipse vel alius dicere : Non possum concupiscere, vel mœchus esse, nisi Deus det. Et sicut Apostolus ait (*ad Ephesios*, 2, v. 10) : *Ipsius sumus factura in operibus bonis creati in Christo*, ita potuisset alius dicere : Ipsius (α) sumus factura in Christo creati in operibus malis. Et ita dicendum esset, quod Deus operatur (6) velle et perficere pro mala voluntate, sicut Apostolus dicit (*ad Philippenses*, 2, v. 13), *Deus operatur in nobis velle et perficere pro voluntate bona;* quæ verba tanquam plena blasphemiæ omnis fidelium auris abhorret. Confirmatur. Quia, secundum Concilium Milevitanum, cum Christus ait (Joan., 15, v. 5) : *Sine me nihil potestis facere*, de fructibus mandatorum specialiter loquitur. Et, ut dicit Augustinus, *de Verbis Apostoli*, sermone 13 (Serm. 156) : Cum tibi dicitur. Sine adjutorio Dei nihil potes facere, nihil subintellige boni; nam, illo non adjuvante, utique agis male. Igitur, præter influentiam generalem, specialiter juvat nos Deus ad bene agendum, sine quo adjutorio speciali nihil boni possumus agere.

Forte aliter dicetur quod tales auctoritates non sunt intelligendæ de quibuslibet bonis operibus possibilibus ab homine fieri, sed de bonis meritoriis tantum. — Sed hæc responsio excluditur primo per illud Apostoli, 1. *Corinth.*, 4 (v. 7) : *Quid habes quod non accepisti*, etc. Super quo Augustinus, in *de Prædestinatione sanctorum*, non multo post principium (cap. 3, 4 et 5), prolixe probat quod tota intentio Apostoli tendit ad probandum neminem posse adversus alterum extolli, aut de aliquo super alterum in seipso, aut in alio homine, sed tantum in Domino gloriari. Unde Apostolus (ibid., v. 6 et 7) : *Hæc* (γ), inquit, *transfiguravi in me, et Apollo, ut in nobis discatis ne supra quam scriptum est infletur unus pro alio adversus alterum. Quis* (δ) *enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? Si autem et accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis*, scilicet a Deo. Oportet ergo intelligere dictum Apostoli de quolibet bono, quo homo (ε) ab homine discerni potest et (ζ) adversus alterum extolli. Igitur non solum de bono meritorio, sed de bonis moralibus non meritoriis; alias catechumenus, aut etiam christianus exsistens in peccato mortali, agens aliquos actus bonos moraliter, et de illis se extollens adversus alterum, posset Apostolo (η) quærenti respondere : discernit me

(α) *Ipius.* — *ipsi* Pr.
(6) *Deus operatur.* — *operari* Pr.
(γ) *Hæc.* — *Hoc* Pr.
(δ) *Quis.* — *Quid* Pr.
(ε) *homo.* — *hoc* Pr.
(ζ) *et.* — Om. Pr.
(η) *Apostolo.* — *a primo* Pr.

justitia mea, mansuetudo mea, et sic de aliis; sed et hoc non accepi, sed habui a meipso. Et ibidem (cap. 7) subdit Augustinus : *Quidquid et antequam in Christum crederet, et cum credidisset, bene operatus est Cornelius, totum dandum est Deo, ne forte quis extollatur.* Bona autem quæ antequam in Christum crederet operatus est Cornelius, constat non fuisse meritoria merito vitæ æternæ. Hoc idem expresse patet per eumdem, libro primo *ad Simplicianum*, in responsione ad secundam quæstionem : *Incipit*, inquit, *homo percipere gratiam, ex quo incipit credere Deo, vel interna vel externa admonitione motus ad fidem. Sed in quibusdam tanta est gratia fidei, quanta non sufficit ad obtinendum regnum cœlorum, sicut in catechumenis, sicut in ipso Centurione antequam sacramentorum participatione incorporaretur Ecclesiæ. In quibusdam vero tanta est gratia, ut jam corpori Christi et sancto Dei templo deputentur.* Et sequitur : *Fiunt ergo inchoationes quædam* (α) *fidei conceptionibus similes. Non tamen solum concipi, sed etiam nasci opus est, ut ad vitam perveniatur æternam. Nihil tamen horum sine gratia misericordiæ Dei; quia etiam opera, si qua bona sunt, consequuntur gratiam illam, non præcedunt.* — Hæc Augustinus. — Hic apparet manifeste quod non solum opera vitæ æternæ meritoria, qualia sunt eorum tantum qui jam participatione sacramentorum incorporati sunt Ecclesiæ et facti templum Dei, sed etiam alia bona non meritoria vitæ æternæ, qualia sunt in catechumenis, non fiunt sine gratia Dei. Idem dicit de bonis operibus hæreticorum et schismaticorum, in sermone *de Patientia Dei* (cap. 27 et 28), ubi ait (β) : *Sed merito quæri potest : Utrum et ista patientia donum Dei sit, an viribus tribuenda sit voluntatis humanæ, qua quisque ab Ecclesia separatus, non pro errore qui eum separavit, sed pro veritate sacramenti seu verbi quæ apud eum remansit, timore pœnarum æternarum, patitur temporales pœnas? Cavendum est, ne forte, si donum Dei istam patientiam dixerimus, ii* (γ) *quibus inest, etiam* (δ) *ad regnum Dei credantur pertinere; si autem illam donum Dei negaverimus, cogamur fateri sine adjutorio et munere Dei in voluntate hominis esse posse aliquid boni : neque enim hoc non est bonum, ut credat homo æterno supplicio se esse puniendum, si negaverit Christum, et pro ista fide qualecumque supplicium perferat, et contemnat humanum.* Proposita autem hac quæstione et factis argumentis ad utramque partem, nullo interposito, determinat eam sic : *Proinde, sicut negandum non est hoc esse donum Dei, ita intelligendum est alia esse dona filiorum illius Hierusalem quæ sursum est libera mater nostra : hæc sunt enim quodammodo hæreditaria, in quibus sumus hæredes, cohæredes autem Christi; alia vero quæ possunt accipere etiam concubinarum filii, quibus judæi carnales, et schismatici, vel hæretici comparantur. Quamvis enim scriptum sit* (*Genes.*, 21, v. 10) : *Ejice ancillam et filium ejus, neque enim hæres erit filius ancillæ cum filio meo Isaac; et Abrahæ dixerit Deus* (ibid., v. 12) : *In Isaac vocabitur tibi semen, quod sic est Apostolus* (*ad Roman.*, 9, v. 8) *interpretatus, ut diceret, id est, non qui filii carnis, hi sunt filii Dei, sed qui filii Dei deputantur in semine, ut intelligeremus semen Abrahæ secundum Isaac propter Christum ad filios Dei pertinere qui sunt corpus Christi et membra, id est, Ecclesia Dei, una, vera* (α), *germana, catholica, tenens piam fidem, non eam quæ per elationem vel tumorem, sed eam quæ per dilectionem operatur, tamen* (β) *etiam filios concubinarum quando a filio suo Isaac dimisit Abraham nonnulla eis largitus est munera, ne relinquerentur omnino inanes, non ut tenerentur hæredes. Sic enim legimus* (*Genes.*, 25, v. 5 et 6) : *Dedit autem Abraham omnem substantiam suam Isaac filio suo, et filiis concubinarum dedit Abraham munera. Si ergo filii sumus liberæ Hierusalem, alia dona exhæredatorum, alia intelligamus* (γ) *hæredum.* — Hæc Augustinus. — Ex quibus patet manifeste propositum : quoniam patientia hæreticorum vel schismaticorum, qua sustinent mortem propter Christum, non utique est actus meritorius; et tamen illam dicit esse donum Dei. Et idem sentiendum est de cujuslibet alterius virtutis actu; et universaliter de quolibet actu moraliter bono, quamvis non sit meritorius.

§ 5. — Contra quintam conclusionem

Argumenta Durandi. — Contra quintam conclusionem arguit Durandus (dist. 28, q. 5), improbando probationem ejus.

Primo. Quia, licet supremo agenti conveniat ad ultimum finem perducere (δ), nihil tamen prohibet infimum agens ad ultimum finem disponere; sicut videmus in generatione hominis, in qua, licet Deus introducat formam ultimam, natura tamen ex propria virtute disponit materiam. Similiter, licet ad consecutionem gratiæ requiratur specialis motio Dei gratiam infundentis, si tamen gratia sit habituale donum, tamen ad eam potest se homo disponere

(α) *quædam.* — *quidem* Pr.
(β) *ubi ait.* — Om. Pr.
(γ) *ii.* — *in* Pr
(δ) *etiam.* — *et* Pr.

(α) *vera.* — *vero* Pr.
(β) *tamen.* — *tum* Pr.
(γ) *intelligamus.* — *intelligimus* Pr.
(δ) *perducere.* — *producere* Pr.

pure, ut videtur, per liberum arbitrium absque tali motione speciali.

Secundo. Quia illud bonum quod habet ad gratiam immediatum ordinem, videtur esse præparatorium ad illam. Sed bonum morale est hujusmodi. Cum ergo in tale bonum possit homo sine immediata motione voluntatis a Deo, patet quod absque tali adjutorio potest se homo ad gratiam præparare.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Durandi. — Quantum ad tertium articulum, restat prædictis objectionibus respondere. Et

Ad omnia argumenta Durandi contra primam conclusionem, dicitur quod utique recte concludunt quod nullus habitus est necessarius ad hoc ut intellectus articulis fidei assentiat absolute qualicumque assensu; quia sine tali habitu potest talibus assentire. Est tamen necessarius habitus ad hoc ut assentiat faciliter et discrete, sicut idem arguens dicit. De hoc beatus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 23, q. 3, art. 3, in solutione secundæ quæstiunculæ, sic dicit : « Habitus fidei infusus, in duobus nos adjuvat, scilicet ut credamus quæ credenda sunt, et ut eis quæ non sunt credenda nullo modo assentiamus. Primum autem potest homo sine habitu infuso ex ipsa æstimatione. Sed secundum, ut scilicet discrete in hæc (α) et non in illa inclinetur, habet ex habitu infuso tantum. Quæ quidem discretio est, secundum quam non credimus omni spiritui. Quæ (β), quia in hæretico non est, constat quod habitus fidei in eo non manet. Et si aliqua credenda credat, hoc est ex ratione humana. Si enim habitu fidei ad hæc credenda inclinaretur, contraria fidei refutaret, sicut omnis habitus renititur eis quæ contra illum habitum sunt. » — Hæc ille. — Item, in solutione primi, dicit sic : « Quamvis hæretici credant aliquid quod est supra naturam, tamen non credunt illud per habitum infusum, quo dirigantur, sed per æstimationem humanam. » Item, art. 2, in solutione principali, sic dicit : « Habitus ad hoc sunt necessarii, ut potentiæ quæ per naturam non sunt determinatæ ad actum perfectum, determinentur per habitum. Contingit autem quandoque, quod inferior potentia non est determinata ad illum actum perfectum, sed superior potentia determinatur ad illum : sicut concupiscibilis non est determinata ad tenendum medium in delectatione ex propria natura, sed ratio determinatur ex propria natura ad illud; et ideo habitus temperantiæ acquiritur in concupiscibili ex vi superioris potentiæ. Nulla autem potentia secundum naturam suam determinatur ad illa quæ sunt supra naturam rationis nostræ, quorum est fides; et ideo ad hunc actum indigemus habitu qui non est acquisitus. Qui quidem in duobus nos adjuvat : scilicet quod intellectum facit facilem ad credendum credenda, contra duritiem; et discretum ad refutandum non credenda, contra errorem. » — Hæc ille. — Similia dicit, 2ª 2æ, q. 5, art. 3. Item, *de Veritate*, q. 14, art. 10, in solutione decimi. — Ex quibus patet quod argumenta Durandi non procedunt contra intellectum conclusionis, sed solum contra verba.

II. Ad argumenta Gregorii. — Ad argumenta Gregorii secundo loco contra eamdem primam conclusionem posita, dicitur quod recte concludunt quod ad perfecte cognoscendum in materia morali quid volendum aut agendum sit, requiritur, post peccatum, in statu viæ, specialis illustratio rationis a Deo : non quidem illustratio habitualis, sed actualis. Et hoc conceditur. De hoc beatus Thomas, 1ª 2æ, q. 109, art. 9, sic dicit : « Homo ad recte vivendum dupliciter indiget auxilio Dei (α). Uno modo, quantum ad habituale donum, per quod natura corrupta sanetur, et etiam sanata elevetur ad operandum opera meritoria vitæ æternæ quæ excedunt proportionem naturæ. Alio modo indiget homo auxilio gratiæ, ut a Deo moveatur ad agendum. Quantum igitur ad primum auxilii modum, homo in gratia exsistens non indiget auxilio gratiæ, quasi aliquo alio habitu infuso. Indiget tamen auxilio gratiæ secundum alium modum, ut scilicet moveatur a Deo ad recte agendum. Et hoc propter duo. Primo quidem, ratione generali, propter hoc quod nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute divinæ motionis. Secundo, ratione speciali, propter conditionem status naturæ humanæ : quæ quidem, licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio, per quam *servit legi peccati*, ut dicitur, *Rom.* 7 (v. 25). Remanet etiam quædam obscuritas in intellectu, secundum quam etiam, ut dicitur, *Rom.* 8 (v. 26), *quid oremus sicut oportet nescimus*. Propter varios enim rerum eventus, et quia etiam nos ipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat, secundum illud *Sap.* 9 (v. 14) : *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ.* Et ideo necesse est nobis ut a Deo dirigamur et protegamur, qui omnia novit et omnia potest. Et propter hoc etiam renatis

---

(α) *hæc.* — *hoc* Pr.
(β) *Quæ.* — Om. Pr.

(α) *Dei.* — Om. Pr.

in filios Dei per gratiam convenit dicere : *Et ne nos inducas in tentationem*, et, *Fiat voluntas tua sicut in cœlo et in terra*, etc., quæ in oratione dominica continentur ad hæc pertinentia. » — Hæc ille. — Item, art. 1, in solutione tertii, sic dicit : « Semper indigemus divino auxilio ad cogitandum quodcumque, inquantum ipse movet intellectum ad agendum. Actu enim intelligere aliquid, est cogitare, ut patet per Augustinum, 14. *de Trinitate* (cap. 7). » — Hæc ille. — Ex quibus sequuntur duo. Primum est, quod, secundum sanctum Thomam, habens gratiam habitualem indiget speciali motione divina ad bene et moraliter cogitandum. Ergo multo plus carens habituali gratia. Secundum est, quod illa motio ad bene cogitandum non est sola generalis Dei influentia, immo est specialis Dei directio ad recte cogitandum. Ex quibus sequitur quod mens sancti Thomæ non discordat a Gregorio, quoad hoc quod uterque intendit quod nullus in statu præsenti constitutus, potest, sine speciali Dei auxilio, perfecte cognoscere quid volendum sit aut nolendum, quid agendum sit aut vitandum in materia morali, non solum quoad omnia agibilia collective sumpta, immo nec quoad (α) aliquod agibile seorsum et in particulari sumptum. — Et hæc ad argumenta Gregorii sufficiunt.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta quorumdam. — **Ad primum** contra secundam conclusionem, respondet Gregorius de Arimino (dist. 26, q. 1. art. 3), « negando simpliciter antecedens, utpote doctrinæ sanctorum expresse contrarium. Ait enim Augustinus, *Hypomnesticon*, responsione tertia (cap. 9) : *Petrum nisi Dominus respexisset, nunquam pœnitentia motus amare flevisset*. Et paulo post (cap. 10) : *Est igitur*, inquit, *liberum arbitrium, quod quisque esse non negaverit, sed confessus fuerit, quod sine Deo bonum opus, id est, quod ad ejus sanctum propositum pertinet, nec incipere, nec perficere possit, catholicus* (ϐ) *est*. Ubi innuit quod dicens oppositum non est catholicus. Constat autem quod talis attritio (γ), sic perfecte circumstantionata, pertinet ad sanctum propositum hominis, velut saltem inchoatio quædam. Item, Ambrosius, *super Lucam* (lib. 10), de fletu etiam Petri loquens : *Bonæ*, inquit, *lacrymæ, quæ culpam lavant. Denique quos Jesus respexit* (δ), *plorant. Negavit primo Petrus, non flevit. Negavit secundo, et non flevit; quia adhuc* (α) *non respexerat Dominus. Negavit tertio, respexit Jesus, ille amarissime flevit*. Et, sicut probat Augustinus, lib. 1 *de Gratia Christi et peccato originali*, cap. 45, ubi allegat hæc verba : *Non potest dici quod corporalibus oculis Dominus eum respexerit visibiliter admonendo. Et ideo quod ibi scriptum est*, inquit Augustinus, *quod respexit* (ϐ) *eum Dominus, intus actum est in mente, actum est in voluntate. Misericordia Dominus latenter subvenit, cor tetigit, memoriam revocavit, interiore gratia sua visitavit Petrum, interioris hominis usque ad exteriores lacrymas movit, et produxit* (γ) *affectum*. Ex quibus apparet, secundum istos duos sanctos, quod Petrus de suo peccato nunquam conteri vel dolere potuisset sufficienter, nisi eum Dominus speciali gratia adjuvisset. Et sicut de ipso, ita et de cæteris est fideliter credendum. Unde, in *de Fide ad Petrum*, cap. 31, ait Augustinus : *Firmissime tene, et nullatenus dubites, neminem posse hic hominum pœnitentiam agere, nisi quem Deus illuminaverit, et gratuita miseratione converterit. Apostolus enim dicit* (2. *ad Timoth.*, 2, v. 25 et 26) : *Ne forte det* (δ) *illis Deus pœnitentiam* (ε) *ad cognoscendam veritatem, et resipiscant a diaboli laqueis*. Item, *de Gratia et Libero arbitrio* (cap. 5) : *Nisi donum Dei ipsa conversio esset, non ei diceretur* (Psalm. 79, v. 8) : *Domine Deus virtutum converte nos*. Item, lib. 5, *Contra Julianum*, cap. 4 : *Quantamlibet Deus*, inquit, *præbeat patientiam*, scilicet exspectando et sustinendo (ζ) peccatores, *nisi ipse dederit, quis agit pœnitentiam?* quasi dicat : nullus. Et hoc statim probat per dicta Apostoli verba jam allegata. Patet igitur quod illud antecedens est falsum. Et ad ejus probationem, concedendum est quod primo infertur, scilicet quod absque dispositione prævia ex parte peccatoris, ex parte, inquam, ejus tantum, ita videlicet quod illa non sit a Deo præveniente, justificatur peccator. Unde gratis justificatur per gratiam ipsius, sicut dicit Apostolus (*ad Romanos*, 3, v. 24). Et cum infertur quod difficile esset salvare quod Deus non esset acceptor personarum, — dico quod, si sit sermo de acceptatione personarum ut sonat in peccatum, quemadmodum Jacobi 2 (v. 9), cum dicit : *Si personas accipitis, peccatum operamini*, et ut accipitur *Rom*. 2 (v. 11), cum ait : *Non est personarum acceptio apud Deum*, nequaquam est difficile sustinere aut videre quod Deus, sic gratis justificando unum et non alium, non sit acceptor personarum; immo facillimum est

(α) *quoad*. — *quo* Pr.
(ϐ) *catholicus*. — *catholicum* Pr.
(γ) *attritio*. — *attributio* Pr.
(δ) *Denique quos Jesus respexit*. — *Deinde nos Jesus respexerit* Pr.

(α) *adhuc*. — *ad hæc* Pr.
(ϐ) *quod respexit*. — *respexerit* Pr.
(γ) *produxit*. — *perduxit* Pr.
(δ) *det*. — *de* Pr.
(ε) *pœnitentiam*. — *per eminentiam* Pr.
(ζ) *sustinendo*. — *suscitando* Pr.

illud videre. Nam ille tantum dicitur acceptor personarum (α), qui in dando munera vel præmia attendit genus vel nationem, statum vel conditionem, aut aliquam prærogativam personalem, qua una persona præter dignitatem meritorum (β) aliam excellit. Unde verbum Jacobi dictum est contra eos qui divites, divitiarum intuitu, pauperibus præhonorabant, ut patet in principio dicti capitis; et per Augustinum, in epistola ad Hieronymum de verbis Jacobi (2, v. 10) : *Qui totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus.* Verbum quoque Pauli dictum est ad docendum quod Deus in judicando non attendit nationem vel genus, sed tam gentili quam judæo retribuit secundum merita. Similiter et Petrus, *Act.* 10 (v. 34), dicit : *Non est personarum acceptio apud Deum :* quia non accipit personas intuitu generis seu nationis; sed, ut ait (v. 35), *in omni gente, qui timet Deum et operatur justitiam, acceptus est illi.* Nunc autem patet quod Deus, dum præcise gratis et ex sua mera liberalitate huic dat gratiam et illi non dat, hunc vocat et illum non vocat, non attendit in ipsis aliquam talem prærogativam personalem. Et ideo nequaquam dici potest acceptor personarum ad illum sensum. Si vero acciperetur acceptio personarum simpliciter pro dilectione, qua unum alteri omnino simili præeligit seu prædiligit, eique gratias et dona largitur, quæ reliquo denegat, non debemus conari ipsam a Deo excludere, sed simpliciter cum Apostolo (*ad Romanos,* 9, v. 18) confiteri, quod *cujus vult miseretur, et quem vult indurat.* » — Hæc Gregorius et valde bene. — Cui concordat sanctus Thomas, 1 p., q. 23, art. 5, per totum articulum. Item, 1. *Sentent.*, dist. 41, q. 1, art. 3. Item, 3. *Contra Gentiles,* cap. 160, 161. Item, 1ª 2æ, q. 109, art. 6 et seq.

Ad secundum dicit Gregorius, quod « prima pars antecedentis, accipiendo rectum dictamen pro dictamine quo dictatur quid et quemadmodum, secundum scilicet (γ) omnes debitas circumstantias quibus aliquid est diligendum vel volendum, est simpliciter falsa. Similiter secunda pars antecedentis falsa est, si intelligatur quod voluntas ex se potest se conformare recto dictamini tali, ut oportet intelligi ad hoc quod valeat consequentia ». — Hæc ille, et bene, et conformiter sancto Thomæ, 1ª 2æ, in quæstione 109, unde sumptæ sunt conclusiones primi articuli.

Ad tertium dicit Gregorius, quod « voluntas circa nullum objectum sibi ostensum potest ex se tantum habere actum moraliter bonum; unde, si aliquem circa aliquod habeat non adjuta divino auxilio, necessario ille erit deornatus propter carentiam alicujus debitæ circumstantiæ ». — Hæc ille, et bene.

Ad quartum dicit quod « minor est simpliciter neganda sicut ex toto eam negaret Augustinus ». Et videtur sibi quod non debet bene sonare (α) in auribus alicujus fidelis, « cum omnino excludat necessitatem auxilii divini ad omnem actum bonum. Nam constat quod quemlibet actum malum possumus ex nobis, nec ad aliquem talem juvat nos Deus specialiter. Si autem quicumque potest ex se in actum malum, potest ex se in actum bonum oppositum, sequitur quod quemlibet actum bonum possumus ex nobis absque speciali auxilio Dei. Probatio autem minoris nulla est; quia, quamvis contraria sint susceptibilia in eodem, et neutrum sit subjecto repugnans, et per consequens tam bonus actus quam malus ei oppositus suscipi possit in voluntate, quod tantummodo probatur per illud assumptum; non tamen sequitur quod, si voluntas potest in se efficere actum malum, quod possit in bonum : sicut non sequitur quod, si homo potest ex se habere errorem alicujus veritatis, quod possit ex se habere scientiam illius; alioquin homo posset ex se naturaliter scire omnem veritatem creditam de Trinitate, et aliam quamlibet nobis revelatam, et scire determinate quot astra sunt in cœlo, et sic de multis veritatibus, quas nos ex nobis naturaliter scire non possumus : nam circa quamlibet illarum possumus ex nobis errare. » — Hæc ille, et bene.

Ad quintum et sextum, secundum eumdem, dicendum quod, « esto quod concederetur illud assumptum, non tamen probatur propositum; quia, ultra quemlibet habitum, necessarium est nobis, ad bonum velle, quod Deus moveat specialiter voluntatem nostram ». — Hæc ille, et bene. — Tamen pro solutione notandum est quoddam (β) dictum sancti Thomæ, *de Virtutibus,* q. 1, art. 10, in solutione deciminoni argumenti : « Actus, inquit, virtutis infusæ non causant aliquem habitum, sed per eos augetur habitus præexsistens; quia nec ex actibus virtutis acquisitæ aliquis habitus generatur, alias multiplicarentur habitus in infinitum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod antecedens sexti argumenti falsum est simpliciter et negandum.

Ad septimum dicit Gregorius quod, « licet homo in suis solis naturalibus constitutus possit sine speciali auxilio Dei honorare parentes et subvenire indigenti, et alia multa agere de genere bonorum, nullum tamen horum potest agere propter quod oportet, et quemadmodum oportet, secundum omnes circumstantias requisitas ad bonitatem moralem actus. Saltem enim deficiet circumstantia ultimi debiti finis qui est Deus. Ac per hoc nec potest agere actum moraliter bonum, ut in proposito habetur

(α) a verbo *immo* usque ad *personarum,* Om. Pr.
(β) *meritorum.* — Om. Pr.
(γ) *secundum scilicet.* — *et secundum* Pr.

(α) *sonare.* — *substantiare* Pr.
(β) *quoddam.* — *quod* Pr.

sermo de ipso. Et ideo de gentilibus (α) et simpliciter infidelibus qui dicuntur talia exercuisse, dicendum quod, licet talia egerint quæ erant bona ex genere vel ex officio, juxta modum loquendi Augustini, non tamen illa egerunt ultimate propter Deum, ac per hoc nec propter illud finaliter propter quod debuerunt; et ideo non virtuose, sed male et vitiose egerunt; quare nec actus eorum fuerunt moraliter boni. Et hæc tota solutio habetur ab Augustino, lib. 4. *Contra Julianum,* cap. 13. » — Hæc Gregorius. — Tamen apparet mihi quod in hoc quod dicit omnes actus infidelium esse vitiosos, et quod in eis nulla est vera virtus, falsum dicit. Nam, ut probat beatus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 41, q. 1, art. 2, oppositum illius copulativæ est verum; sed de hoc alias.

Ad octavum negat antecedens Gregorius. Et ad primam probationem, quæ est de obstetricibus, dicit quod « illum timorem Dei, propter quem dicitur illis Deus ædificasse domos, non habuerunt ex se tantum, sed Deo misericorditer inspiciente; et satis verisimile est, ut dicit quidam doctor, quod illæ obstetrices ex informatione Hebræorum fuerint conversæ ad veri Dei cultum, licet non forte conversione perfecta; unde jam timorem veri Dei habebant, ut dicit Scriptura (*Exod.*, 1, v. 17 et 21). Qualitercumque tamen illud se habuerit, dicendum est quod nec sic timuerunt Deum, nec ejus timore pueros servaverunt, nisi Deo specialiter adjuvante. Et idem dicendum esset de Romanis, de quibus arguitur (β), si concederetur quod aliquos actus vere virtuosos habuissent; et ita etiam de cæteris qui quidquam virtuose fuissent operati : sicut patet ex auctoritate Augustini allegata, in arguendo, ex sermone illius *de Patientia.* Et similiter ex ejus lib. 4 *Contra Julianum*, ubi, cap. 3, contra se argumentum Juliani recitans, ait : *Sed acerbissimi gratiæ hujus inimici exempla nobis opponitis* (γ) *impiorum, quos dicitis alienos a fide abundare virtutibus, in quibus sine adjutorio gratiæ solum est naturæ bonum, licet superstitionibus mancipatum, qui, solius libertatis ingenitæ viribus* (δ), *et misericordes crebro, et modesti, et casti inveniuntur, et sobrii*, etc. Et contra hoc argumentum, quasi respondendo, statim in eodem capitulo : *Quanto,* inquit, *tolerabilius illas, quas dicis in impiis esse virtutes, divino muneri potius quam eorum tribueres tantummodo voluntati, licet ipsi hoc nesciant, donec, si ex illo prædestinatorum sunt numero, accipiant Spiritum qui ex Deo est, ut sciant quæ a Deo donata sunt eis.* Verum, quia, ut patet per Augustinum, 5. *de Civitate Dei*, cap. 12, et pluribus sequentibus, illi Romani, de quibus arguitur, illos actus qui reputantur esse virtuosi, pro obtinenda mundi gloria ultimate finaliter exercebant, dicendum est illos nequaquam exercuisse actus vere virtuosos seu moraliter bonos, nec ullo præmio æterno, seu temporali, sed potius pœna et supplicio dignos. Quod autem Augustinus dicit redditam esse mercedem bonis eorum actibus, dicendum quod non ideo dicitur merces illis reddita, quia pro præmio suorum actuum eis Deus illam contulerit; sed quia pro illa obtinenda ipsi suos actus agebant. Et ideo, cap. 15, dicit Augustinus quod eorum intentioni merces quam quærebant est reddita ; sicut etiam de hypocritis dicit Salvator (Matth., 6, v. 2) : *Receperunt mercedem suam,* id est, quam quærunt; quorum tamen actus utique constat esse vitiosos, nec ulla remuneratione nisi pœnali dignos. Artes etiam illorum non dicuntur bonæ, nec virtutes, nisi per quamdam similitudinem, et hominum æstimationem. Unde, cap. 12 : *Ista,* inquit Augustinus, *laudis aviditas et cupido gloriæ multa alia miranda fecit, laudabilia scilicet atque gloriosa secundum hominum æstimationem.* Et, cap. 19 : *Quamobrem, quamvis ut potui satis exposuerim qua causa Deus unus verus et justus Romanos secundum quamdam formam terrenæ civitatis bonos adjuverit ad tanti imperii gloriam consequendam, potest tamen et aliqua alia causa esse latentior propter diversa merita generis humani Deo magis quam nobis nota, dum illud constet inter omnes veraciter pios, neminem sine vera pietate et veri Dei vero cultu, veram posse habere virtutem, nec eam veram esse quando gloriæ servit humanæ.* Et idem dicit, lib. 4. *Contra Julianum*, cap. 3. Quod etiam dicit Augustinus (5. *de Civitate Dei*, cap. 15) (α) *non est quod de summi veri Dei justitia conquerantur, perceperunt mercedem suam,* non est dictum quasi (β) si illam non recepissent, Deus injuste cum eis egisset, non eis scilicet conferendo quod illorum operum justitia exegisset; sed ideo dictum est, ut excludatur querela, quæ, licet (γ) non secundum veritatem, tamen secundum hominum æstimationem falsam, qui hujusmodi actus putabant esse virtuosos, et per hoc præmio dignos, contra Deum fieri potuisset, si mercedem illis non reddidisset. Illa enim eis reddita, omnis omnino querela, etiam secundum falsam opinionem possibilis contra Dei justitiam, exclusa est ». — Hæc Gregorius. — Ex quibus patet quod, secundum eum, quilibet actus infidelis, potissime non relatus in Deum finaliter, est peccatum. Secundo, quod nullus infidelis habet aliquam veram virtutem. Tertio, quod nullus actus infidelis est aliquo præmio dignus, nec meritorius.

(α) *gentilibus.* — *gentibus* Pr.
(β) *arguitur.* — *agitur* Pr.
(γ) *opponitis.* — *opponentis* Pr.
(δ) a verbis *in quibus* usque ad *viribus,* om. Pr.

(α) *quod.* — Ad. Pr.
(β) *quasi.* — *quod* Pr.
(γ) *quæ, licet.* — *quælibet* Pr.

De primo, sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 41, q. 1, art. 2, sic dicit : « Sicut in rebus naturalibus una perfectio alteri superadditur, sic ut quædam res habeat unam illarum et quædam duas, et sic deinceps; ita et in moralibus contingit in actu considerare aliquam perfectionem alii superadditam, ex quarum unaquaque dicitur actus bonus, et si aliqua illarum perfectionum desit, deerit bonitas quæ est secundum perfectionem illam; verbi gratia : omnis actus, inquantum est actus, habet quamdam bonitatem essentialem, secundum quod omne ens bonum est; sed in aliquibus actibus superadditur quædam bonitas ex proportione actus ad debitum objectum, et secundum hoc dicitur actus bonus ex genere; et ulterius ex debita commensuratione circumstantiarum, dicetur bonus ex circumstantia; et sic deinceps, quousque perveniatur ad ultimam bonitatem cujus humanus actus est susceptivus, quæ est ex ordine in finem ultimum per habitum gratiæ vel charitatis : et ideo actus illorum qui gratiam vel charitatem non habent, hoc modo bonus esse non potest; et hæc est bonitas, secundum quam actus dicitur meritorius. Sed subtracto posteriori, nihilominus remanet prius, ut dicitur in libro *de Causis*. Unde, quamvis ab infidelium actibus subtrahatur ista bonitas, secundum quam actus dicitur meritorius, remanet tamen alia bonitas vel virtutis politicæ, vel ex circumstantia, vel ex genere. Et ideo non oportet quod omnis eorum actus sit malus; sed solum quod sit deficientis bonitatis : sicut equus, quamvis deficiat a rationalitate quam homo habet, non tamen ideo malus est, sed tamen habet bonitatem deficientem a bonitate hominis ». — Hæc ille. Et simile ponit, 2ª 2æ, q. 10, art. 4.

Pro secundo (α) dicto Gregorii dicit beatus Thomas, 1ª 2æ, q. 65, art. 2 : « Virtutes, inquit, morales, prout sunt operativæ boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per humana opera acquiri; et sic acquisitæ, sine charitate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus. Secundum autem quod sunt operativæ boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vere habent rationem virtutis; et non possunt humanis actibus acquiri, sed a Deo infunduntur; et hujusmodi virtutes morales sine charitate esse non possunt. Dictum est enim quod aliæ virtutes morales non possunt esse sine prudentia. Prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, inquantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiæ. Ad rectam autem rationem prudentiæ, multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per charitatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales : sicut recta ratio in speculativis maxime indiget primo principio indemonstrabili, quod est contradictoria non esse simul. Unde manifestum fit quod prudentia infusa non potest esse sine charitate, nec aliæ virtutes morales consequenter (α), quæ sine prudentia esse non possunt. Patet igitur, ex dictis, quod solæ virtutes infusæ sunt perfecte et simpliciter dicendæ virtutes; quia bene ordinant hominem ad ultimum finem simpliciter. Aliæ vero virtutes, scilicet acquisitæ, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter; ordinant enim bene hominem respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter; unde, *Roman.* 14, super illud (v. 23) : *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit glossa Augustini : *Ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in bonis moribus.* » — Hæc ille. — Idem completius ponit, 2ª 2æ, q. 23, art. 7, ubi sic : « Virtus ordinatur ad bonum. Bonum autem principaliter est finis. Nam ea quæ sunt ad finem, non dicuntur bona, nisi in ordine ad finem. Sicut autem duplex est finis, unus ultimus, et alius proximus; ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum, aliud proximum et particulare. Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud Psalmi (72, v. 28) : *Mihi autem adhærere Deo bonum est;* et ad hoc ordinatur homo per charitatem. Bonum autem secundarium et quasi particulare hominis potest esse duplex. Unum quidem, quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum in se est, ad principale bonum quod est ultimus finis. Aliud autem est bonum apparens; et non verum : quia abducit a vero et finali bono. Sic igitur patet quod virtus vera simpliciter, est illa quæ ordinat ad principale bonum hominis; sicut etiam Philosophus in 7. *Physicorum* (t. c. 17), dicit quod virtus est *dispositio perfecti ad optimum.* Et sic nulla vera virtus potest esse sine charitate. Sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua vera virtus dici et esse sine charitate, inquantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quæ est in ordine ad hoc bonum, non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis : sicut *non est vera virtus avarorum prudentia, qua excogitant diversa genera loculorum; et avarorum justitia, qua gravium damnorum metu contemnunt furta alienorum bonorum; et avarorum fortitudo, qua, ut ait Horatius* (1. *Epistol.*) : *Per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes; et avarorum temperantia, quæ luxuriæ quæ nimis sumptuosa est, cohibet appetitum*, ut Augustinus dicit, 4. *Contra Julianum* (cap. 3). Si vero illud bonum sit verum bonum, puta conservatio civitatis, vel aliquid hujusmodi, erit quædam

(α) *secundo.* — *tertio* Pr.

(α) *consequenter.* — *conveniunt* Pr.

vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad ultimum (α) finem, et perfectum bonum. Et secundum hoc, simpliciter vera virtus sine charitate esse non potest. » — Hæc ille.

De tertio (β) vero dicto Gregorii, dicit beatus Thomas, 1ª 2æ, quæst. ult., art. ult. : « Id quod cadit sub merito, est præmium vel merces, quod habet rationem alicujus boni. Bonum autem hominis est duplex : unum simpliciter; et aliud secundum quid. Simpliciter quidem bonum hominis est ultimus finis ejus, secundum illud Psalmi (72, v. 28) : *Mihi autem adhærere Deo bonum est;* et per consequens, omnia illa quæ ordinantur ut ducentia ad hunc finem. Et talia simpliciter cadunt sub merito. Bonum autem secundum quid et non simpliciter hominis, est quod est ei bonum ut nunc; vel quod est ei bonum secundum aliquod tempus. Et hujusmodi non cadunt sub merito simpliciter, sed secundum quid. Secundum hoc ergo dicendum est quod, si temporalia bona considerentur prout sunt utilia ad opera virtutum quibus perducimur in vitam æternam, secundum hoc directe et simpliciter cadunt sub merito, sicut et augmentum gratiæ, et omnia illa quibus homo adjuvatur ad perveniendum in beatitudinem post primam gratiam. Tantum enim dat Deus viris justis de bonis temporalibus, et etiam de malis, quantum eis expedit ad perveniendum ad vitam æternam : et in tantum sunt simpliciter bona hujusmodi temporalia; unde dicitur in Psalmo (33, v. 11) : *Timentes autem Dominum non minuentur omni bono;* et alibi (Psalmo 36, v. 25) : *Non vidi justum derelictum.* Si autem considerentur hujusmodi temporalia secundum se, sic non sunt simpliciter bona hominis, sed secundum quid; et ita non cadunt sub merito simpliciter, sed secundum quid, inquantum scilicet homines moventur a Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum consequuntur, Deo favente; ut, sicut vita æterna est simpliciter præmium operationum justitiæ per relationem ad motionem divinam, ita temporalia bona in se considerata habent rationem mercedis habito respectu ad motionem divinam, per quam voluntates hominum moventur ad hæc prosequenda, licet interdum in his non habeant rectam intentionem. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in responsione ad secundum, specialius descendit ad propositum. Argumentum enim secundum est tale : « Illud videtur cadere sub merito, quod Deus alicui retribuit pro bono quod fecit. Sed Deus aliquando recompensat hominibus pro servitio sibi facto bona temporalia. Dicitur enim *Exod.* (v. 21) : *Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit illis domos.* Ubi glossa Gregorii dicit quod *benignitatis earum merces potuit* (γ) *in æterna vita retribui, sed pro culpa mendacii terrenam recompensationem accepit.* Et Ezech. 29 (v. 18), dicitur : *Rex Babylonis servire fecit exercitum suum servitute magna adversus Tyrum, et merces non est ei reddita.* Et postea, subdit (v. 19 et 20) : *Et erit* (α) *merces exercitui illius, et dedi ei terram Ægypti pro eo quod laboraverit multipliciter.* Ergo bona temporalia cadunt sub merito. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod illæ retributiones dicuntur esse divinitus factæ per comparationem ad divinam motionem, non autem secundum respectum ad malitiam humanæ voluntatis, præcipue quantum ad Regem Babylonis, qui non impugnavit Tyrum quasi volens servire Deo, sed potius ut sibi dominium usurparet. Similiter etiam obstetrices, licet habuerint bonam voluntatem quantum ad liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas quantum ad hoc quod mendacium confinxerunt. » — Hæc ille.

Ex quibus apparet quod opera non exsistentis in charitate possunt esse moraliter bona et alicujus temporalis præmii meritoria, etsi non propter voluntatem a qua eliciuntur, tamen propter divinam motionem quæ voluntatem ad talia movet.

Sed contra prædicta, potissime primum et tertium, arguit Gregorius (dist. 26, q. 1, art. 1). Nullus actus moralis non ordinatus in Deum finaliter, seu non factus propter Deum, est factus propter illud propter quod fieri debet; et per consequens vituperabilis et culpabilis esse censetur. Assumptum probatur per Augustinum, in libro *de Moribus Ecclesiæ*, cap. 8, ubi a proposito inquirit (β) quis debet esse finis omnium actuum nostrorum, dicens : *Audiamus ergo quem finem bonorum nobis Christus præscribat; nec est dubium quin is erit finis, quo nos summo amore tendere jubet: Diliges, inquit, Dominum Deum tuum.* Et subdit : *Eo est omnino* (γ) *tendendum, ad illud consilia nostra referenda, bonorum summum nobis Deus est, neque infra nobis remanendum, neque ultra quærendum : alterum enim* (δ) *periculosum, alterum nullum est.* Item, cap. 14 : *Non arbitror, cum de moribus et vita sit quæstio, amplius esse requirendum quid sit hominis summum bonum quo referenda sunt omnia. Illud enim esse patuit, et ratione quantum valuimus* (ε), *et ea quæ nostræ rationi antecellit auctoritate divina, nihil aliud quam ipsum Deum.* Hæc est ratio ejus, *Contra Julianum,* libro 4, cap. 3, ubi ait : *Noveris itaque non officiis, sed finibus, a vitiis discernendas esse virtutes. Officium autem est quod faciendum est;*

(α) *ultimum.* — Om. Pr.
(β) *tertio.* — *secundo* Pr.
(γ) *potuit.* — *potuerit* Pr.

(α) *erit.* — Om. Pr.
(β) *inquirit.* — *inquit* Pr.
(γ) *omnino.* — *animo* Pr.
(δ) *enim.* — *nisi* Pr.
(ε) *valuimus.* — *volumus* Pr.

finis vero propter quod faciendum est (α). *Cum itaque facit homo aliquid, ubi peccare non videtur, si non propter hoc facit propter quod facere debet, peccare convincitur.* Et consequenter, ostendens quis debet esse finis actuum nostrorum : *Absit,* inquit, *ut veræ virtutes cuiquam serviant nisi illi cui dicimus* (Psalm. 79, v. 8) : *Deus virtutum converte nos. Proinde virtutes quæ carnalibus delectationibus vel quibuscumque commodis et emolumentis temporalibus serviunt, veræ esse prorsus non possunt; quæ autem nulli serviunt, vel nulli rei servire volunt, nec ipsæ veræ sunt. Veræ quippe virtutes Deo serviunt in hominibus, Deo serviunt* (β) *in angelis, a quo donantur hominibus et angelis. Quidquid autem boni fit ab homine et non propter hoc fit propter quod fieri debere vera sapientia præcipit, etsi officio videatur bonum, ipso non recto fine, peccatum est.* Ex his, inquit, patet quod quidquid homo agat ultimate propter aliud quam propter Deum, peccat, ac propter hoc actus ejus non est inculpabilis. Huic etiam concordat quod dicit, 19. *de Civitate Dei* (γ), cap. 25 : *Virtutes quas mens habere sibi videtur, per* (δ) *quas imperat corpori et vitiis, ad quodlibet concupiscendum vel tenendum retulerit, nisi ad Deum, etiam ipsa vitia sunt potius quam virtutes. Nam, licet a* (ε) *quibusdam tunc vere honestæ putentur, cum referuntur ad seipsas, nec propter aliud expetuntur, etiam tunc inflatæ atque superbæ sunt; et ideo non virtutes, sed vitia judicanda sunt.* — Hæc Gregorius.

Ad hoc dicitur quod omnia ista solvit sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 41, q. 1, art. 2. Unde, ibidem, arguit sic (arg. 4) : « Illud proprie dicitur malum, quod caret aliqua perfectione, quam natum est et debet habere. Sed omnis actus humanus in ultimum finem beatitudinis natus est referri, nisi sit per se malus; et debet in ipsum referri (ζ). Cum igitur actus infidelium in ultimum finem non referatur, in quem fides dirigit, videtur quod omnis actus infidelium sit malus. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Ad quartum, inquit, dicendum est quod non obligamur ad hoc quod quilibet actus actualiter dirigatur in illum finem in quem non potest nisi fides dirigere; quia præcepta affirmativa non obligant ad semper, quamvis semper obligent. Et ideo non oportet quod actus infidelium qui in finem illum non est ordinatus, semper sit peccatum; sed solum pro tempore illo in quo tenetur actum suum in illum finem ultimum referre. » — Hæc ille.

(α) a verbo *finis* usque ad *est*, om. Pr.
(β) *in hominibus, Deo serviunt.* — Om. Pr.
(γ) *Dei.* — Om. Pr.
(δ) *per.* — *propter* Pr.
(ε) *a.* — Om. Pr.
(ζ) a verbo *nisi* usque ad *referri*, om. Pr.

Item, ad omnes auctoritates Augustini, dicitur quod, cum dicit omnes virtutes quæ non operantur propter Deum, esse vitia, etc., hoc potest exponi tripliciter. — *Primo,* sic quod tales habitus sunt vitiosi, id est, non habentes perfectam rationem virtutis; et similiter exponendum est cum dicit omnem actum non relatum in Deum, esse peccatum. Unde sanctus Thomas (2. *Sentent.*, dist. 41, q. 1, art. 2), ubi supra, in solutione secundi, sic dicit : « Fides dirigit intentionem in finem ultimum; sed ratio naturalis vel prudentia potest dirigere in aliquem finem proximum : et quia ille finis proximus est ordinabilis in finem ultimum (α), etiamsi actu non ordinetur, ideo in infidelibus (β), quorum actus per vim rationis in talem finem diriguntur, possunt aliqui actus esse boni, sed deficientes a perfecta bonitate, secundum quam actus est meritorius. » — *Secundo,* potest exponi quod tales habitus sunt vitia, id est, cum vitio, et tales actus sunt peccata, id est, cum peccato; quia simili modo glossat sanctus Thomas illud quod habetur in glossa *Roman.* 14 : *Omnis vita infidelium peccatum est.* Unde, ubi supra, in solutione primi, sic dicit : « Cum dicitur quod omnis vita infidelium peccatum est, non est intelligendum hoc modo, quod omnis actus eorum peccatum sit; sed quia semper cum peccatis vivunt : quia infidelitas est tale peccatum, quo retento, nullum aliorum dimittitur. Vel dicendum quod intelligitur de illis actibus ad quos ex sua infidelitate impelluntur, ut est adorare idola, vel abstinere a cibis in lege prohibitis, quasi (γ) non sit licitum vesci eis, et hoc videtur intendere Apostolus. » — Hæc ille. — *Tertio,* potest exponi, quod tales actus et habitus sunt vitiosi, quando non referuntur in Deum non solum negative, immo contrarie; quia scilicet referuntur in finem contrarium rectæ rationi. De hoc sanctus Thomas, ibidem, in solutione quinti, sic dicit : « Infideles non semper ex infidelitatis errore finem sibi præstituunt (δ); sed aliquando ex vero et recto judicio rationis. Et ideo non oportet quod in quolibet actu peccent; sed tunc solum quando ex errore finem sibi præstituunt (ε). » — Hæc ille. — Simile dicit, 2ª 2æ, q. 10, art. 4 : « Peccatum, inquit, mortale tollit gratiam gratum facientem; non autem totaliter corrumpit bonum naturæ. Unde, cum infidelitas sit quoddam mortale peccatum, infideles quidem gratia carent; remanet tamen in eis aliquod bonum naturæ. Unde manifestum est quod infideles non possunt operari opera bona ex gratia, scilicet opera meritoria; possunt tamen operari opera bona ad quæ sufficit bonum naturæ. Unde non oportet quod in omni actu suo

(α) *ultimum.* — Om. Pr.
(β) *infidelibus.* — *inferioribus* Pr.
(γ) *quasi.* — *quibus* Pr.
(δ) *præstituunt.* — *præsciunt* Pr.
(ε) *præstituunt.* — *præsciunt* Pr.

peccent; sed quandocumque aliquod opus operantur ex infidelitate, tunc peccant. Sicut enim habens fidem potest aliquod peccatum committere in actu quem non refert ad finem fidei, venialiter vel mortaliter peccando; ita etiam infidelis potest aliquem bonum actum facere in eo quod non refert ad finem infidelitatis. » — Hæc ille.

Dicitur igitur ad argumentum octavum principale, quod utique probat quod sine gratia habituali potest quis operari actum moraliter bonum et dignum præmio temporali; non tamen sine gratia quæ sit gratuita Dei motio.

Ad nonum respondet Gregorius (dist. 26, q. 1, art. 3), negando consequentiam. « Nec valet probatio; quia, licet quilibet talium careat gratia gratum faciente, seu charitate, quæ est habitus infusus, non tamen caret omni gratia Dei gratis data, et omni gratuita Dei motione ad actum bonum; quinimmo multis talibus Deus specialiter auxiliatur ad bene agendum. Non tamen negandum est multos homines ejusmodi (α) actus ex officio seu genere bonos agendo, peccare; peccant enim cum non propter illud et sic faciunt propter quod et quemadmodum agere debent, sive sint infideles, sive christiani. Nec tamen peccant prædicatores monentes eos ad illos actus recte et debito fine exercendos, si et ipsi actum suæ prædicationis quemadmodum et quo fine debent exerceant. Unde, sicut dicit Augustinus, libro primo *Contra Cresconium,* circa principium (cap. 5) : *Sicut malignus suasor peccati, etiamsi non persuaserit, merito pœnam deceptoris incurrit; ita fidelis justitiæ prædicator, etiamsi ab omnibus respuatur, absit ut apud Deum sui officii mercede fraudetur.* Si igitur prædicet quis aliis, ut ejusmodi actus agant propter Deum, sive illi non agant, sive agant non propter Deum, aut cum omissione alterius debitæ circumstantiæ, non solum ipse non peccat, sed etiam meretur, dum tamen officium prædicationis quemadmodum debet, exerceat. » — Hæc ille, et bene; nisi quoad hoc quod dicit omnem actum non relatum in Deum esse peccatum : hoc enim falsum est, nisi, ut dicit sanctus Thomas, loquamur de actibus ad quos quis obligatur, et pro tempore pro quo obligatur.

Ad decimum dicit Gregorius quod « voluntate per nos ipsos male uti possumus; bene vero (β) nequaquam, nisi Dei intus adjuti auxilio. Et ideo ipsemet Augustinus, 1. *Retractationum*, cap. 9, ubi hanc sententiam recolit, ait quod ex Deo est etiam bonus usus liberæ voluntatis, et quod nisi voluntas divinitus adjuvetur, a mortalibus recte vivi non potest ». — Hæc ille et bene.

Ad undecimum respondet negando consequentiam. Et ad probationem, dicit quod « utique verum est quod pro nullo statu quis tenetur ad aliquid quod pro tunc sibi est impossibile. Et verum est etiam quod pro isto (α) statu non est homini impossibile bene agere; nam potest cum adjutorio gratiæ bene agere. Sed bene est sibi impossibile ex se tantum bene agere, et utique homo pro isto statu tenetur ad aliquid ad quod per seipsum solum non potest. Hæc responsio confirmatur per responsionem Augustini, datam ad argumentum Cœlestii in *de Perfectione justitiæ*, cap. 3. Arguebat siquidem ille sic : Homo debet esse sine peccato, et constat eum non aliud debere quam potest; igitur homo potest esse sine peccato. Ad quod Augustinus respondet, dicens : *Respondetur,* inquit, *eadem similitudine qua superius respondimus. Cum enim videmus claudum qui* (β) *sanari potest, recte utique dicimus : debet esse iste homo sine claudicatione; et si debet, potest; nec tamen* (γ) *cum vult, continuo potest; sed cum fuerit adhibita curatione sanatus* (δ) *et medicina adjuverit voluntatem. Hoc fit in interiori homine, quod ad peccatum attinet tanquam ejus claudicationem, per ejus gratiam qui venit non vocare justos, sed peccatores, quia non est opus sanis medicus sed male habentibus* (Matth., 9, v. 13 et 12). Ex his colligitur quod utique homo pro isto statu debet et tenetur esse sine peccato; nec tamen potest per se tantum, sine adjutorio divinæ gratiæ, esse sine peccato. Sic in proposito dicendum est. Posset etiam dici quod, licet homo in solis naturalibus constitutus pro statu isto teneatur bene agere, non tamen tenetur ex solis naturalibus bene agere. Et ideo non sequitur quod possit ex solis naturalibus bene agere. » — Hæc ille, et bene, et concorditer beato Thomæ, 1ª 2æ, q. 109, art. 4, in solutione secundi, ubi (ε) sic dicit : « Illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile, secundum illud Philosophi in 3. *Ethicorum* (cap. 3) : *Quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus.* Unde et Hieronymus in *Expositione catholicæ fidei : Sic confitemur nostrum esse liberum arbitrium, ut dicamus nos semper Dei auxilio indigere.* »

Ad duodecimum dicit Gregorius quod, « licet Deus frequenter juvet hominem ad bene agendum per aliquod habituale donum quod causat in anima, non tamen tantummodo sic juvat; sed etiam juvat, ipsum actum immediate causando, et ad ipsum immediate movendo potentiam. Unde homo habens etiam gratiam gratum facientem, et aliud quodcumque donum Dei habituale, adhuc tamen ad bene operandum indiget alio speciali Dei auxilio, secundum doctrinam beati Augustini in *de Natura et*

(α) *ejusmodi.* — *ejus moveri* Pr.
(β) *bene vero.* — *unde primo* Pr.

(α) *isto.* — *illo* Pr.
(β) *qui.* — Om. Pr.
(γ) *tamen.* — Om. Pr.
(δ) *curatione sanatus.* — *sanatione curatus* Pr.
(ε) *ubi.* — Om. Pr.

Gratia, cap. 26, sic dicentis : *Mala nostra non ad hoc solum supernus medicus sanat, ut illa jam non sint, sed ut de cætero recte ambulare possimus; quod quidem etiam sani nonnisi illo adjuvante poterimus.* Et infra : *Sicut*, inquit, *oculus corporis, etiam plenissime sanus, nisi candore lucis adjutus, non potest cernere, sic et homo, etiam plenissime justificatus* (α), *nisi æterna luce justitiæ divinitus adjuvetur, non potest recte vivere.* Constat autem nullum non habentem gratiam gratum facientem esse plenissime justificatum. Sic ergo ad argumentum dico quod Deus juvat nos immediate ipsum actum efficiendo, et quod non ipse solus efficit actum, sed etiam voluntas coefficit. Sed, ut jam tetigi, non solum juvat Deus ad bonum velle, partialiter coefficiendo, qui est modus communis quo concurrit ad cujuslibet agentis creati effectum quemlibet, ut in argumento dicebatur; sed etiam quodam modo speciali, videlicet faciendo ipsam voluntatem partialiter concausare (β), ita quod ipsa voluntas partialiter concausat applicata et quasi instrumentaliter mota a Deo ad sic partialiter concausandum. In qua tamen motione, ipsa non necessitatur, sed, instrumentum liberum exsistens, in cujus potestate est sequi motionem agentis, juvatur ita ut agat ea quæ non sic adjuta nequaquam agere potuisset. Ad productionem vero actus mali, solum primo modo concurrit Deus; quia non facit voluntatem agere actum malum, sicut facit eam agere actum bonum. Et hoc est illud adjutorium Dei speciale, sine quo dicimus nos nihil bene velle aut facere. Ista clare docet beatus Augustinus in *de Gratia et libero arbitrio*, ultra medium (cap. 16), dicens sic : *Certum est nos velle, cum volumus; sed ille facit ut velimus bonum, de quo dictum est* (*Proverb.* 8) : *Præparatur voluntas a Domino, de quo dictum est* (*ad Philipp.*, 2, v. 13) : *qui operatur in nobis velle. Certum est nos facere, cum facimus; sed ille facit ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati, qui dicit* (Ezech., 36, v. 27) : *faciam ut in justificationibus meis ambuletis, et judicia mea observetis et faciatis.* Item, paulo post (cap. 17) : *Ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens; propter quod ait Apostolus* (*ad Philipp.*, 1, v. 6) : *Certus sum, quoniam qui operatur in vobis* (γ) *opus bonum, perficiet usque in diem Jesu Christi. Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum operatur. Tamen* (δ) *sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nil valemus* (α). — Hæc ipse. Per quæ verba, si bene considerentur, patet eum distinguere duplicem Dei modum operandi circa bonum velle nostrum. Unus est sibi proprius, in quo voluntas nostra non cooperatur, utpote facere nos velle. Ideo ait : *Ut ergo velimus sine nobis operatur,* sine nobis, inquam, operantibus, ut scilicet velimus; quia, licet voluntas velit et causet volitionem, non tamen facit se velle, aut causare volitionem. Nec tamen, quia Deus facit, ideo ipsa non causat, sed potius ideo causat. Et propterea ad illud excludendum, Augustinus, in *de Correptione et gratia*, cap. 2, de filiis Dei, de quibus ait Apostolus (*ad Roman.*, 8, v. 14), quod *spiritu Dei aguntur,* inquit : *Aguntur enim ut agant, non ut ipsi nihil agant.* Alius est modus sibi et voluntati communis : scilicet causare volitionem. Ideo ait : *Cum volumus nobiscum operatur.* Et quia utrumque nobis necessarium est, nec alterum tantum sufficit ad bene velle, ideo addit : *Tamen sine illo operante ut velimus*, etc. Item, *de Vera innocentia* (*Contra duas epistolas Pelagianorum*, lib. 2, cap. 9) : Quoties, inquit, bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum operatur ut operemur. Item, in eodem : *Multa Deus facit in homine bona, quæ non facit homo ; nulla vero facit homo, quæ Deus non facit ut faciat homo.* » — Hæc Gregorius. — Et concordat (β) sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 109, articulis quasi singulis, potissime 9 et 10.

Ad decimumtertium dicit quod « ille de quo loquitur Apostolus, utique habet potestatem suæ voluntatis, non quidem quod possit ex se sic velle sine adjutorio illius qui dicit (Joan., 15, v. 5) : *Sine me nihil potestis facere;* sed sic quod illo juvante, velle et perficere possit, de quo dictum est (*ad Philipp.*, 2, v. 13) : *Qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate.* Et secundum hunc sensum intelligendæ sunt cæteræ similes auctoritates. Quod bene docet idem Apostolus, *Philippens.*, 4 (v. 13), cum ait : *Omnia possum in eo*, id est, per eum *qui me confortat*, id est, qui mihi possibilitatem tribuit, ut exponit Glossa. Ita etiam docet Augustinus, in *de Perfectione justitiæ*, et in *de Gratia et libero arbitrio*, et in libro *Retractationum*, in pluribus locis. — Ad auctoritatem similiter quæ sumitur de *Ecclesiastico*, et omnes similes, dicendum quod per eas demonstratur utique in nobis liberum arbitrium, et voluntarie mandata servare, et bene operari ; non tamen ex nobis tantummodo, sed Deo juvante et præstante nobis sic velle et implere quod volumus. Unde Augustinus, in *de Perfectione justitiæ*, cap. 19, dicit quod *non est voluntarium bonum, nisi cum Deus operatur in nobis velle et operari pro bona voluntate.* » — Hæc ille, et concorditer beato Thomæ,

(α) *justificatus.* — *institutus* Pr.
(β) *concausare.* — *concurrere* Pr.
(γ) *vobis.* — *nobis* Pr.
(δ) *Tamen.* — *Cum* Pr.

(α) *valemus.* — *valeamus* Pr.
(β) *concordat.* — *concorditer* Pr.

1 p., q. 83, art. 1, in solutione secundi et tertii argumentorum, et in multis aliis locis.

Ad decimumquartum dicit quod « operum quæ dicuntur bona, quædam dicuntur bona quia sunt bona ex officio, seu ex genere tantum, non autem ex circumstantiis. Sicut Augustinus, libro 4. *Contra Julianum,* cap. 3, ait : *Possunt aliqua bona fieri, non bene facientibus eis a quibus fiunt. Bonum est enim ut subveniatur homini periclitanti, præsertim innocenti. Sed ille qui hoc facit, si amando gloriam hominum magis quam Dei hoc facit, non bene facit bonum.* Et similiter, infra, cap. eodem, dicit *ipsa bona opera quæ faciunt infideles, non ipsorum esse, sed ipsius qui bene utitur malis; ipsorum autem esse peccata, quibus et bona male faciunt.* Constat autem quod talia quæ non bene fiunt, et sunt peccata facientibus, etsi sint bona ex officio et ex genere, non tamen sunt bona moraliter, ad sensum in quo versatur præsens quæstio. Quædam vero dicuntur bona, quia sunt bona ex officio, seu juxta modum loquendi modernorum, bona ex genere, et ex circumstantiis; quæ videlicet fiunt propter quod et quemadmodum fieri debent : et talia appello in proposito bona moraliter. Similiter quædam dicuntur recta et laudabilia, quia sunt bona primo modo; quædam vero, quia sunt bona secundo modo. Et (α) econtra etiam quædam dicuntur vituperabilia, quia non sunt bona etiam primo modo; quædam vero, quia non sunt bona secundo modo, etiamsi sint bona primo modo. Ad propositum, dico quod sine bonis, et recte factis, ac laudabilibus primo modo acceptis, intelligit Augustinus difficillime etiam cujuslibet pessimi vitam duci. Difficillime enim inveniretur homo, qui nunquam veneratus fuerit parentes, nec unquam misertus proximorum suorum, nec unquam dixerit verum, et sic de aliis, quæ ex genere bona sunt. Sed non difficillime reperirentur multi, qui nunquam talium aliquod fecerunt propter eum finem ultimate, propter quem debuerunt, utpote propter Deum; immo inter infideles vix aliquis reperiretur, qui aliquod tale fecerit eo fine quo debuit. Propter quod Augustinus, statim post primam partem auctoritatis allegatæ in arguendo (*de Spiritu et littera*, cap. 27), addit : *Quamquam, si discutiatur quo fine fiant, vix invenitur, quam justitiæ debitam laudem defensionemve mereantur.* Et ideo, cum Augustinus dicit infideles agere aliqua bona et laudabilia, intelligit de bonis primo modo tantum. Quod manifeste patet ex eo quod, lib. 4. *Contra Julianum,* cap. 3, de infidelibus qui visi sunt inter ceteros specialiter ac singulariter veras habuisse virtutes, dicit quod *naturaliter quæ legis sunt faciunt, scriptum habentes in cordibus opus legis hactenus, ut aliis non facerent quod perpeti nollent; hoc tamen peccantes* (α), *quod homines sine fide, non ad eum finem ista opera retulerunt, ad quem referre debuerunt. Minus enim Fabricius quam Catilina punitur, non quia iste bonus, sed quia ille magis malus, et minus impius quam Catilina Fabricius, non veras virtutes habendo, sed a veris virtutibus non plurimum deviando.* Si tamen aliquid taliter factum, scilicet debito fine et aliis debitis circumstantiis, reperiatur ab infidelibus, dicendum est eos illud fecisse non sine speciali Dei adjutorio. Nec oppositum dicit Augustinus; immo propositum magis subdit, ibi (*de Spiritu et littera*). Unde statim ipse subdit (cap. 28) : *Sicut ipsa imago Dei renovatur in corde credentium per Testamentum Novum, quam non penitus impietas aboleverat, nam remanserat illud quod anima hominis nisi* (β) *rationalis esse non potest; ita etiam ibi* (γ), in corde scilicet non credentium, *lex Dei non ex omni parte deleta* (δ) *per injustitiam, profecto* (ε) *scribitur renovata per gratiam.* Ex quibus patet auctoritatem illam Augustini nullatenus esse contra. Nec etiam quod ulterius dicitur probat illam glossam esse de intentione Augustini. Quod patet. Tum quia, cum frequenter in præcedentibus proxime capitulis (ζ), Augustinus dixerit talia infidelium opera, quæ virtuosa et laudabilia videntur, vere esse peccata et punienda, nulli dubium esse potest, quin intellexerit illa non esse moraliter bona, sed esse vitiosa et mala moraliter. Si autem ubi allegatur vellet concedere illa esse moraliter bona, quamvis non meritoria, contradiceret sibiipsi; quod nullus sanæ mentis concederet. Tum quia, si subtiliter considerentur verba allegata pro parte opposita, magis confirmatur propositum quam infirmetur. Dicit enim se de illo loqui bono, per quod homo potest ad æternum Dei donum regnumque perduci, sive, quod idem valet, quod est a Deo præmiabile (η) præmio vitæ æternæ. Constat autem tale esse quod est vere bonum moraliter, ut in proposito accipio, scilicet quod est bonum ex genere et ex omnibus circumstantiis requisitis ad hoc quod actus sit vere virtuosus. Quilibet enim talis actus, si (θ) fieret ab homine habente gratiam gratum facientem, et in tali gratia postmodum decedente, utique æternæ vitæ præmio præmiaretur. Igitur quilibet est tali præmio præmiabilis, licet, cum sit a non habente prædictam gratiam, nequaquam ad tale præmium acceptetur. Cum ergo tale bonum dicatur ab Augustino non fieri ab infideli, nec fieri posse, absque Dei speciali

(α) *Et.* — *Etiam* Pr.

(α) *peccantes.* — *putantes* Pr.
(β) *nisi.* — *natura* Pr.
(γ) *ibi.* — Om. Pr.
(δ) *deleta.* — *diruta* Pr.
(ε) *profecto.* — *perfecto* Pr.
(ζ) *proxime capitulis.* — *capitulis proximo* Pr.
(η) *præmiabile.* — *præmiale* Pr.
(θ) *si.* — Om. Pr.

adjutorio, quamvis alia bona ex genere fieri possint, manifeste nostrum propositum ex illius dicto declaratur et confirmatur ». — Hæc ille. — Apparet autem mihi quod in hac responsione nimis stricte accipit actum moralem. Secundo, quod falsum dicit, in hoc quod omnem actum non relatum finaliter in Deum asserit esse peccatum. Et de his satis dictum est in solutione octavi. Dicitur ergo ad auctoritates Augustini, quod infideles et alii non habentes gratiam gratum facientem, utique possunt facere aliqua opera bona triplici bonitate, de qua supra (in solut. octav.) dictum est : quæ quidem opera nullo modo sunt peccata (α), nec punitione digna. Illa tamen non fiunt sine speciali Dei auxilio, non quidem habituali, sed se habente per modum motionis, et cujusdam passionis. Et hoc sufficit ad salvandum mentem Augustini.

Ad primam confirmationem dicit sic : « Dicendum est, ad hoc, juxta responsionem quam ipse Augustinus dat 1. *Retractationum*, cap. 15. Recolens enim verba prædicta, inquit : *Potest quæri, cur natura et non gratia possumus, dixerim. Sed contra Manichæos de natura quæstio* (β) *versabatur. Et utique id agit gratia, ut sanata natura, quod vitiata non potest, possit per eum qui venit quærere et salvum facere quod perierat.* Ex quo apparet eum utique intelligere quod per naturam possumus, sed non per solam naturam. »

Ad secundam confirmationem, dicit quod « hoc solvitur secundum expositionem Augustini, 1. *Retractationum*, cap. 22 : *In potestate*, inquit, *hominis est voluntatem mutare; sed ea potestas nulla est, nisi a Deo detur, de quo dictum est* (Joan., 1, v. 12) : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri. Cum enim hoc sit in potestate, quod, cum volumus, facimus, nihil est tam in potestate quam ipsa voluntas. Sed præparatur voluntas a Domino. Eo modo ergo* (γ) *dat potestatem.*

« Per idem patet responsio ad tertiam, quartam, et quintam ».

Ad sextam, dicit quod « id quod Augustinus dicit frequenter, *nihil esse tam in potestate voluntatis quam velle,* intelligendum est sic quod non solum est in potestate nostra male velle, sed etiam bene velle; differenter tamen. Nam, absque speciali Dei (δ) adjutorio, male velle possumus; bene autem velle, nisi illo specialiter adjuvante, non possumus; sicut patet per Augustinum, in *de Correptione et Gratia*, et in *de Verbis Apostoli*, et in *de Prædestinatione divina*. Nec tamen, quia per solum liberum arbitrium nonnisi male velle possumus, ideo datum est nobis ut male velimus; sed potius, quia Deo adjuvante, per liberum arbitrium bene velle possumus, datum est ut, illo præstante, bene velimus ejusque imploremus auxilium sine quo nil bene velle possumus ». — Hæc ille, et bene per omnia.

Ad decimumquintum dicitur quod responsio ultimo data ibidem, est bona. Et ad improbationem, dicit Gregorius quod « non omnis impotentia bene agendi excusat hominem a peccato, si non bene agat : quia non illa quæ est pœna peccati; sicut nec ignorantia quæ est pœna peccati excusat hominem a peccato, si non agit quod debet. Nunc autem, secundum præsentem statum, omnis homo est impotens ad bene agendum ex se propter culpam originalem. Nisi enim illa fuisset, cuilibet esset collatum auxilium quo bene agere posset sine alio speciali auxilio, sicut poterat primus homo ante peccatum. Quod autem nunc non potest, nec tale auxilium habet, hoc est pœna peccati; et ideo, si alicui Deus non auxilietur illo modo speciali ad bene agendum, non propter hoc excusatur a peccato, dum non agit quod agere debet. Secus autem fuisset, si, primo antequam peccasset, tale auxilium defuisset. Unde Augustinus, in *de Correptione et Gratia*, cap. 11, loquens de prima gratia et dono Dei, seu auxilio collato homini et angelo, cum primo facti sunt, ait : *Si hoc adjutorium homini vel angelo, cum primo facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat* (ε) *ut sine Dei adjutorio posset manere, si vellet, non utique culpa sua cecidissent. Adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent. Nunc autem quibus deest tale adjutorium, jam pœna peccati est.* Ubi innuit quod nunc defectus illius adjutorii, et per consequens impotentia bene agendi, non excusat a culpa, cum sit pœna peccati ». — Hæc Gregorius. — Et concordat cum sancto Thoma, 3. *Contra Gentiles*, cap. 158, 159.

II. Ad argumentum Durandi. — **Ad argumentum** Durandi, negatur minor. Nam intellectus et voluntas non sunt sufficientia principia actus moralis perfecte boni moraliter, nisi adjuta per gratiam, ut sæpe dictum fuit. Conceditur tamen quod ad hoc non requiritur gratia gratum faciens, nec aliquod donum habituale; requiritur tamen gratuita Dei motio.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumentum ex dictis sancti Thomæ. — Ad illud quod objicitur contra tertiam conclusionem, dicitur quod sanctus Thomas non dicit quod exsistens sine charitate possit implere omnia divina mandata, potissime præcepta quæ dantur in lege de actibus virtutum theologicarum; sed dicit quod aliqua potest homo implere sine gratia habi-

(α) *peccata.* — *perpetrata* Pr.
(β) *quæstio.* — *quo* Pr.
(γ) *Eo modo ergo.* — *Et mera gratia* Pr.
(δ) *Dei.* — Om. Pr.

(ε) *facta erat.* — *esset* Pr.

tuali. Si autem in 2. *Sentent.*, ubi allegatur, intendebat loqui de omnibus præceptis, tunc dicitur quod illud correxit in *Summa*, quam postea scripsit. Et ideo dictum *Summæ* tenendum est, et quod dicitur in *Scriptis* abjiciendum, nisi cum glossa prædicta vel meliori.

§ 4. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

I. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** contra quartam conclusionem, quo probatur quod homo sine gratia possit vitare omnia et singula peccata, quia ad hoc tendit intentio argumenti, — dicitur primo, quod in nullo statu naturæ, homo potuit vitare omnia et singula peccata mortalia, per vires solius liberi arbitrii, et sine speciali auxilio Dei; quamvis in primo statu non indigeret ad hoc aliquo habitu infuso, sicut nunc eget. — Secundo dicitur quod posse vitare omne mortale peccatum, non est naturale homini, nec pertinet ad naturam ejus absolute sumptam, licet pertineat ad naturam ut integra est, vel ut habet donum originalis justitiæ vel aliud auxilium æquivalens superadditum illi statui. Et ideo, ex hoc quod in primo statu potuit vitare omne mortale sine habitu infuso, et nunc non potest, non sequitur quod aliquid pertinens ad ejus naturam absolute sumptam sit ablatum; sed quod integritas naturæ vel donum originalis justitiæ sit perditum, et sibi ablatum : quia in illo statu primo habebat aliquos habitus infusos, saltem originalem (α) justitiam. — Tertio dicitur quod simile quod adducitur ad probationem conclusionis, sufficit quantum ad propositum refert. Nec valet improbatio, cum assumat falsum, scilicet quod in potestate liberi arbitrii in solis naturalibus considerati, sit vitare omne veniale commissum ex deliberatione, ita quod nullum omnino committat; et similiter est de omnibus mortalibus collective sumptis. Quod apparet : quia impossibile est voluntatem adhærentem perverso fini, et aversam a Deo, incitatam undique passionum, sensationum, et diabolicarum suggestionum tentamentis, in tanta sui custodia diu stare, quod nihil deliberate eligat secundum congruentiam pravi finis, nihil acceptet contra Deum, nihilque omittat de præceptis a Deo, sed omnia velit quæ Deus præcepit eam velle, omnia respuat a Deo vel recta ratione prohibita. De hoc sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, cap. 160 : « Quod autem dictum est in potestate liberi arbitrii esse ut non præstet impedimentum gratiæ, competit eis in quibus naturalis potentia integra fuerit. Si autem per inordinationem præcedentem declinaverit ad malum, omnino non erit in potestate ejus nullum impedimentum gratiæ præstare. Etsi enim ad aliquod momentum ab aliquo peccati actu particulari possit abstinere propria potestate, si tamen diu sibi relinquatur, in peccatum cadet, per quod impedimentum gratiæ præstabit. Cum enim mens hominis a statu rectitudinis declinaverit, manifestum est quod recessit ab ordine debiti finis. Illud ergo quod deberet esse in affectu præcipuum tanquam ultimus finis, efficitur minus dilectum illo ad quod mens inordinate conversa est sicut in ultimum finem. Quandocumque igitur ocurrerit aliquid conveniens inordinato fini et repugnans debito fini (α) eligetur, nisi reducatur ad ordinem debitum ut finem debitum omnibus præferat; quod est gratiæ effectus. Dum autem eligitur aliquid quod repugnat ultimo fini, impedimentum præstatur gratiæ quæ dirigit in finem. Unde manifestum est quod post peccatum non potest homo abstinere ab omni peccato antequam per gratiam ad debitum ordinem revocetur. Præterea. Cum mens inclinata fuerit ad aliquid, non jam se habet æqualiter ad utrumque oppositorum, sed magis ad illud ad quod est inclinata. Illud autem ad quod mens magis se habet eligitur, nisi rationis discussione ab eo (β) quadam sollicitudine abducatur. Unde et in repentinis signum interioris habitus præcise accipi potest. Non est autem possibile mentem hominis esse continue in ea vigilantia, ut per rationem discutiat quidquid debet velle vel agere. Unde consequitur quod mens aliquando eligat illud ad quod est inclinata; et ita, si inclinata fuerit in peccatum, non diu stabit quin peccet, impedimentum gratiæ præstans, nisi ad statum rectitudinis reducatur. Ad hoc etiam operantur impetus corporalium passionum, et appetibilia secundum sensum, et plurimæ occasiones male agendi, quibus de facili homo provocatur ad peccandum, nisi retrahatur per firmam inhæsionem ad ultimum finem, quam (γ) gratia facit. Unde patet stulta Pelagianorum opinio, qui dicebant hominem in peccato exsistentem omnia et singula posse vitare peccata. Cujus contrarium apparet ex hoc quod Psalmista petit (Psalm. 70, v. 9) : *Cum* (δ) *defecerit virtus mea, ne derelinquas me;* et Dominus orare nos docuit (Matth. 6, v. 13) : *Ne nos inducas in tentationem, sed libera*, etc. » — Hæc sanctus Thomas.

Ad secundum argumentum dicitur quod utique verum concludit, quod non est in potestate exsistentis extra gratiam, et in peccato secundum reatum, vitare singula peccata quæ sunt contra jus divinum supernaturale. Et ulterius, conceditur quod nec potest vitare singula peccata quæ contrariantur præceptis datis de dilectione Dei et proximi, ut post dicetur. Sanctus vero Thomas, ut mihi videtur, dum dicit in 1ª 2æ (q. 109, art. 8), quod exsistens

(α) *originalem.* — *ad* Pr.

(α) *fini.* — Om. Pr.
(β) *eo.* — *ea* Pr.
(γ) *quam.* — *quem* Pr.
(δ) *Cum.* — *Dum* Pr.

in peccato mortali potest vitare singula peccata, etsi non omnia, debet intelligi uno de tribus modis. Primus est, ut loquatur de potentia remota, et in sensu diviso, eo modo loquendi quo dicimus quod album potest esse nigrum, injustus potest esse justus : quia scilicet potest perdere dispositionem quam habet et acquirere contrariam; non quod simul habeat albedinem et nigredinem, aut injustitiam et justitiam. Et hoc modo verum est quod carens gratia potest vitare singula peccata, quia scilicet potest se disponere ad gratiam, qua habita, potest vitare peccata. Secundus sensus est, ut sit sermo de peccatis oppositis Decalogi præceptis tantummodo, non autem de peccatis oppositis præceptis datis de charitate, vel præceptis juris supernaturalis. Tertius est, ut intelligatur de peccatis consistentibus in actu exteriori, non autem de peccatis consistentibus in actibus interioribus, nec de peccatis omissionis; et multis aliis modis potest exponi. Sed mihi amplius placet secundus. De prædictis loquitur sanctus Thomas, licet indirecte, 1ª 2æ, q. 100, art. 10, ubi sic : « Quidam dixerunt absolute modum charitatis esse sub præcepto : nec est impossibile observare hoc præceptum charitatem non habenti, quia potest se disponere ad hoc quod charitas ei infundatur a Deo; nec quandocumque aliquis non habens charitatem facit aliquid de genere bonorum peccat mortaliter, quia hoc est præceptum affirmativum, ut ex charitate operetur, et non obligat ad semper, sed pro tempore illo quo aliquis habet charitatem. Alii vero dixerunt quod omnino modus charitatis non cadit sub præcepto. Utrique autem quantum ad aliquid, verum dixerunt. Actus enim charitatis potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod est quidam actus per se; et hoc modo cadit sub præcepto legis quod de hoc specialiter datur, scilicet (*Deut.*, 6, v. 5) : *Diliges Dominum Deum tuum*, et (*Levit.*, 19, v. 18) : *Diliges proximum*. Et quantum ad hoc, primi verum dixerunt. Non enim est impossibile hoc præceptum observare quod est de actu charitatis; quia homo potest se disponere ad charitatem habendam, et quando habuerit eam, potest ea uti. Alio modo potest considerari actus charitatis, secundum quod est modus actuum (α) aliarum virtutum, hoc est, secundum quod actus aliarum virtutum ordinantur ad charitatem quæ est *finis præcepti*, ut dicitur, 1. *Timoth.* 1 (v. 5). Dictum est enim supra, quod intentio finis est quidam modus formalis actus ordinati in finem. Et hoc modo verum est quod secundi dixerunt, quod modus charitatis non cadit sub præcepto. Hoc est dictu, quod in hoc præcepto, *Honora patrem*, non includitur quod pater ex charitate honoretur, sed solum quod honoretur pater. Unde qui honorat patrem, licet non habens charitatem, non efficitur transgressor hujus præcepti, etsi sit transgressor præcepti quod est de actu charitatis, propter quam transgressionem meretur pœnam. » — Hæc ille. — Item, in solutione secundi : « Sub mandato charitatis continetur ut diligatur Deus toto corde, ad quod pertinet ut omnia referantur in Deum. Et ideo præceptum charitatis homo non potest implere, nisi etiam omnia referantur in Deum. Sicut qui honorat parentes, tenetur ex charitate honorare, non ex vi hujus præcepti quod est honorare parentes, sed ex vi hujus præcepti : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*. Et ad ista duo præcepta affirmativa non obligantia ad semper, possunt pro diversis temporibus obligari. Et ita contingere potest quod aliquis implens præceptum de honoratione parentum, tunc transgrediatur præceptum de omissione modi charitatis. » — Hæc ille. — Item, in solutione tertii : « Observare omnia præcepta legis homo non potest nisi impleat præceptum charitatis, quod non fit sine gratia; et ideo impossibile est id quod dicit Pelagius, hominem implere legem sine gratia. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod non est mens ejus, quod homo sine gratia possit singula peccata vitare hoc modo quod vitatio illa fiat sine gratia, nisi sit sermo de peccatis oppositis præceptis Decalogi. Nam peccata directe opposita præceptis charitatis non vitantur sine gratia; tamen (α) carens gratia potest illa vitare in sensu diviso, et quadam potentia remota, inquantum potest se disponere ad gratiam qua vitantur.

Ad tertium dicitur quod carens gratia non potest vitare omnia peccata contraria præceptis juris naturalis vel Decalogi potentia proxima et in sensu composito, licet possit potentia remota et in sensu diviso, modo præexposito. — Et cum quæritur unde provenit illa impotentia, — dicitur quod ratione infirmitatis contractæ ex peccato originali, et etiam ex dispositionibus derelictis ex peccato mortali præcedenti; unde divisio argumenti est insufficiens. — Cum etiam probatur quod non ratione peccati præcedentis, etc.; — dicitur quod major illius probationis est falsa; quia non solum ex uno peccato necessitatur homo ad aliud, quando actualiter afficitur ad peccatum præcedens, immo pluribus aliis modis quos tangit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 75, art. 4 : « Cum peccatum, inquit, habeat causam ex parte actus, hoc modo unum peccatum potest esse causa alterius, sicut unus actus potest esse causa alterius. Contingit igitur unum peccatum esse causam alterius, secundum quatuor genera causarum. Primo quidem, secundum modum causæ efficientis vel moventis, per se et per accidens. Per accidens quidem, sicut removens prohibens dicitur movere per accidens. Cum enim per unum actum peccati homo amittit gratiam, vel charitatem, vel verecun-

(α) *actuum*. — Om. Pr.

(α) *tamen*. — *cum* Pr.

diam, vel quodcumque aliud retrahens a peccato, incidit ex hoc in aliud (α) peccatum; et sic primum peccatum est causa secundi peccati per accidens. Per se autem, sicut cum ex uno actu peccati homo disponitur ad hoc quod alium actum consimilem facilius committat. Ex actibus enim causantur dispositiones et habitus inclinantes in similes actus. Secundum vero genus causæ materialis, unum peccatum est causa alterius, inquantum præparat ei materiam. Sicut avaritia præparat materiam litigio, quod ut plurimum est de divitiis congregatis. Secundum vero genus causæ finalis unum peccatum est causa alterius, inquantum propter finem unius peccati aliquis committit aliud peccatum : sicut cum quis committit simoniam propter finem ambitionis, vel fornicationem propter furtum. Et quia finis dat formam in moralibus, ex hoc sequitur quod unum peccatum sit causa formalis alterius. In actu enim fornicationis quæ propter furtum committitur, est quidem (β) fornicatio sicut materiale, furtum vero sicut formale. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod pluribus modis unum peccatum consequitur aliud quam arguens dicat. Sed quantum ad propositum pertinet, peccatum præcedens causat peccatum sequens secundum genus causæ efficientis dupliciter. Primo scilicet, per accidens, inquantum tollit gratiam et charitatem et alia Dei auxilia quibus homo retrahitur a peccato, potissime firmam adhæsionem hominis ad Deum ut ad ultimum finem, qui erat principium in agendis. Secundo, per se, inquantum ex peccato præcedenti homo adhæret actu vel habitu perverso fini. Ex istis enim duobus ex uno peccato necessitatur ad aliud. Non quidem ut hoc vel illud in speciali committat, sed ut non diu stet sine commissione vel omissione damnabili. — Ad confirmationem, dicitur quod, licet carens habituali gratia possit in singula opera bona bonitate morali, non tamen in omnia. Et ideo potest vitare singula peccata talibus opposita, non tamen omnia. Intellige tamen quod nec omnia nec singula potest vitare sine speciali auxilio Dei, ut supra dictum est, et sæpe. Tamen tale auxilium non oportet quod sit habitus aliquis, nisi loquamur de peccatis oppositis præceptis juris supernaturalis, scilicet charitatis, aut alterius theologicæ virtutis.

Ad quartum patet responsio ex dictis ad tertium. — Dicitur enim quod talis impotentia primo provenit ex carentia gratiæ et firmatione adhæsionis ad indebitum (γ) finem ultimum. Nec valet hujus improbatio; quia natura humana post peccatum indiget gratia ad plura quam ante peccatum, scilicet ad hoc ut sanetur, et ad hoc ut diligat Deum super omnia; et ideo aliqua poterat homo ante peccatum sine gratia, quæ nunc non potest. Falsum etiam assumitur in secunda hujus improbatione, quia gratia non solum datur ad merendum, immo ad sanandum liberum arbitrium. — Dicitur secundo, quod ista impotentia provenit ex peccato originali et actuali. Nec valet prima improbatio; quia pauciora sufficiunt ad malum actum quam ad bonum. Nec secunda; quia insufficienter concipit dispositionem derelictam ex peccato præcedenti. Potest enim esse positiva et privativa; et ideo antecedens quod assumit est falsum, scilicet quod dispositio derelicta solum inclinet ad similia.

II. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti, patet responsio per ea quæ dicta sunt ad argumenta contra secundam conclusionem. Unde dicitur quod minor argumenti, scilicet : impossibile est liberum arbitrium servare divina præcepta, — distinguenda est. Si enim intelligatur quod impossibile est liberum arbitrium ex se solo servare omnia divina præcepta, verum est. Si autem intelligatur quod impossibile est liberum arbitrium cum divino auxilio servare omnia divina præcepta, falsum est. Ulterius, dicitur quod responsiones quas arguens recitat, bene intellectæ bonæ sunt. — Unde

Ad primam improbationem secundæ, dicitur quod fundatur in falso intellectu responsionis. Illi enim qui dant illam responsionem, non intendunt quod Deus præcipiens intenderet obligare subditos legi ad observandum præcepta omnia et singula ex charitate, sic quod nisi sic observarent, essent transgressores omnium et singulorum mandatorum. Sed intendunt quod præceptorum observatio est inutilis ad consecutionem finis intenti a legislatore, nisi fiat ex charitate, licet valeat ad vitandum reatum pœnæ æternæ. Intendunt etiam quod qui præcepta affirmativa, pro tempore ad quod obligant, observat non ex charitate, sed solum secundum substantiam actus, peccat quidem, non quia facit substantiam actus præcepti, sed quia omittit actum charitatis, et quia transgreditur præceptum de actu charitatis : non autem transgreditur præceptum Decalogi, quod est de sola substantia actus. Dicunt secundo, quod qui exercet substantiam actus præcepti Decalogi sine charitate, aut facit aliud bonum opus tempore quo ad illud non tenetur, et non observat ex charitate, in hoc non peccat; quia præceptum de actu charitatis non obligat ad semper. Ulterius, dicunt quod non oportet præcepta negativa observari ex charitate ad vitandum damnationem, licet oporteat ea sic observari ad obtinendum felicitatem. Ex quibus patet quod prima impugnatio secundæ (α) responsionis non valet.

Ad secundam dicitur quod exsistens in charitate non obligatur ad faciendum omnia opera sua ex

(α) *aliud.* — *illud* Pr.
(β) *quidem.* — *quædam* Pr.
(γ) *indebitum.* — *debitum* Pr.

(α) *secundæ.* — *primæ* Pr.

charitate, sic quod omnia actu referat in finem charitatis. Tenetur tamen omnia referre in Deum actualiter, vel virtualiter, vel habitualiter, omnia referibilia in Deum; et tenetur carere omni actu opposito tali fini : licet non teneatur carere omni actu inhabili ad talem finem; quod dico propter venialia. Dicitur ulterius, sicut prius, quod exsistens in charitate obligatur ad faciendum omnia ex charitate obligatione conditionali, scilicet quod, si per talia opera vult consequi finem principalem præcepti, qui est beatitudo, oportet quod faciat ex charitate; non autem si vult solum consequi finem secundarium, qui est vitatio peccati, vel transgressionis Decalogi, vel damnatio, nisi esset tale tempus in quo teneretur ad præceptum affirmativum ex charitate faciendum.

Ad tertiam patet per idem, quia subditus legi non obligatur simpliciter, et absolute, et pro quocumque tempore, ad operandum ex charitate; sed certo tempore, et ex suppositione. Si autem illo tempore quo tenetur servare præceptum ex charitate, non sic observat, peccat : non quidem ex hoc quod facit; sed ex hoc quod omittit.

De prædictis sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 36, q. 1, art. 6, ubi quærit, Utrum modus charitatis sit in præcepto, sic dicit : « Circa hoc, sunt quatuor opiniones. Prima opinio est quod modus cadit in præcepto : quia tamen (α) illud præceptum est affirmativum, non obligat ad semper, quamvis obliget semper; et sic homo non tenetur implere mandata ex charitate, nisi pro tempore illo quo habet charitatem. Sed hoc dictum non videtur sufficiens : quia, si modus est de substantia præcepti, simul curret obligatio ad actum et ad modum; contingit autem quod erit tempus honorandi parentes, quando etiam charitatem non habet; unde videtur quod tunc teneatur implere ex charitate. Et ideo alii dicunt quod æqualiter currit obligatio præcepti et modi, ut scilicet quandocumque tenetur homo implere præceptum, tenetur implere (β) illud ex charitate; nec propter hoc aliquid impossibile Deus præcipit : quia, quamvis homo charitatem per se habere non possit, tamen potest aliquid facere, unde ipsam a Deo accipiat, quia, secundum Philosophum, 3. *Ethicorum* (cap. 3), quæ per amicos facimus, aliquo modo possibilia sunt. Sed hoc non potest stare : quia aliquis in peccato mortali exsistens, in quolibet actu de genere bonorum quo præceptum impleret quoad substantiam operis, peccaret peccato omissionis, inquantum omitteret modum; quod falsum est. Et ideo alii dicunt quod modus nullo modo cadit sub præcepto, et quod homo sine charitate præceptum legis implet. Sed hoc videtur vicinum pelagianæ hæresi, quæ ponebat omnia præcepta sine gratia posse impleri. Ideo alii mediam viam tenent, et dicunt quod modus quodammodo cadit sub præcepto, et quodammodo non. Dicimur enim ad mandata teneri dupliciter. Uno modo, ita quod nisi impleamus illud ad quod tenemur, sumus omissionis vel transgressionis rei; et secundum hoc tenemur solum ad substantiam mandati, non autem ad modum. Alio modo, ita quod, si non implemus illud ad quod tenemur, non percipimus fructum mandati; et sic tenemur ad substantiam operis, et ad modum, sine quo homo quantumcumque substantiam operis exequatur, ad vitam non perveniet. Et hæc opinio videtur rationabilior. Constat enim quod præceptum potest dupliciter considerari. Uno modo, inquantum imponitur secundum quamdam necessitatem implenti; et sic nihil debet imponi alicui, nisi quod statim est in ipso ut impleat : quod si non implet, punitur; quia sic lex habet vim coactivam, secundum Philosophum, 10. *Ethicorum* (cap. 9). Alio modo, quantum ad intentionem legislatoris, qui per legis præcepta intendit ad virtutem perducere, ut dicitur, 2. *Ethicorum* (cap. 1). Et sic quantum ad intentionem legislatoris, modus charitatis cadit sub præcepto; non autem quantum ad obligationem legis. » — Hæc ille. — Quæ omnia bene dicta sunt, loquendo de præceptis contentis in Decalogo, quia sub obligatione illorum non cadit modus charitatis, nisi sub conditione, scilicet ad participandum fructum principalem. Sed quia præter illa præcepta præcipitur alibi actus charitatis, ut superius dictum est in solutione secundi Durandi (α); ideo sanctus Thomas dicta in *Scripto* correxit in *Summa*.

Ex quibus eliciuntur sex corollaria. Primum est, quod præcepta legis contenta in Decalogo et in prima legislatione facta immediate a Deo toti populo (β) Judæorum, non obligant ad modum charitatis simpliciter, sed sub conditione. Secundum est, quod per alia præcepta legis præcipitur actus charitatis, et quod ex charitate procedat. Tertium est, quod facere bonum opus quod in Decalogo præcipitur, tempore quo ad illud non tenetur, si illud non ex charitate faciat, non ideo peccat. Quartum est, quod faciens bonum opus quod in Decalogo præcipitur, tempore quo ad illud obligatur, si non facit illud ex charitate, peccat : non quidem ex hoc quod implet opus quod sibi præcipitur; sed quia omittit actum charitatis sibi præceptum. Quintum est, quod sine charitate potest quis implere præcepta Decalogi quædam, sed non omnia; et vitare peccata illis opposita quædam, sed non omnia; et aliquanto tempore, non tamen diu. Sextum est, quod aliqua sunt præcepta in lege, et Evangelio, et legibus per Apostolos et eorum successores introductis, quæ sine charitate impleri non possunt, et per consequens peccata tali-

(α) *tamen.* — *cum* Pr.
(β) *implere.* — *explere* Pr.

(α) *Durandi.* — Om. Pr.
(β) *populo.* — *proposito* Pr.

bus præceptis opposita sine charitate vitari non possunt.

Ex quibus patet ad argumentum Scoti et ad omnes impugnationes illius secundæ responsionis, licet non sit necesse illam sustinere.

Ad impugnationem vero primæ responsionis, pro quanto responsio illa bene dicit, dicitur quod in casu illo, impotentia vitandi culpam non excusat a culpa : tum quia est voluntaria; tum quia est pœna peccati præcedentis; tum quia non est impossibilitas absoluta, sed conditionata.

Ad secundum dicitur primo, quod secunda pars antecedentis est falsa, scilicet quod, dum peccator cavet hoc mortale peccatum, cavet omnia peccata. Quod patet. Tum quia stat quod cavet transgressionem unius præcepti, et incurrit omissionem alterius, scilicet de actu charitatis, ut prædictum est. Tum quia stat quod conatur vitare luxuriam, et subrepit motus vanæ gloriæ, quem non reprimit, et ita interpretative consentit. Dicitur secundo, quod, sicut dicimus quod singula peccata opposita rationi naturali potest vitare, non tamen omnia collective; sic dicimus quod in qualibet parte temporis potest a talibus peccatis abstinere, non tamen in omnibus collective sumptis. Et ita in argumento latenter arguitur a sensu diviso ad conjunctum; quæ consequentia nulla est. Et ideo non sequitur : in hoc tempore sic cavere potest, et in tempore sequenti cavere potest; igitur potest cavere in omni tempore. — Ad confirmationem ibidem factam, dicitur quod, licet resistendo uni peccato et cavendo illud, efficiatur sine gratia fortior ad vitandum peccata ejusdem speciei, non tamen ad peccata disparata; immo quandoque debilior : quia attendendo ad unum, non cavet aliud quod primo surrepit ex inclinatione habitus vel passionis, vel extrinsecæ occasionis, vel diabolicæ suasionis; secundo reputatur voluntarium, et quasi deliberate acceptatum, quia non repressum (α) fuit tempore debito.

III. Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** quod est Gregorii, dicitur quod solummodo concludit quod peccata opposita præceptis charitatis, vel aliis a Decalogo, sine gratia vitari non possunt, vel saltem sine speciali Dei auxilio; et hoc conceditur.

Ad secundum potest dici quod ista ratio concludit quod, sicut nullus potest perfecte assentire his quæ sunt fidei sine speciali auxilio Dei, sic nec vitare peccata opposita fidei sine speciali Dei auxilio; quod concedimus. Supra namque diximus quod peccata opposita theologicis virtutibus, homo non potest perfecte vitare, nec omnia, nec singula, sine speciali Dei auxilio. De prædictis beatus Thomas, 2ª 2æ, q. 6, art. 1, sic dicit : « Ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est ut credibilia homini proponantur; quod requiritur ad hoc quod homo aliquid explicite credat. Aliud autem quod ad fidem requiritur, est assensus credentis ad ea quæ proponuntur. Quantum igitur ad primum horum, necesse est quod fides sit a Deo. Ea enim quæ sunt fidei excedunt rationem humanam; unde non cadunt in contemplatione hominis, nisi Deo revelante. Sed quibusdam quidem revelantur a Deo immediate, sicut sunt revelata Apostolis et prophetis. Quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei prædicatores, secundum illud, *Roman.*, 10 (v. 15) : *Quomodo prædicabunt nisi mittantur?* Quantum vero ad secundum, scilicet assensum hominis in ea quæ sunt fidei, potest considerari duplex causa. Una quidem exterius inducens, sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidem. Quorum neutrum est causa sufficiens. Videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eamdem prædicationem quidam credunt, et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quæ movet hominem ad assentiendum his quæ sunt fidei. Hanc autem causam Pelagiani ponebant solum liberum arbitrium hominis; et propter hoc dicebant quod initium fidei est a nobis, inquantum scilicet ex nobis est quod parati sumus ad assentiendum his quæ sunt fidei; sed consummatio fidei est a Deo, per quem (α) nobis proponuntur ea quæ credere debemus. Sed hoc est falsum; quia, cum homo, assentiendo his quæ sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo fides, quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam. » — Hæc ille. — Et credo quod loquitur de assensu laudabili, scilicet prompto, firmo, discreto, et propter bonum finem. Nam assensus ad ea quæ sunt fidei coactus, potest haberi sine speciali gratia Dei. Quod patet per eumdem, in præcedenti, q. 5, art. 2, ubi sic dicit : « Intellectus credentis assentit rei creditæ, non quia ipsam videat secundum se, vel per resolutionem ad prima principia per se visa, sed propter imperium voluntatis. Quod autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum, potest contingere ex duobus. Uno modo, ex ordine voluntatis ad bonum; et sic credere est actus laudabilis. Alio modo, quia intellectus convincitur, ad hoc quod judicet esse credendum his quæ dicuntur, licet non convincatur per evidentiam rei : sicut si aliquis propheta prænuntiaret (β) in sermone Domini aliquid futurum, et adhiberet signum, mortuum suscitando (γ), ex hoc signo convinceretur intellectus videntis ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo qui

(α) *repressum.* — *expressum* Pr.

(α) *quem.* — *quam* Pr.
(β) *prænuntiaret.* — *pronuntiaret* Pr.
(γ) *suscitando.* — *suscipiendo* Pr.

non mentitur, licet (α) illud futurum quod prædicitur (β) in se evidens non esset; unde ratio fidei non tolleretur. Dicendum est ergo quod in fidelibus Christi laudatur fides secundum primum modum. Et secundum hoc non est in dæmonibus; sed solum secundo modo : vident enim multa manifesta indicia, ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiæ esse a Deo; quamvis ipsi res ipsas quas Ecclesia docet, non videant, puta Deum esse trinum et unum, vel aliud hujusmodi. » — Hæc ille. — Plura de hoc dicta sunt in solutione argumentorum contra primam conclusionem.

Ad tertium dicitur quod solum concludit quod nullus potest laudabiliter vincere tentationem sine speciali auxilio Dei; et hoc conceditur. Non tamen probat quin homo exsistens in peccato mortali, et extra gratiam habitualem gratum facientem, possit multa vitare peccata, et resistere tentationibus, et laudabiliter, et non laudabiliter; multa enim auxilia præstat Deus exsistentibus in peccato mortali. De prædictis vide beatum Thomam, 1ª 2æ, q. 109, art. 8, 9 et 10. Item, 2. *Sentent.*, dist. 28, q. 1, art. 2, in solutione sexti. Argumentum enim est tale : « Quicumque tentationi resistit, tentationem vincit. Sed vincenti præmium æternum promittitur, *Apocal.* 2 et 3. Cum ergo ad præmium æternum nullus sine gratia venire possit, videtur quod nec sine ea possit aliquis tentationi resistere, peccatum vitando. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod aliud est resistere peccato, et aliud victoriam de peccato habere. Quicumque enim vitat peccatum, peccato resistit. Unde hoc potest fieri sine gratia; nec oportet quod tunc homo resistendo peccato mereatur æternum præmium. Sed ille proprie vincit peccatum, qui potest pertingere ad hoc contra quod est pugna peccati. Hoc autem non potest esse, nisi in eo qui operatur opus meritorium. Unde talis victoria vitam æternam meretur, et sine gratia non fit. » — Hæc ille.

Sed contra hanc ultimam responsionem, arguit Gregorius (dist. 26, q. 2, art. 1) multipliciter.

Primo, quia hæc glossa non est ad mentem Patrum, qui, Pelagii damnantes errorem, prædictam veritatem sine ambagibus confitendam (γ) esse decreverunt. Quod manifeste patet ex verbis Innocentii Papæ, rescribentis Patribus qui interfuerunt concilio Carthaginensi, ubi errores Pelagii damnati sunt. Invehens enim (δ), quantum ad hunc articulum, in Pelagium et Cœlestium, ait : *Nescientes quod, nisi magnis precibus in nos Dei gratia implorata descendat, nequaquam terrenæ labis et mundani corporis vincere conemur errores, cum pares nos ad resistendum, non liberum arbitrium, sed Dei solius solum facere possit auxilium.* Et iterum, infra : *Necesse est*, inquit, *ut quo auxiliante vincimus, eo iterum non adjuvante vincamur.* Ex his, inquit, advertant prædicti glossatores, quod catholici Patres, in verbis prædictis, eum intellexerunt de tentatione habere victoriam, qui tentationi resistit, nec vincitur, illa scilicet nec alia. Nam si alia tentatione fortiori superatus quis non cedat minori, sicut cum quis abstinet a fornicatione, humanæ laudis majore cupidine, nequaquam dicitur vincere tentationem fornicariam, sed duabus tentationibus pulsatus, vel utraque vel majore vincitur, et una tentatio reliquam vincit. Item, idem Innocentius, rescribens Patribus Milevitani Concilii contra Pelagium et (α) Cœlestium ibidem etiam damnatos, sic inquit : *Negantes ergo auxilium Dei, inquiunt hominem sibi posse sufficere, nec gratia hunc* (β) *egere divina, qua privatus necesse est ut diaboli laqueis irretitus occumbat* (γ). Et paulo post : *Quippe nec alias diaboli machinas, nisi eadem possumus juvante vitare.* Advertant etiam hic, quod sine gratia homo non potest vitare diaboli tentamenta, sed necesse est eum illaqueatum occumbere (δ). Igitur non potest per seipsum resistere; cujus oppositum dicit illa responsio.

Secundo contra responsionem. Quia certum est quod prædicti Patres prædictum damnantes errorem, voluerunt ipsum damnare secundum eum sensum in quo loquebatur Pelagius et in quo cognoscebant eum errare. Sed talis sensus est, si victoria tentationis pro resistentia accipiatur, sicut patet per Augustinum, 1 libro *de Gratia Christi et peccato originali*, cap. 27, ubi de Pelagio loquens : *In libro*, inquit, *ad virginem sacram, cum dicit, « Divinam mereamur gratiam, et facilius nequam spiritui, Spiritus Sancti auxilio, resistamus, » significat profecto quid sapiat. Ut quid enim hoc verbum interposuit, « et facilius »? An vero non erat integer sensus, « ut nequam spiritui, Spiritus Sancti auxilio, resistamus »? Sed quantum detrimentum hoc additamento fecerit, quis non intelligat? Volens utique credi, tantas esse humanæ naturæ vires, quas extollendo præcipitat, ut etiam sine auxilio Spiritus Sancti, etsi minus facile, tamen aliquo modo nequam spiritui resistatur.* Et infra, cap. 40, eisdem (ε) verbis Pelagii recitatis : *In quibus*, inquit, *verbis certe manifestum est, ita eum velle nos adjuvari gratia Spiritus Sancti, non quia sine illo etiam per solam naturæ possibilitatem non possimus resi-*

(α) *licet.* — *sed* Pr.
(β) *prædicitur.* — *prædicatur* Pr.
(γ) *confitendam.* — *considerandam* Pr.
(δ) *enim.* — Om. Pr.

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) *hunc.* — *habent* Pr.
(γ) *irretitus occumbat.* — *inretiatus incumbat* Pr.
(δ) *occumbere.* — *accumbere* Pr.
(ε) *eisdem.* — *ejusdem* Pr.

stere tentationi, sed ut facilius resistatur. Ex his verbis patet quod Pelagius de resistentia loquebatur. Quod autem ipse erraret in hoc quod dicebat hominem sine adjutorio Spiritus Sancti posse, licet non ita faciliter, tamen aliquo modo spiritui nequam resistere, apparet ex eo quod Augustinus, post recitata verba Pelagii, et quædam alia ex ejus libro alio, scilicet *de Libero arbitrio* istis similia, statim addit, cap. 29 : *Tolle « facilius », et non solum plenus, verum etiam sanus est sensus.* Ex quo patet quod appositio illius verbi *facilius* innuit sensum non sanum. Quod et ante notavit Augustinus, cum ait (cap. 27) : *Sed quantum detrimentum fecerit hoc additamento,* etc. Et propterea consequenter, cap. 30, ait : *Emendet hæc omnia, ne si in magnarum rerum profunditate humana erraverit infirmitas, etiam diabolica huic accedat errori, vel fallacia, vel animositas, sive negando quod sensit, sive defendendo quod perperam sensit.* Igitur damnatores errorum hujusmodi voluerunt confitendum esse, nos nec faciliter, nec difficiliter posse tentationi resistere sine auxilio Dei, cum simpliciter et sine ambagibus confitendum esse decreverint quod quando contra tentationes concupiscentiasque illicitas dimicamus, licet illic habeamus propriam voluntatem, non tamen ex illa, sed ex Dei adjutorio nostra provenit victoria.

Tertio contra responsionem. Quia homo gratiam habens et resistens tentationi, resistit meritorie, et vincit tentationem ; et eidem tentationi posset, etiam sine gratia et quocumque adjutorio speciali, resistere, ut dicit responsio. Ergo gratia non juvat tentatum ad resistendum, vel vincendum tentationem, licet faciat suam resistentiam Deo acceptam esse ad præmium consequendum. Et est simile sicut si rex militem aliquem resistentem et fortiter pugnantem contra inimicum in veste seu roba regis, præmiare vellet aliquo præmio, quo tamen nollet præmiare eum, si sine roba regis contra eumdem (α) pugnasset et similiter restitisset ; nam vestis illa nequaquam juvisset militem ad pugnandum, quamvis sine illa pugna illius non esset apud regem meritoria. Sed confessio catholica dicit tentatum juvari a Deo, et similiter tota doctrina sanctorum vult quod homo propter suam infirmitatem et impotentiam indigeat adjutorio contra tentationes. Quare, etc. Nec potest dici quod indigeat ut facilius possit resistere, non autem simpliciter ut possit ; quia tunc caditur in errorem et responsionem Pelagii jam tactam et condemnatam.

Quarto contra responsionem. Quia resistentia qua hæreticus vel schismaticus quis, aut catechumenus, resistit alicui tentationi propter Deum, utique non est meritoria vitæ æternæ. Si ergo talis sic resistit absque speciali Dei adjutorio, cum sic resistere sit

(α) *eumdem.* — *eum* Pr.

aliquod bonum, licet non meritorium, sequitur quod in voluntate hominis sit aliquod bonum sine adjutorio et munere Dei ; cujus oppositum superius est deductum.

Quinto. Quia, si absque auxilio Dei posset homo resistere tentationibus, non esset Deus rogandus, nec ejus implorandum auxilium, quo possemus illis resistere. Consequentia patet ex superius dictis. Sed consequens patet esse falsum, ex hoc quod quotidie pro hoc orat Ecclesia, sicut Christus orare docuit, cum ait in oratione dominica (Matth. 6, v. 13), *Et ne nos inducas in tentationem,* id est, ne nos in tentatione deficere permittas, juxta expositionem Augustini in epistola ejus et aliorum quatuor Episcoporum ad Innocentium Papam destinata (α). — Hæc Gregorius.

Ad omnia ista dicitur quod utique concludunt et probant quod nullus homo, nec in statu peccati mortalis, nec in statu gratiæ gratum facientis, potest laudabiliter resistere tentationi sine speciali auxilio Dei. Nec sanctus Thomas in illa responsione dicit oppositum. Sed dicit quod sine gratia quis potest resistere peccato, et loquitur de gratia habituali et gratum faciente, quia sine illa quis potest tentationi laudabiliter resistere per aliud auxilium Dei speciale, de quo supra locuti sumus.

Et per idem patet ad **quartum argumentum principale**, et ad omnes confirmationes ejus et improbationes responsionum datarum ad illud : quia verum concludunt ; sed non contra nos.

Et sic patet ad omnia argumenta contra quartam conclusionem.

Sed hic sunt quædam dubia contra prædicta. *Primum* est, quod, si mens sancti Thomæ fuit quod nullus viator sine speciali Dei auxilio potest quamcumque tentationem vincere laudabiliter, aut peccato resistere, sed tamen tale adjutorium speciale non oportet quod sit semper gratia habitualis gratum faciens, videtur quod qua ratione sine gratia gratum faciente potest viator per aliud divinum auxilium vincere unam tentationem, et resistere uni peccato, eadem ratione potest omnia peccata vitare, et omnem tentationem vincere sine gratia habituali gratum faciente ; et sic falsum dicit, quod carens tali gratia potest singula peccata vitare, sed non omnia. *Secundum* dubium est, quod ipse, 2. *Sentent.*, dist. 28, q. 1, art. 2, expresse tenet oppositum illius quartæ conclusionis. Ait enim sic : « Quidam hæretici posuerunt in nobis quamdam naturam esse malam, quæ hominem necessario ad peccandum impellit. Hic autem error omnino liberum arbitrium excludit, et naturam rationis et voluntatis ; unde nec fidei, nec philosophiæ consonat. Alii vero naturam liberi arbitrii servare volentes, dicunt quidem quod homo, secundum suam naturalem virtutem,

(α) *destinata.* — *destituta* Pr.

hoc modo conditus est ut peccatum vitare posset, sed per peccatum virtus illa adeo imminuta vel immutata est, ut homo in peccato exsistens, peccatum vitare non possit, sed in aliud peccatum præcipitetur, nisi per gratiam liberetur. Ne autem peccatum omnino necessarium ponere videantur, dicunt quidam quod homo in peccato mortali exsistens, potest quidem hoc peccatum vel illud vitare, non tamen omnia; sicut et de venialibus dicitur. Dicunt etiam quod homo in peccato mortali exsistens, potest ad tempus vitare ne in peccatum cadat, sed non diu. Ista autem positio multipliciter apparet falsa. Primo, quia, cum peccatum bona naturalia non tollat, sed diminuat, id quod ad naturam potentiæ naturalis pertinet, homo per peccatum amittere non potest, etsi in illo infirmetur. Ergo, cum (α) libera electio boni vel fuga mali ad naturam liberi arbitrii pertineat (β), non potest esse ut per peccatum subtrahatur homini facultas fugiendi peccatum, sed solum quod minuatur : ita scilicet quod illud peccatum quod antea homo vitare de facili poterat, postmodum difficiliter vitet. Simile etiam quod inducunt de peccato veniali, non est simile. Quod enim non possumus omnia venialia peccata vitare, sed singula præcise, propter primos motus dicitur : in quos non requiritur deliberatus consensus, sed sunt quidam subiti motus; unde, dum homo uni obstare nititur, ex alia parte alii motus insurgunt. Sed peccatum mortale requirit consensum determinatum. Unde, si potest vitare hoc et illud, potest eadem ratione vitare omnia. Nec iterum potest dici quod ad tempus vitet, et non diu : quia liberum arbitrium resistens malo non efficitur infirmius ad malum vitandum, sed multo fortius; unde multo magis potest vitare peccatum quam ante. Et ideo cum aliis dicendum est quod vitare peccatum potest intelligi dupliciter, aut peccatum jam commissum, aut peccatum committendum. Si intelligatur de peccato jam commisso, sic homo in peccato mortali exsistens, non potest vitare peccata sine gratia; quia non potest se absolvere a peccato præterito et a reatu culpæ, nisi per gratiam liberetur. Et in hoc errabat Pelagius, existimans hominem propriis operibus sine gratia posse seipsum a peccatis præteritis absolvere satisfaciendo. Peccatum autem committendum potest homo vitare etiam (γ) sine gratia, quantumcumque in peccato mortali exsistat; si tamen gratia intelligatur aliquis habitus infusus, et non ipsa voluntas divina, per quam omnia bona causantur, et omnia mala repelluntur. » — Hæc ille ibidem. In quibus verbis apparet, quod oppositum tenet quartæ conclusionis, et annullat probationem ejus quæ erat per simile de veniali, et quod approbat omnia argumenta Durandi contra conclusionem superius inducta.

Ad primum horum, dicendum mihi videtur quod nullum peccatum potest viator laudabiliter, id est, propter quod et quemadmodum debet, vitare sine auxilio Dei speciali, potissime loquendo de mortalibus, licet possit aliqua peccata non laudabiliter vitare sine speciali auxilio; et idem dico de resistentia tentationum. — Secundo, dico quod aliqua peccata sunt ad quæ vitanda non solum requiritur gratia gratis data, puta specialis motio Dei, vel protectio, aut præservatio, immo gratia gratum faciens; sicut patet de peccatis oppositis charitati, et præceptis juris supernaturalis, de quibus arguit Durandus. — Tertio, dico quod vitatio peccatorum et resistentia tentationum sine gratia gratum faciente habituali non est facilis, nec prompta, nec delectabilis, cum taliter vitans peccata et resistens tentationibus inclinetur ad peccatum propter multa supra dicta, et retrahatur a bono, et sic vitando peccatum et faciendo bonum agit contra propriam inclinationem. — Quarto, dico quod in carente gratia gratum faciente, et exsistente in peccato mortali, vitatio peccati et victoria tentationum modicum est attribuenda libero arbitrio, sed quasi totaliter vel principalissime divinæ motioni, aut protectioni, vel præservationi. — Quinto, dico quod talis non diu potest ex se abstinere a multis commissionibus et omissionibus damnabilibus (α); et si talibus diu abstineat, est divinæ gratiæ singulariter deputandum, et non libero arbitrio, nisi sicut instrumento moto ab extrinseco, nulliter vel saltem exiliter se movente. — Et ista sufficere mihi videntur ad primum dubium pro præsenti.

Ad secundum dicitur quod de concordantia dictorum sancti Thomæ in hac materia, quoad *Scripta* et *Summam,* non oportet quempiam sollicitari, quia inter ea plana contradictio est. Nam in *Scriptis* secutus est viam magistrorum tunc currentium. In *Summa* vero tenuit viam oppositam, tanquam securiorem, et dictis sanctorum concordiorem, et a Pelagiano errore remotiorem. Ideo in talibus discordiis tenendum est quod dixit ultimate, scilicet in *Summa*. Ad argumenta vero quæ in 2. *Sentent.* adducit, responsum est dum ad argumenta Durandi superius diceretur; et in hoc sufficit ad illud dubium.

§ 5. — AD ARGUMENTA CONTRA QUINTAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** contra quintam conclusionem, dicitur quod instantia illata contra probationem conclusionis plus est ad oppositum quam ad propositum. Tum quia natura nullam dispositionem, etiam remotam, ad animæ

(α) *cum.* — Om. Pr.
(β) *ad naturam liberi arbitrii pertineat.* — *quæ ad liberum arbitrium pertinet* Pr.
(γ) *etiam.* — *et* Pr.

(α) *damnabilibus.* — *damnationibus* Pr.

rationalis introductionem causat aut producit, nisi mota a Deo qui (α) ultimam formam inducit. Tum quia ultima dispositio ad animam rationalem et remanens cum ea, immediate causatur a Deo sicut ab agente principali, licet sit a creatura sicut a causa instrumentali mota a principali. Tum quia non est simile, quod natura disponat ad animam rationalem, et quod liberum arbitrium disponat ad gratiam: quia natura rationalis non est finis excedens proportionem naturæ creatæ; gratia autem per quam Spiritus Sanctus habitat in homine, est finis vel connexa fini qui totius creatæ naturæ proportionem excedit. Et ideo similitudo inducta non valet.

Ad secundum dicitur quod minor est falsa pro qualibet sui parte. Cum enim dicitur quod bonum morale est sufficiens præparatio ad gratiam, falsum est, si intelligatur de bono morali quod nihil habet de gratuito nec tendit in aliquid supernaturale. Item, cum dicitur quod in tale bonum morale potest liberum arbitrium sine quacumque gratuita motione, falsum esse patuit per prædicta.

Et hæc de quæstione sufficiant. Benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XXIX.

QUÆSTIO I.

UTRUM HOMO ANTE PECCATUM, PER LIBERUM ARBITRIUM ET SUÆ NATURÆ VIRES PRÆCISE, ABSQUE ALIO AUXILIO DEI SPECIALI, FUERIT SUFFICIENS AD AGENDUM ALIQUEM ACTUM MORALITER BONUM, SEU VERE RECTUM ET VIRTUOSUM.

CIRCA vigesimamnonam distinctionem 2. *Sentent.*, quæritur: Utrum homo ante peccatum, per liberum arbitrium et suæ naturæ vires præcise, absque alio auxilio Dei speciali, fuerit sufficiens ad agendum aliquem actum moraliter bonum, seu vere rectum et virtuosum.

Et arguitur primo quod sic, auctoritate Scripturæ, *Ecclesiastici* 15 (v. 14 et 15), dicentis: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui; adjecit mandata et præcepta sua*, etc. *Quid est autem*, ut dicit Augustinus, *Hypomnesticon*, responsione tertia (lib. 3, cap. 2), *Reliquit illum in manu consilii sui, nisi, Dimisit illum in potestate liberi arbitrii sui? In manu enim potestas intelligitur.* Sed non diceretur relinqui in potestate sui liberi arbitrii, ad faciendum scilicet mandata Dei, nisi ex se, absque alio adjutorio Dei, fuisset sufficiens ad illa implenda, et per consequens ad agendum opera recta moraliter et virtuosa.

In oppositum sic arguitur, auctoritate Magistri *Sentent.*, in hac vigesimanona distinctione, dicentis: « Egebat itaque homo gratia, non ut liberaret voluntatem suam, quæ peccati serva non fuerat, sed ut præpararet ad volendum efficaciter bonum, quod per se non poterat. » Ex his patet propositum: quoniam, si per se non poterat efficaciter velle bonum, igitur per se non sufficiebat ad agendum aliquem actum moraliter bonum, cum omnis talis actus sit volitio boni, vel ex ipsa procedens.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, ponitur talis

Prima conclusio : Quod primus homo fuit creatus in gratia gratum faciente.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 95, art. 1, ubi sic dicit: « Quidam dicunt quod primus homo non fuit quidem creatus in gratia, sed tamen postmodum gratia fuit sibi collata antequam peccasset: plurimæ enim sanctorum auctoritates attestantur hominem in statu innocentiæ gratiam habuisse. Sed alii dicunt quod etiam fuit conditus cum gratia. Et hoc videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud *Ecclesiastes*, 7 (v. 30): *Deus fecit hominem rectum.* Erat enim hæc rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero vires inferiores, et animæ corpus. Prima autem subjectio erat causa secundæ et tertiæ: quamdiu enim ratio manebat subjecta Deo, inferiora ei subdebantur, ut dicit Augustinus (13. *de Civitate Dei*, cap. 13, et 1. *de Peccat. Mer. et Rem.*, cap. 16). Manifestum est autem quod illa subjectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis; alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in dæmonibus data naturalia post peccatum permanserint, ut dicit Dionysius, cap. 4. *de Divinis Nominibus*. Unde manifestum est quod illa prima subjectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturalis gratiæ donum: non enim potest esse effectus potior quam causa. Unde Augustinus dicit, 13. *de Civitate*

(α) *qui.* — *quæ* Pr.

Dei (cap. 13), quod *posteaquam præcepti transgressio facta est, confestim, gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt : senserunt enim motum inobedientis carnis suæ, tanquam reciprocam* (α) *pœnam inobedientiæ suæ.* Ex quo datur intelligi, si, deserente gratia, soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima exsistentem, inferiora ei subdebantur. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : In quacumque mensura quis habet effectum requirentem necessario gratiam sicut causam, pro eadem habet gratiam. Sed primus homo, in primo instanti suæ creationis, habuit rectitudinem, tanquam effectum necessario requirentem gratiam ut causam. Igitur, in eodem primo instanti, habuit gratiam.

Secunda conclusio est hæc : **Quod primus homo, in statu innocentiæ, potuit sine gratia habituali agere actum moraliter bonum secundum omnem circumstantiam necessariam ad talem bonitatem.**

Tertia conclusio est **quod primus homo, in statu innocentiæ, non potuit sine gratia habituali exercere vel agere actum vitæ æternæ meritorium.**

Quarta conclusio est **quod primus homo, in statu innocentiæ, non potuit sine speciali motione Dei agere actum moraliter bonum, aut proprie et perfecte rectum et virtuosum, secundum omnem circumstantiam debitam et necessariam tali actui.**

Prædictas conclusiones ponit in sententia sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 109. Nam, art. 2, sic dicit : « Natura hominis potest dupliciter considerari : uno modo, in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum ; alio modo, secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis. Secundum autem utrumque statum natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum, sicut primo movente, ut dictum est. Sed in statu naturæ integræ, quantum ad sufficientiam operativæ virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suæ naturæ proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitæ (β) ; non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusæ. » — Hæc ille.

Item, in solutione argumenti primi (γ), sic dicit : « Dicendum est quod homo est dominus suorum actuum, et volendi et non volendi, propter deliberationem rationis, quæ potest flecti ad unam partem et ad aliam. Sed quod deliberet vel non deliberet, si hujus etiam sit dominus, oportet quod hoc sit per deliberationem præcedentem. Et cum hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, scilicet a Deo ; ut probat Aristoteles in libro *de Bona Fortuna* (*Moral. Eudem.*, lib. 7, cap. 18). Unde mens hominis, etiam sani, non ita habet dominium sui actus, quin indigeat moveri a Deo ; et multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, quod impeditur a bono per corruptionem naturæ. » — Hæc ille.

Item, art. 3, sic dicit : « Homo, in statu naturæ integræ, poterat operari, virtute naturæ suæ, bonum quod est sibi connaturale, absque superadditione gratuiti doni, licet non absque auxilio Dei moventis. Diligere autem Deum super omnia, est quoddam connaturale homini, et etiam cuilibet creaturæ, non solum rationali, sed irrationali, etiam inanimatæ, secundum modum amoris qui unicuique creaturæ competere potest. Cujus ratio est, quia unicuique naturale est quod appetat et quod amet aliquid, secundum quod aptum natum est : *sic* enim *unumquodque agit, prout aptum natum est,* ut dicitur, 2. *Physicorum* (t. c. 78). Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius. Unde, etiam naturali appetitu vel amore, unaquæque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus. Unde et Dionysius dicit, cap. 4 *de Divinis Nominibus*, quod *Deus convertit omnia ad amorem suiipsius.* Unde homo, in statu naturæ integræ, dilectionem suiipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum ; et ita diligebat Deum plus quam seipsum, et super omnia. Sed in statu naturæ corruptæ, homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quæ, propter corruptionem naturæ, sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est quod homo, in statu naturæ integræ, non indigebat dono gratiæ superadditæ naturalibus bonis, ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei eum ad hoc moventis. Sed in statu naturæ corruptæ, indiget etiam homo, ad hoc, auxilio gratiæ naturam sanantis. » — Hæc ille.

Item, ibidem, in solutione primi, sic dicit : « Charitas diligit Deum super omnia, eminentius quam natura. Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis (α) boni ; charitas autem, secundum quod (β) est objectum beatitudinis, et secundum quod homo habet

(α) *reciprocam.* — *reciprocatam* Pr.
(β) *quale est bonum virtutis acquisitæ.* — Om. Pr.
(γ) *primi.* — *ad primum* Pr.

(α) *naturalis.* — *supernaturalis* Pr.
(β) *secundum quod.* — *cum* Pr.

quamdam societatem spiritualem cum Deo. Addit etiam charitas super naturalem dilectionem Dei, promptitudinem quamdam et delectationem; sicut et quilibet habitus virtutis addit supra actum bonum, qui fit ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis. » — Hæc ille.

Similia dicit, art. 4 et 6 specialius, ubi ponit quod sine auxilio Dei gratuito moventis animam interius, seu inspirantis bonum propositum, nullus potest converti ad Deum, sicut ad specialem finem quem intendat, et cui cupiat adhærere sicut proprio bono. Et ejus verba fuerunt superius in præcedenti quæstione recitata.

Nec potest dici quod motio illa de qua loquitur, sit sola et præcisa influentia generalis. Quod patet per ea quæ dicit, art. 9, per totum : nam ibidem talem motionem vocat auxilium gratiæ. Item, *de Veritate,* q. 24, art. 14, sic dicit : « Nulla res agit ultra suam speciem; sed secundum exigentiam suæ speciei unaquæque res agere potest, cum nulla res propria actione destituatur. Est autem duplex bonum : quoddam quod est humanæ naturæ proportionatum; quoddam vero quod excedit humanæ naturæ facultatem. Et hæc duo bona, si de actibus loquamur, non differunt secundum substantiam actus, sed secundum modum agendi : utputa iste actus qui est dare eleemosynam, est bonum proportionatum viribus humanis, secundum quod ex quadam naturali dilectione vel benignitate ad hoc movetur; excedit autem humanæ naturæ facultatem, secundum quod ad hoc homo ex charitate inducitur, quæ mentem hominis Deo unit. Ad hoc ergo bonum quod est supra naturam humanam, constat liberum arbitrium non posse sine gratia. Et quia per hujusmodi bonum homo vitam æternam meretur, constat quod sine gratia homo mereri non potest. Illud autem bonum quod est naturæ humanæ proportionatum, potest homo per liberum arbitrium explere. Unde dicit Augustinus (*Hypomnesticon,* lib. 3, cap. 4), quod homo per liberum arbitrium potest agros colere, domos ædificare, et alia plura bona facere, sine gratia operante. Quamvis autem hujusmodi bona possit homo facere sine gratia gratum faciente, non tamen potest ea facere sine Deo; cum nulla res possit in naturalem operationem exire, nisi virtute divina; quia causa secunda non agit, nisi per virtutem causæ primæ, ut dicitur in libro *de Causis.* Et hoc verum est tam in voluntariis quam naturalibus agentibus. Tamen hoc alio modo habet veritatem in utrisque. Operationis enim naturalis in rebus naturalibus Deus est causa, inquantum dat et conservat illud in re ex quo de necessitate determinata operatio sequitur; sicut dum conservat gravitatem in terra, quæ est principium motus deorsum. Sed voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas; et sic quodammodo est in potentia, nisi mota per aliquod activum, vel quod ei exterius repræsentatur, sicut est bonum apprehensum, vel quod in ea interius operatur, sicut est ipse Deus, ut Augustinus dicit in *de Gratia et Libero arbitrio* (cap. 21), ostendens multipliciter Deum operari in cordibus hominum. Omnes autem exteriores motus etiam a divina providentia moderantur, secundum quod ipse judicat aliquem excitandum esse ad bonum his vel illis occasionibus. Unde, si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur, et exteriora ordinat ad hominis salutem, sic etiam nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei. » — Hæc ille. — Et similia dicit, art. 15. — Ex quibus apparet quod de mente ejus est, quod liberum arbitrium in nullo statu potest bene velle vel agere sine interiori motione Dei, qua misericorditer promovet hunc potius quam illum ad ea quæ sunt salutis.

De his tribus conclusionibus ultimis, dictum est in præcedenti quæstione. Et probatio secundæ consistit in hoc : quod liberum arbitrium sanum et integrum potest in omnem actum sibi proportionatum et non excedentem suam naturalem virtutem; sed actus virtutis politicæ, bonus secundum omnem circumstantiam quam ratio naturalis dictat, est hujusmodi; igitur, etc. — Probatio tertiæ est : quia nulla potentia ex se potest in actum sibi improportionatum; actus autem meritorius, est hujusmodi; igitur, etc. — Probatio quartæ est : quia quod est in potentia ad opposita, indiget speciali motione exterioris principii, ad hoc quod tendat determinate in alterum illorum; sed liberum arbitrium est hujusmodi; igitur, etc.; sicut deducit sanctus Thomas, in *de Veritate,* et in 1ª 2æ, ut allegatum est.

Advertendum tamen quod secunda conclusio et sequentes debent intelligi ad hunc sensum, scilicet quod Adam, ante peccatum, non indigebat gratia habituali ad bene moraliter agendum, vel omnia peccata in moribus vitandum, loquendo de habitibus vel de gratia habituali distinctis a justitia originali. Non autem debent intelligi quod sola pura et nuda natura ejus sufficeret ad talia. Et ita intelligenda sunt omnia dicta et dicenda in hac materia : nam ad talia indigebat justitia originali, quæ erat donum habituale gratuitum; et, licet in utroque statu indigeret habitu, tamen ad plura est necessarius habitus gratuitus homini in præsenti statu, quam Adæ in illo statu primo.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra quartam conclusionem

I. Argumenta Gregorii. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem, contra quartam conclusionem arguitur sic.

Primo. Quia Augustinus, in *Hypomnesticon*, responsione tertia (lib. 3, cap. 1), ubi recitat (α) errorem Pelagii, ait : *Iterum posse dicunt hominem, per liberum arbitrium, per se sibi sufficientem, implere quod velit.* Et post, contra hoc, ait sic : *Respondemus, neminem posse per se sibi, id est, per liberum arbitrium sufficere implere quod velit, recte dicimus, nisi protoplastum solum potuisse, cum voluntas liberi arbitrii fuisset* (β) *sana eidem ante culpam.* Et paulo post (cap. 2), probans illud auctoritate Scripturæ, ait : *Nam* (γ) *ut calcatius liberum arbitrium cum possibilitatis bono, quo* (δ) *valeret implere quod voluisset, Adam factum intelligas, audi quid dicat Scriptura Sancta in Ecclesiastico libro* (cap. 15, v. 14 et seq.). *Deus, inquit, ab initio fecit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui; adjecit mandata et præcepta*, etc. *Quid est autem, Reliquit illum in manu consilii sui, nisi, Dimisit illum in potestate arbitrii sui? In manu enim possibilitas intelligitur. Ipsa est prima gratia, qua primus homo stare potuisset, si servare mandata Domini voluisset.* — Hæc Augustinus. — Ex quibus patet quod Adam, per liberum arbitrium taliter (ε) dotatum qualiter habebat ante culpam, scilicet cum bono possibilitatis, seu gratia illius prima, sufficiebat sibi implere quod vellet; cæterorum vero neminem sibi sufficere. Per quod patet eum loqui de sufficientia ad bonum ; nam ad malum alii etiam sufficiunt sibi. Hoc etiam patet ex eo quod dicit, Adam, *per liberum arbitrium, cum bono possibilitatis, potuisse stare, si voluisset servare mandata;* per quod etiam innuitur quod potuit servare mandata; igitur potuit agere actum moraliter bonum. Si vero sibi sufficiebat ad hoc, igitur non indigebat alio auxilio gratiæ speciali; alias cæteri possent dici sufficere sibi etiam ad bonum : quia constat quod ipsi, per liberum arbitrium, cum speciali Dei adjutorio, possunt agere bonum, et implere omnia divina mandata; et tamen Augustinus de cæteris illud negat.

Secundo. Aut Adam, per liberum arbitrium, cum adjutorio gratiæ additæ, poterat, stante generali influentia Dei, sine alio adjutorio, servare mandatum; aut non. Si sic, igitur potuit agere actum bonum moraliter. Si non, igitur non servando non peccavit; quod non est dicendum. Consequentia probatur. Quia non faciens aliquid quod non potuit facere, si impotentia illud faciendi non provenerit ex peccato, nequaquam peccat : nam peccatum quod non est pœna peccati, verissime (α) diffinitur ab Augustino, in libro *de Duabus Animabus* (cap. 11), *Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere ;* et idem dicit, 1. *Retractationum,* cap. 15. Primum autem peccatum Adæ non fuit pœna peccati; nec illa impotentia, si fuisset, provenisset sibi ex peccato. Quare, etc. Hanc rationem satis innuit Augustinus, in *de Correptione et Gratia*, cap. 11, ubi sic dicit : *Si hoc adjutorium angelo vel homini, cum primum facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidissent; adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent* (β), etc. — Hæc sunt argumenta Gregorii (dist. 29, q. 1, art. 1, concl. 3) volentis quod Adam, in primo statu, indiguit ad bene volendum et agendum gratia habituali, non autem aliqua speciali motione Dei.

Tertio arguitur sic per eumdem (ibid.) : Nam Augustinus in *de Dono* (γ) *perseverantiæ*, non multo post principium (cap. 7), dicit quod *non inferri in tentationem, et non discedere a Domino, non est omnino in viribus liberi arbitrii, quales nunc sunt; fuerat* (δ) *autem in homine, antequam caderet.* Si autem non discedere a Domino, et non inferri in tentationem, fuit omnino in viribus liberi arbitrii hominis, antequam caderet; igitur non indigebat, ad non discedendum, alio speciali auxilio; alioquin non omnino (ε), sed aliqualiter tantum et partialiter illud fuisset in viribus ejus. Per vires autem ejus non tantum ipsum liberum arbitrium, sed etiam vim et adjutorium sibi collatum debemus accipere.

II. Argumentum cujusdam cum Gregorio concurrentis. — Arguit sic alius contra Gregorium, concurrens cum eo in lectura *Sententiarum* Parisiis (apud Greg., dist. 29, q. 1, art. 2, contra concl. 1) : Homo, post peccatum Adæ, et in statu naturæ corruptæ, potest habere rectam et perfectam cognitionem, et rectam et perfectam volitionem, circa agibilia, sine aliquo speciali Dei auxilio. Igitur et ante peccatum, et in statu naturæ integræ.

(α) *recitat.* — *recitans* Pr.
(β) *fuisset.* — *fuisse* Pr.
(γ) *Nam.* — *Recte* Pr.
(δ) *quo.* — *quod* Pr.
(ε) *taliter.* — *totaliter* Pr.

(α) *verissime.* — *verisimile* Pr.
(β) *possent.* — *posset* Pr.
(γ) *Dono.* — *Bono* Pr.
(δ) *fuerat.* — *fuerunt* Pr.
(ε) *non omnino.* — Om. Pr.

Consequentia nota est. Antecedens probatur quoad utramque partem. Et primo, quod possit habere rectam et perfectam cognitionem de agendis : — *Primo* sic : Aut homo, ex suis naturalibus, sola Dei generali (α) influentia concurrente, potest cognoscere Deum esse summe honorandum ; aut non, sed ultra hoc requiritur aliud auxilium Dei speciale. Si detur primum, habetur propositum ; quia illud est quoddam morale bonum. Si secundum, sequitur quod homo, in suis solis naturalibus constitutus, et concurrente Dei influentia generali, de hoc bono morali quod est Deum esse summe honorandum, habebit ignorantiam invincibilem. Et ultra, sequitur quod omissio hujus actus, scilicet non honorare Deum summe, non imputabitur sibi quoad pœnam, vel culpam ; cum, secundum omnes doctores, non imputentur quæcumque ex ignorantia invincibili simpliciter committuntur. Sed utrumque istorum videtur esse falsum, et contra Apostolum, *Roman.* 1, ubi dicitur quod Gentiles habuerunt notitiam hujus quod Deus est summe honorandus (v. 19) : *Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis ;* et quod hujusmodi actus imputentur ad pœnam, patet per illud quod habetur ibidem (v. 18) : *Revelatur enim ira Dei de cœlo, super omnem impietatem et injustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in injustitia detinent;* et quoad culpam (v. 20) : *Ita ut sint inexcusabiles ;* et statim causam subdit (v. 21) : *Quia, cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt,* etc. — *Secundo* probatur illa eadem pars antecedentis. Si homo, ex suis naturalibus, sola Dei generali influentia concurrente, non potest cognoscere quid sit agendum, etc., ex se non habebit unde sit consiliativus, vel esse possit. Patet consequentia, cum consilium non sit de his quæ non possunt cognosci. Sed consequens est contra Sacram Scripturam, *Ecclesiastici* 15 (v. 14) : *Reliquit eum in manu consilii sui.* — *Tertio* ad idem. Aut Samaritanus videns illum hominem semivivum relictum, potuit cognoscere, ex solis naturalibus, cum sola Dei influentia generali, quid circa illum erat agendum moraliter ; et habetur propositum. Aut non potuit ; et tunc sequitur quod natura hujus hominis est pejor in ordine ad suæ naturæ consortem, quam natura porci : quia audiens alium porcum torqueri, statim insilit in tortorem. Et hoc videtur multum favere errori Manichæorum, dicentium naturam simpliciter malam. Et sic patet prima pars antecedentis.

Secunda vero pars antecedentis principalis probatur (apud Gregor., ibidem, contra concl. 2) : — *Primo* sic. Habita, in præsenti statu, notitia quod Deus est super omnia diligendus : aut homo, ex suis naturalibus, cum sola Dei influentia generali, potest elicere circa Deum actum dilectionis bonæ (β) moraliter ; aut non. Si sic, habetur propositum. Si non, sequitur quod actus dilectionis bonæ moraliter, elicitus circa Deum, est supra facultatem humanæ naturæ ; quod est contra auctoritatem Scripturæ Sacræ, *Deuter.* 30, dicentis (v. 11) : *Mandatum quod præcepi tibi hodie, non supra te est, neque procul positum* ; (v. 14) *sed juxta te est sermo in ore tuo, et in corde tuo, ut facias.* Ex qua auctoritate videtur quod diligere Deum non est supra facultatem nostram ; immo est connaturale : quia non minus est connaturale homini Deum diligere, quam Deum amandum cognoscere, vel de Deo amando verbum cordis vel oris formare ; sed connaturale est homini Deum amandum super omnia cognoscere, et de Deo sic cognito verbum cordis et oris formare ; igitur. — *Secundo* sic : Aut, habita sufficienti notitia quod Deus est summe amandus, voluntas ex suis naturalibus eliciet actum amandi bonum moraliter, et habetur propositum ; aut malum ; et tunc, contra : quia, pro omni tempore quo exercitium alicujus actus est malum moraliter et culpabiliter, omissio illius actus est bona moraliter atque laudabiliter ; sed, secundum te, pro omni tempore quo homo stat sub sola generali influentia Dei, exercitium divinæ dilectionis est malum moraliter et culpabiliter ; ergo, pro illo tempore, omissio illius actus est bona moraliter. Hoc autem patet esse falsum ; quia, secundum Apostolum, culpabile fuit philosophis quod omiserunt glorificare, et per consequens amare Deum. — *Tertio* sic : Aut, habita sufficienti notitia de bono et malo moraliter eligendo vel respuendo, voluntas, pro præsenti statu, cum sola generali influentia Dei, est indifferens ad utrumque ; et habetur propositum ; aut non ; et hoc est contra Sacram Scripturam dicentem : *Ante hominem vita et mors, bonum et malum, ad quodcumque voluerit convertet manum suam,* Ecclesiastici 15 (v. 18). Item, si non sit indifferens ad utrumque, sed determinata ad alterum : aut est determinata ad malum actum, et hoc est propinquum errori Manichæi ; aut est determinata ad bonum actum, et tunc est propinquum errori Joviniani. Ex quo videtur quod, cum circa naturam hominis, pro præsenti statu, sint prædicti duo errores oppositi (nam Manichæus posuit quod natura humana non poterat facere bonum, Jovinianus vero quod non poterat facere malum), isti ambo errores vitari non possunt, nisi ponendo medium, scilicet quod natura humana ex suis naturalibus potest facere bonum et malum. Et istum modum tenet Ecclesia, et sanctus Thomas, in *Secundo*, et in *Quæstionibus disputatis.*

III. Aliud argumentum. — Ultimo principaliter potest sic argui : Aut ad faciendum actum moraliter bonum, necessario requiritur infinita potentia ; aut solum finita. Non est dicendum quod infinita ; cum talis actus non sit infinitus, nec infinitæ per-

(α) *generali.* — Om. Pr.
(β) *bonæ.* — *bonum* Pr.

fectionis, nec ullam infinitatem habeat. Si requiritur solum finita, igitur tantum poterit vigorari liberum arbitrium hominis per aliqua dona superaddita, vel per intensionem naturalium potentiarum animæ vel angeli, quod poterit in talem actum, sine speciali Dei adjutorio, cum sola Dei influentia generali. Et talis vigoris videtur fuisse liberum arbitrium hominis in statu innocentiæ.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

I. Ad argumenta Gregorii. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est prædictis objectionibus. Et quidem

Ad primum dicitur quod Augustinus per illa verba non intendit quod Adam sine motione Dei sufficeret sibi ad faciendum bonum, sed quod non indigebat alio dono habituali, ultra illud quod habebat a sui creatione, ad bene volendum vel bene agendum, cum fuerit creatus in gratia; cæteri vero homines, post sui creationem, et præter illa quæ in sui conditione acceperunt, indigent duplici auxilio, scilicet: speciali motione Dei; et, ultra hoc, gratia habituali. Et rursus : Illi qui pro præsenti statu habent gratiam habitualem gratum facientem, multiplicius et quoad plura indigent divina motione quam Adam, propter multiplicia impedimenta boni et inclinantia ad malum, et propter naturæ vulnerationem.

Ad secundum dicitur quod nec Adam, nec angelus, nec aliqua creatura servare potuit divina mandata sine speciali adjutorio Dei. Et cum infertur quod tunc non peccavit in non servando mandata, — negatur consequentia. Et ad probationem consequentiæ, dicitur quod impotentia est duplex. Quædam est ex defectu et imperfectione potentiæ operativæ; et talis impotentia excusat a peccato, nisi provenerit ex peccato, et sit pœna peccati. Alia vero impotentia est, non ex imperfectione potentiæ operativæ, sed ex non concursu causæ extrinsecæ superioris et prioris; nec proprie dicitur impotentia, sed indigentia, vel requisitio concursus et motionis causæ superioris et primi motoris ; et talis non excusat a peccato, potissime quando causa secunda præstat impedimentum motioni et concursui causæ primæ; et ita fecit Adam, et angelus malus. Et ista solutio potest haberi ex dictis sancti Thomæ, 3. *Contra Gentiles*, cap. 159, in simili proposito, ubi sic dicit : « Cum autem, sicut ex præmissis habetur, in ultimum finem aliquis dirigi non possit nisi auxilio divinæ gratiæ, sine qua etiam nullo modo potest habere ea quæ sunt necessaria ad tendendum in ultimum finem, sicut sunt fides, spes, dilectio et perseverantia, potest alicui videri quod non sit homini imputandum si prædictis careat, præcipue cum homo auxilium divinæ gratiæ mereri non possit, nec ad Deum converti, nisi Deus convertat eum; nulli enim imputatur quod ab alio dependet, etc. » Et post, subdit : « Ad hujus dubitationis solutionem, considerandum est quod, licet per liberum arbitrium divina gratia nec advocari nec promereri possit, potest tamen homo seipsum impedire ne eam recipiat. Dicitur enim de quibusdam, *Job*, 21 (v. 14) : *Dixerunt Deo : Recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus*; et, *Job*, 24 (v. 13) : *Ipsi fuerunt rebelles lumini*. Et cum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinæ gratiæ receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei qui impedimentum præstat gratiæ receptioni. Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus dare gratiam; *vult* enim *omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire*, ut dicitur, 1. *Timoth.*, 2 (v. 4). Sed illi soli gratia privantur, qui in seipsis gratiæ impedimentum præstant, sicut : sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequitur; licet videre non possit, nisi lumine solis præveniatur.— (cap. 160) Quod autem dictum est, in potestate liberi arbitrii esse ut non præstet impedimentum gratiæ, competit eis in quibus naturalis potentia integra fuerit, etc. » — Hæc ille. — Et sicut dictum est quod in potestate liberi arbitrii sani et integri est præstare vel non præstare impedimentum receptioni gratiæ, ita dico quod in potestate liberi arbitrii est præstare vel non præstare impedimentum divinæ motioni; et quia Adam præstitit tale impedimentum, ideo culpandus est in hoc quod non servaverit mandata, quæ tamen sine auxilio Dei servare non poterat. — Ad dictum vero Augustini in *de Correptione et Gratia*, quod arguens adducit, dicitur quod divinum auxilium, sive sit donum habituale, sive specialis motio, nulli deest, nisi præstanti impedimentum; et ideo nec Adam nec malus angelus excusantur, si non permanserunt, quia ipsi fuerunt in causa quod divinum adjutorium necessarium ad perseverandum eis defuit.

Ad tertium dicitur quod non discedere a Domino, et non inferri in tentationem, fuit in viribus liberi arbitrii creati in gratia, ante peccatum, quantum ad sufficientiam operativæ virtutis, sic quod non erat necesse potentiam operativam perfici per aliquam formam novam superadditam, nec sanari; oportebat tamen eam moveri ab extrinseco motore, sicut nunc. Et hoc intendit Augustinus per ly *omnino*. Nunc autem non est omnino in ejus potestate quam accipit in sui creatione, dum sine gratia creatur; quia post peccatum indiget nova perfectione, et nova sanatione, et nova motione.

II. Ad argumentum cujusdam cum Gregorio concurrentis. — Ad argumentum quod ponitur secundo loco, negatur utraque pars antecedentis. — Et *ad primam probationem* primæ partis, dicit Gregorius (dist. 29, q. 1, art. 2) in hunc modum : « Homo, inquit, non potest sine speciali Dei auxilio cognoscere Deum esse summe honorandum. Et cum infertur quod tunc habebit ignorantiam invincibilem, etc.; — si intelligatur quod illa ignorantia sit invincibilis, sine speciali adjutorio Dei, concedo illam partem consequentis. Et cum ulterius infertur quod tunc omissio illius actus non imputabitur ei; — nego consequentiam. Et ad probationem, qua dicitur quod secundum omnes doctores, non imputatur homini, etc.; — dico quod illud est intelligendum de ignorantia quæ non est peccatum, nec pœna peccati, cujus ille sit aut fuerit reus. Nam ignorantia quæ provenit homini ex peccato cujus ipse fuit reus, eum nequaquam excusat, saltem a toto : sicut patet de eo qui ex ignorantia contracta ex ebrietate culpabili hominem interfecit; talis enim, secundum communiorem doctrinam, et secundum Philosophum, 3. *Ethicorum* (cap. 1), non excusat illum ab homicidio, nec quoad culpam, nec quoad pœnam. Nunc autem ignorantia ista de hoc quod Deus est summe honorandus, est pœna peccati primi hominis, *in quo peccato omnes peccaverunt*, ut ait Apostolus (*ad Romanos*, 5, v. 12); nam, si ille non peccasset, et alii etiam illo peccato non peccassent, nullus hanc ignorantiam habuisset. Et ideo neminem excusat a tali omissione. Hæc est expressa sententia beati Augustini in *Epistola ad Sixtum*, super illis verbis allegatis, *Ita ut sint inexcusabiles*, dicentis sic : *Et quamvis se ipsi excusare videantur, non admittit hanc excusationem, qui scit se fecisse hominem rectum eique obedientiæ dedisse præceptum, nec* (α) *nisi ejus, quo male usus est, libero voluntatis arbitrio, etiam quod transiret* (β) *in posteros, manasse peccatum. Neque enim damnantur qui non peccaverunt, quandoquidem illud ex uno in omnes pertransiit, in quo, ante propria in singulis quibuscumque peccata, omnes communiter peccaverunt. Ac per hoc inexcusabilis est omnis peccator, vel reatu originis, vel additamento etiam propriæ voluntatis, sive qui novit, sive qui ignorat, sive qui judicat, sive qui non judicat : quia et ipsa ignorantia in eis qui intelligere noluerunt, sine dubitatione peccatum est; in eis autem qui non potuerunt, pœna peccati. Igitur in utrisque non est justa excusatio, sed justa damnatio.* — Ulterius, ad aliam probationem falsitatis hujus partis concessæ, dico quod Gentiles non habuerunt talem notitiam sine speciali Dei auxilio. Dico tamen quod illud speciale Dei auxilium potest accipi dupliciter. Uno modo, quod fuerit tale, ad quod non coadjuverint nec cooperatæ fuerint ipsæ creaturæ, quæ sunt effectus Dei, seu notitiæ earum : sicut est auxilium quo cognoscuntur futura, aut alia quæ tantummodo per revelationem, seu inspirationem divinam stricte sumptam, cognoverunt alii viri sancti; quo modo cognoscuntur mysteria incarnationis et redemptionis nostræ a nobis. Alio modo, quod ad tale adjutorium concurrerint etiam notitiæ creaturarum : quæ tamen notitiæ, simul cum adjutorio generalis influentiæ, non sufficiebant illis ad cognoscendum Deum esse summe honorandum; sed aliud speciale adjutorium et influentia utique necessaria erat : sicut etiam simul cum doctrina vocali exterius prolata, et cum generali Dei influentia, necessarium est nobis aliud speciale Dei auxilium, ut corde intelligamus et assentiamus fidei Christi, quæ nobis prædicatur. Modo, ad propositum, dico quod illi Gentiles de quibus loquitur Apostolus, non habuerunt speciale Dei adjutorium primo modo, sed secundo modo. Nec oppositum hujus dicit aliqua glossa; sed propositum utique una glossa, ibidem, videtur dicere expresse. Unde super illo verbo (*ad Roman.* 1, v. 19), *Deus enim manifestavit illis*, dicit sic : *Hoc dicit, ne sola natura sufficere videretur*. Igitur, si naturaliter vel naturali ratione dicantur cognovisse, non sequitur quod ex solis naturalibus et sine speciali Dei auxilio. — Et confirmatur illud. Quia, secundum Augustinum, in *de Videndo Deo*, ad Paulinam, impossibile est cuilibet homini cognoscere sine speciali Dei auxilio aliquid esse tale, quale Philosophi de quibus est sermo cognoverunt Deum esse; et per consequens, etiam impossibile est ut ipse cognoscatur esse summe honorandus, nisi ad hanc notitiam adjuvet specialiter ipse. Assumptum patet. Quia hæc sunt verba ejus (cap. 11) : *Quis enim sine adjutorio Spiritus Sancti cogitare valeat aliquid esse, magisque* (α) *esse quam omnia quæ per corpus sentiuntur, quod nec in* (β) *loco videatur, nec quærendum sit oculis, nec audiatur affatu, nec tactu teneatur, nec sentiatur incessu, videatur tamen, sed corde mundo?* quasi dicat quod nullus; et tamen aliquid tale esse cognoverunt illi Philosophi. Per adjutorium autem Spiritus Sancti non potest intelligi tantummodo generalis influentia, in proposito : quoniam sine illa non possumus etiam cogitare (γ) aliquid esse, quod videatur visu, aut alio sensu sentiatur, ut certum est; et sic non magis de Deo quam de cœlo diceret Augustinus, quod non potest cogitari esse sine adjutorio Spiritus Sancti; quod ridiculum est dicere. Item, 2. *de Civitate Dei*, cap. 7, ait sic : *Philosophi utcumque* (δ) *conati*

(α) *nec.* — *ut* Pr.
(β) *transiret.* — *transivit* Pr.

(α) *magisque.* — *majusque* Pr.
(β) *in.* — Om. Pr.
(γ) *etiam cogitare.* — *cognoscere* Pr.
(δ) *utcumque.* — *utrumque* Pr.

sunt, ingeniis acutissimis præditi, ratiocinando investigare quid in rerum natura latitaret, quid in moribus appetendum esset atque fugiendum, quid in ipsis ratiocinandi regulis certa connexione traheretur, aut quid non esset consequens, vel etiam repugnaret. Et quidam eorum quædam magna, quantum divinitus adjuti sunt, invenerunt; quantum autem humanitus impediti sunt, erraverunt. Puto autem quod inter magna illa quæ invenerunt, computandum sit illud de quo agitur, scilicet quod Deus sit summe honorandus. Hoc ergo cognoverunt per adjutorium Dei. Nec debet intelligi per adjutorium generalis influentiæ tantummodo : quoniam, etiam ad parva invenienda, et etiam in suis erroribus, tale adjutorium habuerunt; ac per hoc æque (α) similiter bene diceretur, *inquantum divinitus adjuti sunt, erraverunt;* quod non puto aliquem concessurum. Nec potest hoc exponi de cognitione meritoria vitæ æternæ, cum infideles et idolatræ essent. Haymo etiam dicit, ibidem, super illo verbo (*ad Rom.*, 1, v. 21), *Obscuratum est insipiens cor illorum,* quod « illuminatum est per naturale ingenium, et (β) per Dei gratiam; postquam inceperunt idola adorare, obscuratum est per ignorantiam ». Et subdit, post pauca : « Quod enim contulit illis divina gratia gratis, abstulit dum ingrati essent. » Ecce quod dicit, cor illorum fuisse illuminatum per gratiam; et iterum, quod notitiam quam habuerunt de Deo, contulit illis divina gratia gratis. Puto autem non esse solitum apud Scripturam, immo nullibi reperio, ea quæ nos habemus ex nobis, concurrente sola Dei generali influentia, dici (γ) nobis conferri a divina gratia gratis : sicut nec usquam dictum est, nec aliquis sapiens diceret, quod ignis calefacit ex gratia Dei, aut quod aliquis homo blasphemat vel odit Deum ex gratia Dei, seu quod gratia Dei conferat ista talibus agentibus; cum tamen nullum horum sine concursu generalis influentiæ fiat. » — Hæc Gregorius et bene.

Ad secundam probationem primæ partis ejusdem antecedentis principalis (δ) argumenti, respondet sic : « Cum infertur quod homo non habebit ex se unde sit consiliativus, istud videtur ad proprietatem sermonis esse simpliciter concedendum; quoniam homo non ex se, sed a Deo, habet animam et alia per quæ potest consiliari. Sed tamen, magis eundo ad mentem arguentis, qui, ut puto, vult dicere quod tunc non habebit in se unde sit consiliativus, — dico quod illud potest capi dupliciter. Uno modo, simpliciter, ut profertur; et sic nego consequentiam, instantia in simili : nam, secundum mentem (ε) omnium catholicorum, homo non potest, cum sola Dei generali influentia, facere actum meritorium, nec etiam beatificari; et tamen ex hoc non sequitur quod homo non habeat in se unde possit mereri, aut beatificari; cum hoc consequens, secundum omnes, sit falsum; nam habet intellectum et voluntatem, cum quibus potest mereri et beatificari. Alio modo, potest accipi consequens cum subintellecta determinatione, sic : in se non habebit unde sit, seu per quæ vel per quod sit, sine speciali Dei auxilio, recte consiliativus; et tunc istud consequens concedo. Et ad Scripturam quæ in oppositum allegatur, dico quod illa non est ad propositum, cum non loquatur secundum præsentem statum, sed secundum statum in quo creatus est primo. Quod patet evidenter ex eodem loco. Unde sic jacet textus: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Patet etiam per Augustinum, in *Hypomnesticon,* tertia responsione (lib. 3, cap. 2), evidenter. » — Hæc Gregorius, et bene. Tamen auctoritas inducta potest aliter exponi, ut postea dicetur (in responsione ad argumentum in pede quæst.).

Ad tertiam probationem dictæ partis, sic dicit : « Quod si per Samaritanum intelligamus Christum, sicut ipsemet Christus intellexit, cum illam parabolam posuit, utique potuit cognoscere et cognovit quid et quemadmodum esset agendum erga illum sauciatum, scilicet genus humanum. Sed istud non est ad propositum, quia in nostra disputatione non clauditur Christus. Si vero per Samaritanum intelligatur aliquis homo purus in præsenti statu, et per sauciatum alius, tantum valet ac si de aliquo homine, puta de Petro, quæratur : an Petrus videns alium, verbi gratia Paulum, sauciatum, possit cognoscere quid sit agendum moraliter circa illum, sine speciali auxilio Dei? Et dico quod, etsi (α) possit cognoscere quid agendum sit moraliter circa illum, utpote quia compati debet illi et auxiliari, non tamen potest scire propter quid, et quemadmodum, secundum omnes circumstantias requisitas ad bonitatem moralem actus, debeat facere actus istos; et ideo non potest sufficienter cognoscere quid agendum moraliter erga illum. Et quod tunc infertur de porcis, patet non valere, nisi arguens velit dicere quod porcus cognoscit quid, et quemadmodum, secundum omnes circumstantias requisitas ad bonitatem moralem actus, agendum est circa porcum alium qui torquetur; quod non videtur. Et cum dicit quod hoc videtur multum favere errori Manichæorum, qui dixerunt naturam simpliciter malam, etc.; — respondetur quod Manes voluit naturam humanam, in (β) sua prima conditione, ex commixta substantia mali, esse malam; quod ego non dico. Sed dico eam creatam fuisse bonam et puram, sed ex voluntario pec-

(α) *æque.* — *bene* Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.
(γ) *dici.* — Om. Pr.
(δ) *principalis.* — *quarti* Pr.
(ε) *mentem.* — *mercedem* Pr.

(α) *etsi.* — *si* Pr.
(β) *in.* — *ex* Pr.

cato, quod utique commisit et vitare potuit primus homo, vitiatam, et cum vitio per propagationem in alios descendentes transfusam. Et qui hujus oppositum pertinaciter asserit, hæreticus pelagianus existit. Unde similem invectionem contra se factam Augustinus excludit, in *Responsionibus contra Pelagianos,* tertia responsione (*Hypomnesticon,* lib. 3, cap. 4). Loquens enim de Adam, ait : *Per velle malum perdidit posse bonum, qui per posse bonum potuit vincere velle malum; quem* (α) *juste Deus jam delicto captivum, voluntati depravatæ dimisit.* Et subdit : *Malum itaque velle, non ex naturæ suæ conditione bona habuit, tanquam ex congenito malo, ut Manichæus credidit; sed ex accidenti desiderio pravo concepit, quod, a radice vitiata, omnis ex illo orta humana propago contraxit, absque solo Christo.* » — Hæc Gregorius, et bene; dum tamen intelligatur quod nec Adam in primo statu, nec quicumque alius in præsenti, potuit bene velle vel agere sine speciali motione Dei. Cum autem dicit Augustinus quod Adam *per velle malum perdidit posse bonum,* intelligendum est quod Adam multa bona poterat, in primo statu, sine gratia habituali, quæ nunc sine illa non potest; et similiter, quod per velle malum perdidit posse bonum, non solum naturale, sed etiam posse collatum sibi ex gratia. Non autem intelligendum est quod tunc quidquam boni posset recte velle et agere sine speciali motione Dei. — Et hæc sint dicta ad probationes primæ partis antecedentis principalis (6) argumenti.

Ad primam probationem secundæ partis ejusdem, dicit Gregorius, quod, « habita tali notitia, non potest homo, in præsenti statu, sine speciali adjutorio Dei, Deum diligere super omnia; et per consequens, nec bene moraliter. Et cum infertur quod talis dilectio esset supra facultatem naturæ humanæ; — si hujus dicti sit sensus, quod ad sic diligendum non sufficeret facultas humanæ naturæ ex se, conceditur consequens illud. Et ad auctoritatem Scripturæ, quæ adducitur, — dico primo, quod, sicut patet ex serie textus, illud verbum non solum accipitur pro mandato dilectionis Dei (γ), sed communiter pro omnibus mandatis. Unde ibi præmittitur (*Deuteron.,* 30, v. 10) : *Si audieris vocem Domini Dei tui, et custodieris præcepta ejus et ceremonias, quæ in hac lege scripta sunt,* etc.; et statim sequitur (v. 11) : *Mandatum quod ego præcipio tibi hodie,* etc., ut allegatum est. Mirum est autem quod arguens dicit observationem mandatorum Dei, non solum esse possibilem, sed tam facilem esse homini, in statu naturæ corruptæ, non adjutæ speciali gratia Dei, quam facile est sibi ore dicere Deum esse super omnia diligendum, cum tamen Propheta dicat (*Psalm.* 16, v. 4) : *Propter verba labiorum tuorum ego custodivi vias duras;* et Apostolus (*ad Roman.,* 7, v. 23) : *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati;* proptereaque exclamet (v. 24) : *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus?* et respondens, non dicit, liberum arbitrium meum cum influentia generali, sed (v. 25), *Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum.* — Secundo, dicitur ad auctoritatem illam, sicut respondit Augustinus Cœlestio, in *de Perfectione justitiæ,* cap. 10, et etiam Pelagio in *de Natura et Gratia,* cap. 69, qui illam auctoritatem pro se allegabant, et illam etiam 1. Joann., 5 (v. 3), *Mandata ejus gravia non sunt.* Et dicitur, juxta sententiam ejus, quod hoc intelligendum est de illo qui ad Deum est toto corde per amorem conversus, sicut ibidem in textu præmittitur; tali enim sic amanti, eo sensu dicuntur mandata Dei facilia, quo dici consuevit quod amanti nihil est difficile. Sed talem amorem dico non posse esse in homine ex propriis viribus, sine gratia Spiritus Sancti. Unde in *de Natura et Gratia,* cap. 69, dicit Augustinus : *Omnia* (α) *quippe facilia sunt charitati. Secundum* (6) *hoc dictum est* (1. Joan., 5, v. 3), « *Et præcepta ejus gravia non sunt :* » *ut cui gravia sunt, consideret non potuisse divinitus dici,* « *gravia non sunt* » *nisi quia potest esse cordis affectus cui gravia non sunt, et petat quo destituitur* (γ), *ut impleat quod jubetur. Et quod dicitur ad Israel in Deuteronomio, si pie, si sancte, si spiritualiter intelligatur, hoc idem significat.* Et subdit : *Conversus ergo quisque, sicut ibi præcipitur, ad Deum suum ex toto corde suo, et ex tota anima sua, mandatum Dei non habebit grave. Quomodo enim grave est, cum sit dilectionis mandatum? Aut enim quisque non diligit, et ideo grave est; aut diligit, et grave esse non potest. Diligit autem, si quod illic admonetur* (δ) *Israel, conversus fuerit ad Dominum ex toto corde suo, et ex tota anima sua.* Et in *de Perfectione justitiæ,* cap. 10 : *Debent,* inquit (ε), *utique commoneri* (ζ), *charitati Dei non esse grave mandatum Dei* (η); *quæ nonnisi per Spiritum Sanctum diffunditur in cordibus nostris, non per arbitrium humanæ voluntatis.* » — Hæc Gregorius, et bene.

Ad secundam probationem ejusdem secundæ partis, dicit quod, « si voluntas eliciat aliquem

(α) *quem.* — *quod* Pr.
(6) *quarti.* — Ad. Pr.
(γ) *Dei.* — Om. Pr.

(α) *dicit Augustinus : Omnia.* — Om. Pr.
(6) *Secundum.* — *sed* Pr.
(γ) *quo destituitur.* — *quod destituatur* Pr.
(δ) *admonetur.* — *admovetur* Pr.
(ε) *inquit.* — Om. Pr.
(ζ) *commoneri.* — *commoveri* Pr.
(η) *Dei.* — *dicitur* Pr.

actum dilectionis circa Deum, non adjuta speciali auxilio Dei, eliciet actum malum moraliter et culpabiliter; quia scilicet non diliget eum propter Deum, vel super omnia, sed propter seipsam. Et cum arguitur quod tunc omissio divinæ dilectionis, pro illo tempore, erit bona, — patet quod argumentatio est frivola. Nam similiter arguam in alia materia : pro omni tempore quo exercitium alicujus actus est culpabile, omissio est laudabilis; sed quando quis dat eleemosynam indigenti, propter vanam gloriam, exercitium illius actus est culpabile; ergo tunc omissio illius actus erit laudabilis; et sic laudabile est non dare eleemosynam pauperi indigenti. »

Ad tertiam dicit quod, « si concedatur quod est indifferens ad eligendum bonum et refutandum malum, non ex hoc præcise habet propositum : quia potest aliquando eligere bonum, non tamen bene; et talis electio non est bona moraliter. Sed, si intelligatur de indifferentia ad actum bonum moraliter, quo scilicet bonum et bene eligitur, et ad malum, quo non bene eligitur; — dico quod, pro præsenti statu, non est indifferens, sic intelligendo quod possit sic, sine speciali auxilio Dei, habere actum bonum. Et cum probatur primo per Scripturam oppositum, — patet, ex supradictis, quod non est ad propositum; quoniam illa auctoritas est de homine pro statu suæ primæ conditionis, et ante lapsum, non autem pro statu isto. » — Hæc est solutio Gregorii. — Ego autem dico quod, nec ante lapsum naturæ, nec post, liberum arbitrium creaturæ, sine speciali motione Dei, est sufficiens bene velle aut agere, sicut prius dictum est. Et ideo aliter dico ad auctoritatem Scripturæ, quod homo, pro quocumque statu, potest velle et agere bonum et malum; sed aliter et aliter : quia in actum malum potest, sine speciali adjutorio Dei; in bonum autem potest, cum Dei adjutorio speciali, et non aliter. — Ad aliam probationem, dicit Gregorius, quod « voluntas sub intellectu dato, est determinata ad malum actum, scilicet quod, si sine speciali Dei auxilio eliciat actum, utique eliciet actum malum. Et cum dicitur quod hoc est propinquum errori Manichæi; — hic dico quod, salva reverentia, istud in nullo participat errori Manichæi; immo longissime discrepat. Nam Manichæus voluit quod, pro omni statu suo, postquam condita fuit natura humana, semper fuit determinata ad malum, ita ut non posset vitare peccatum; et hoc quidem inerat sibi, non ex vitio contracto ex aliqua culpa voluntarie commissa, sed ex ipsa natura quadam, et substantia mali (α), ex qua dicebat naturam humanam essentialiter esse compositam. Nec dicebat nos ignorantiam et difficultatem boni contrahere ex peccato originali, cum illud negaret; sicut patet per Augustinum, 1. *Retractationum,* cap. 9. Ego autem dico quod natura

(α) *mali.* — *materiali* Pr.

humana condita fuit bona, et absque vitio, et talis quod poterat peccare et non peccare; et per peccatum primi hominis, in quo, juxta doctrinam Apostoli, omnes peccavimus, nos cum vitiis nasci; propter quæ, nisi juvemur (α) gratia Dei, non possemus agere virtuose. Hoc dicere non est errare cum Manichæo, sed est fideliter assentire ecclesiastico concilio, et Manichæorum ac omnium hæreticorum destructori Augustino. — Quod vero ulterius dicitur, quod illa via media incedendum est inter errores Manichæi et Joviniani, ego non approbo; nam illa videtur fuisse Pelagii. Sed alia est (β), qua incedere docet Ecclesia et Augustinus, scilicet : ut fateamur hominem posse peccare, contra Jovinianum; et hominis naturam non malam essentialiter, nec ex natura mali commixtam conditam fuisse, ex qua necessario ad peccatum trahatur, contra Manichæum; sed tamen peccato primorum parentum, cum prius bona esset, sive (γ) vitio voluntarie commisso vitiatam, talemque inter cæteros propagari, nec posse virtuose agere, nisi adjutam ab illo cui quotidie dicimus (Psalm. 78, v. 9) : *Adjuva nos Deus salutaris noster;* et hoc contra Pelagium. Et iste est (δ) modus quem tenet Ecclesia ». — Hæc Gregorius, et bene; dum intelligatur in omni statu fuisse necessarium homini, ad bene agendum, auxilium Dei, modo superius dicto.

Ad illud quod arguens adducit de sancto Thoma, dicitur quod sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 28, q. 1, art. 1, tenet illud quod nos tenemus, et non oppositum. Quod patet; nam, in solutione tertii argumenti, sic dicit : « Deus non tantum juvat nos ad bene agendum per habitum gratiæ, sed etiam interius operando in ipsa voluntate, sicut in qualibet re operatur, et etiam exterius occasiones et auxilia præbendo ad bene agendum. Et sine his omnibus nullus bonum facit nec facere potest. Oportet enim quod sicut motus difformes regulantur a motu uniformi, ita voluntates nostræ, quæ in bonum et malum possunt flecti, dirigantur ab illa voluntate quæ non nisi recta esse potest. » — Hæc ille. — Item, art. 4, in solutione secundi, sic dicit : « Homo non potest se ad gratiam præparare, nec aliquod bonum facere, sine Dei auxilio; et ideo rogandus est ut nos ad se convertat, et etiam alios. Nec tamen oportet quod illud auxilium semper sit per aliquem habitum infusum ; sed potest esse per multa quæ exterius sunt occasio salutis, et per ipsum actum interiorem quem Deus in nobis causat. » Item, in solutione principali articuli, sic dicit : « Gratia dupliciter potest accipi : vel quodcumque excitativum voluntatis exhibitum homini ab (ε) ipsa divina

(α) *juvemur.* — *invenitur* Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.
(γ) *sive.* — *sine* Pr.
(δ) *est.* — Om. Pr.
(ε) a verbo *quodcumque* usque ad *ab,* om. Pr.

providentia, qua (α) omnibus rebus gratis impendit ea quæ eis conveniunt; vel aliquod donum habituale in anima receptum, quod gratis a Deo confertur. Si primo modo accipitur gratia, nulli dubium est quod homo, sine gratia Dei, non se potest præparare ad habendum gratiam gratum facientem. Ut enim in 8. *Physicorum* (t. c. 20) ostenditur, mutatio voluntatis effici non potest sine aliquo movente per modum excitantis; omne enim motum, necesse est ab aliquo moveri. Nec differt quidquid sit illud quod hujus variationis occasionem præbeat, quasi voluntatem excitando, sive sit ægritudo corporis, vel quidquid hujusmodi; quæ omnia constat divinæ providentiæ (β) esse subjecta, et in bonum electorum ordinata. Unde, quidquid illud fuerit quod hominem excitaverit ad convertendum se, ut gratiam gratum facientem accipiat, gratia gratis data dici potest; et sic, sine gratia gratis data, homo ad gratiam non se præparat, etiamsi gratia gratis data dicatur ipse actus liberi arbitrii, quem Deus in nobis facit, per quem (γ) ad gratiam gratum facientem præparamur. » — Hæc ille. — Nec potest dici quod per tale auxilium intelligit generalem influentiam Dei. Hoc siquidem dici non potest : quia, ut ipse dicit, Deus sic juvat electos, quod omnia eis occurrentia ordinat in salutem eorum; constat autem quod non sic facit cunctis hominibus; item, quosdam excitat ad bonum, et non sic omnes; item, in quibusdam operatur bonum usum liberi arbitrii, et non sic in omnibus; igitur specialius juvat hos quam illos. — Item, dato quod in 2. *Sentent.* fuisset illius mentis, tamen oppositum tenuit in *Summa*, sicut patet, 1 p., q. 23, art. 5, ubi dicit sic : « Quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, totum comprehenditur sub effectu prædestinationis, etiam ipsa prima præparatio ad gratiam : neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum, secundum illud, *Thren.* ultimo (v. 21) : *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur*, etc. » Et multa similia ibidem dicit contra Pelagianos. Item in 1ª 2æ, q. 9, art. 6, in solutione tertii : « Deus, inquit, movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum. Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen (δ) interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum; sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur. » — Hæc ille. — Ubi patet quod tale auxilium vocat specialem motionem voluntatis ad bonum. — Quod autem additur de *Quæstionibus disputatis*, falsum est : nam, ut supra allegatum est, sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 24, art. 14, vult quod homo nullum bonum facere potest sine auxilio Dei eum moventis.

(α) *qua.* — *in* Pr.
(β) *providentiæ.* — *prudentiæ* Pr.
(γ) *quem.* — *quam* Pr.
(δ) *tamen.* — *cum* Pr.

III. Ad aliud argumentum. — Ad ultimum principale, dicitur quod ad faciendum actum moraliter bonum, non requiritur infinita potentia, nisi (α) in primo movente ad talem actum; sed sufficit potentia finita in causa proxima elicitiva illius actus. Nec tamen sequitur quod illa potentia finita possit elicere talem actum sine motione primæ causæ : quia nulla causa secunda potest agere nisi mota a prima, potissime quantum ad illud quod est perfectionis et rectitudinis in actu vel effectu causæ secundæ; quia, quantum ad ea quæ sunt imperfectionis, sufficit causa secunda, non autem ad ea quæ sunt perfectionis.

Ad argumentum in principio, quasi pro parte affirmativa, respondet Gregorius (dist. 29, q. 1, in fine), quod « illa auctoritas non debet intelligi sic, quod primus homo (β) sic fuerit relictus in manu consilii sui, vel potestate liberi arbitrii, quasi in solis suis naturalibus viribus fuerit relictus, et quod eis solis mandata implere potuisset; sed intelligendum est eum fuisse relictum cum libero arbitrio tali quale habebat, scilicet informato gratia eidem superaddita, ut per liberum arbitrium suum sic dotatum Dei gratia, stante generali Dei influentia, sine alio speciali auxilio Dei, posset complere mandata ». — Hæc ille. — Ista responsio implicat quoddam falsum et sæpe negatum, scilicet quod Adam, ante peccatum, non indigeret speciali motione Dei ad bonum. Dicendum est ergo aliter, quod per illam auctoritatem non habetur quod Adam, ante peccatum, non indigeret ad bene et virtuose agendum auxilio divino; sed solum quod non indigebat aliqua nova gratia, vel forma habituali sanante vel fortificante liberum arbitrium; quia liberum arbitrium ejus sanum erat, et gratia et virtutibus informatum. Potest etiam exponi aliter illa auctoritas, ut dicatur quod homo, in primo statu, et etiam in secundo, sic dicitur relictus in manu consilii sui, eo quod non præfixa sit ei virtus operativa determinata ad unum. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 22, art. 2, in solutione quarti, exponens illam auctoritatem, sic dicit : « In hoc quod dicitur Deum hominem sibi reliquisse, non excluditur homo a divina providentia; sed ostenditur (γ) quod non præfigitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut in rebus naturalibus, quæ aguntur tantum, quasi ab altero directæ in finem, non autem seipsa agunt, quasi dirigentia in finem, ut creaturæ rationales per (δ) liberum arbitrium,

(α) *nisi.* — Om. Pr.
(β) *homo.* — Om. Pr.
(γ) *ostenditur.* — *instanter* Pr.
(δ) *per.* — *quæ* Pr.

quo consiliantur et eligunt. Unde signanter dicit, *in manu consilii sui.* Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quæ libero arbitrio fiunt, divinæ providentiæ subdantur : providentia enim hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub universali. Hominum autem justorum quodam (α) excellentiori modo Deus providentiam habet quam impiorum, inquantum non permittit circa eos evenire aliquid, quod impediat finaliter eorum salutem; nam *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum,* ut dicitur, *Rom.* 8 (v. 28). Sed ex hoc ipso quod impios non retrahit a malo culpæ, dicitur eos dimittere : non tamen ita quod totaliter ab ejus providentia excludantur; alioquin in nihilum deciderent, nisi per ejus providentiam conservarentur. » — Hæc ille. — Simile dicit, *de Veritate,* q. 5, art. 5, in solutione quarti : « Deus, inquit, dimisit hominem in manu consilii sui, inquantum constituit eum propriorum actuum provisorem. Sed tamen providentia hominis de suis actibus, non excludit divinam providentiam de eisdem; sicut nec virtutes activæ creaturarum excludunt virtutem activam divinam. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod auctoritas illa non est ad propositum, et quomodo non recte glossatur.

Et hæc de quæstione sufficiant. Benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XXX.

QUÆSTIO I.

UTRUM DEFECTUS QUOS SENTIMUS IN NOBIS, SINT PŒNA PRO PECCATO ADÆ

Circa trigesimam distinctionem secundi *Sententiarum,* quæritur : Utrum defectus quos sentimus in nobis, sint pœna pro peccato Adæ.

Et arguitur quod non. Quia, sicut dicit Seneca (ad Lucilium) : *Mors est hominis natura, non pœna.* Inter hos autem defectus, mors major est; unde et finis terribilium dicitur a Philosopho, 3. *Ethicorum* (cap. 6). Ergo nec alii defectus pœnæ dici debent, qui naturam humanam consequuntur.

In oppositum arguitur. Omnis passio involuntaria, pœnalis est. Sed mors est passio maxime involuntaria, adeo ut nec senectus voluntatem non (β) moriendi Petro abstulerit, ut dicitur in glossa Joan. ult. Ergo mors et alii defectus sunt pœnæ.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod mors et alii defectus corporales et spirituales uno modo sunt pœnæ et effectus peccati, et alio modo sunt naturales homini.

Hanc conclusionem, quoad primam sui partem, ponit sanctus Thomas, 1^a $2^{æ}$, q. 85, art. 5, ubi sic : « Aliquid est causa alterius dupliciter : uno quidem modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem est causa alterius, quod secundum virtutem suæ naturæ vel formæ producit effectum, unde sequitur quod effectus sit per se intentus a causa. Unde, cum mors et hujusmodi defectus sint præter intentionem peccantis, manifestum est quod peccatum non est per se causa istorum defectuum. Per accidens autem aliquid est causa, si sit removens prohibens, sicut dicitur in 8. *Physicorum* (t. c. 32) quod divellens columnam, per accidens diruit lapidem suprapositum columnæ. Et hoc modo peccatum primi hominis est causa mortis et omnium hujusmodi defectuum in natura humana, inquantum per peccatum primi parentis sublata est originalis justitia : per quam non solum inferiores vires animæ continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed etiam corpus erat subjectum animæ absque omni defectu; et ideo, subtracta hac originali justitia per peccatum primi parentis, sicut vulnerata est natura humana, quantum ad animam, per deordinationem potentiarum, ita etiam est corruptibilis effecta per deordinationem ipsius corporis. Subtractio autem originalis justitiæ habet rationem pœnæ, sicut et subtractio gratiæ. Unde et mors et omnes corporales defectus consequentes, sunt quædam pœnæ originalis peccati; et quamvis hujusmodi defectus non sint intenti a peccante, sunt tamen ordinati secundum justitiam Dei punientis. » — Hæc ille. — Confirmatur per illud Apostoli, *Roman.* 5 (v. 12) : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.* — Ex quibus potest colligi talis ratio : Quidquid removet prohibens aliquem effectum positivum aut privativum, potest dici causa illius effectus, saltem per accidens. Sed primum peccatum Adæ removit justitiam originalem prohibentem omnes defectus consequentes

(α) *quodam.* — *quod* Pr.
(β) *non.* — Om. Pr.

naturam humanam tam ex parte animæ quam ex parte corporis. Igitur fuit causa omnium talium defectuum. Item : Quidquid consequitur aliquam pœnam, habet rationem pœnæ. Sed omnes isti defectus consequuntur primam pœnam originalis peccati, scilicet subtractionem originalis justitiæ. Igitur, etc.

Secundam vero partem conclusionis ponit, eadem quæstione, art. 6, ubi sic : « De unaquaque re corruptibili possumus loqui dupliciter : uno modo, secundum naturam universalem; alio modo, secundum naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus activa et conservativa uniuscujusque rei. Et secundum hanc omnis corruptio et defectus est contra naturam, ut dicitur, 2. *de Cœlo* (t. c. 37); quia hujusmodi (α) virtus intendit esse et conservationem ejus cujus est. Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universali principio naturæ, puta in aliquo cœlestium corporum vel alicujus superioris substantiæ, secundum quod etiam Deus a quibusdam dicitur *natura naturans* : quæ quidem virtus intendit bonum et conservationem universi; ad quod exigitur alternatio generationis et corruptionis in rebus. Et secundum hoc corruptiones et defectus rerum sunt naturales : non quidem secundum inclinationem formæ, quæ est principium essendi et perfectionis; sed secundum inclinationem materiæ, quæ proportionabiliter attribuitur tali formæ secundum distributionem universalis agentis. Et quamvis omnis forma intendat perpetuum esse inquantum potest, nulla tamen forma rei corruptibilis potest assequi perpetuitatem sui; præter animam rationalem : eo quod ipsa non est subjecta omnino materiæ corruptibili sicut aliæ formæ; quinimmo habet propriam operationem immaterialem : unde ex parte suæ formæ naturalior est homini incorruptio quam aliis rebus corruptibilibus; sed quia et ipsa habet (6) materiam ex contrariis compositam, ex inclinatione materiæ sequitur corruptibilitas in toto. Et secundum hoc, homo est naturaliter corruptibilis secundum naturam materiæ sibi relictæ, sed non secundum naturam formæ. » — Hæc ille.

Similiter totam hanc conclusionem ponit, 2ª 2æ, q. 164, art. 1, ubi sic : « Si aliquis propter culpam suam privetur aliquo beneficio sibi dato, carentia illius beneficii est pœna culpæ illius. Primo autem homini in sua prima institutione hoc collatum fuit divinitus, ut quamdiu mens ejus subjecta esset Deo, inferiores vires animæ, subjicerentur menti, et corpus subjiceretur animæ. Sed quia mens hominis per peccatum a divina subjectione recessit, consecutum est ut nec inferiores vires totaliter rationi subjicerentur, unde tanta est rebellio carnalis appetitus ad rationem; nec etiam corpus totaliter subjiceretur animæ, unde consequitur mors, et alii corporales defectus : vita enim et incolumitas corporis consistit in hoc quod subjiciatur animæ, sicut perfectibile suæ perfectioni; unde per oppositum mors (α) et ægritudo et quilibet corporalis defectus pertinet ad defectum subjectionis corporis ad animam. Unde patet quod, sicut rebellio carnalis appetitus ad spiritum est pœna peccati primorum parentum, ita etiam et mors et omnes corporales defectus. » — Hæc ille; ubi ponit primam partem conclusionis. — Secundam ponit ibidem, in solutione primi, dicens : « Naturale dicitur, quod ex principiis naturæ causatur. Naturæ autem sunt per se principia, materia et forma. Forma autem hominis est anima rationalis, quæ de se est immortalis; et ideo mors non est naturalis homini ex parte suæ formæ. Materia autem hominis est corpus tale, quod est ex contrariis compositum : ad quod sequitur ex necessitate corruptibilitas; et quantum ad hoc mors est homini naturalis. Hæc tamen conditio in materia humani corporis, est consequens ex necessitate materiæ : quia oportebat corpus humanum esse organum tactus, et per consequens medium inter tangibilia; et hoc non poterat esse nisi esset compositum ex contrariis, ut patet per Philosophum, 2. *de Anima* (t. c. 113 et seq.). Non est autem conditio, secundum quam materia adaptetur formæ; quia, si esset possibile, cum forma sit incorruptibilis, potius oporteret materiam esse incorruptibilem. Sicut quod serra sit ferrea, competit formæ et actioni ipsius, ut per duritiam sit apta ad secandum; sed quod sit potens rubiginem contrahere, consequitur ex necessitate talis materiæ, et non secundum electionem agentis : nam, si artifex posset, faceret serram ex ferro quod non posset rubiginem contrahere. Deus autem qui est conditor hominis, omnipotens est; unde ademit suo beneficio ab homine primitus instituto necessitatem moriendi ex tali materia consequentem : quod tamen (6) beneficium subtractum est per peccatum primorum parentum. Et sic mors est naturalis propter conditionem materiæ, et est pœnalis propter amissionem divini beneficii præservantis a morte. » — Hæc ille.

Similem conclusionem ponit, 2. *Sentent.*, dist. 30, q. 1, art. 1, ubi, in fine, concludit sic : « Isti defectus possunt ad naturam humanam dupliciter comparari : vel scilicet ad eam secundum quod in principiis suis naturalibus consideratur tantummodo; et sic proculdubio non sunt pœna ejus, sed naturales defectus, sicut esse ex nihilo vel indigere conservatione est quidem defectus naturalis omnem creaturam consequens, et nulli est pœna : vel ad eam prout instituta est; et sic proculdubio pœna sunt sibi, quia etiam ex privatione ejus quod gratis

(α) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(6) *ipsa habet.* — *ipsam* Pr.

(α) *mors.* — Om. Pr.
(6) *tamen.* — *cum* Pr.

alicui conceditur, postquam concessum est, aliquis dicitur puniri. » — Hæc ille. — Ex quibus potest formari talis ratio pro secunda parte conclusionis. Illud est naturale alicui in se considerato, quod ex principiis naturæ suæ non impeditis causatur. Sed mors et hujusmodi defectus nati sunt causari ex principiis humanæ naturæ non impeditis. Igitur.

Secunda conclusio est hæc: Quod aliqui defectus in nos per originem venientes, habent rationem culpæ.

Hanc ponit sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 30, art. 2, primæ quæstionis, ubi sic dicit : « Circa hanc materiam duplex error tangitur in littera. Unus est eorum qui simpliciter peccatum originale negaverunt, sicut error Juliani et Pelagii; et hic error veritati fidei non consonat, quia sacramentorum necessitatem et redemptionis tollit, quæ (α) contra servitutem peccati in qua nascimur ordinata sunt. Alius est error eorum qui peccatum originale nomine tenus concedentes, secundum rem negabant, dicentes in puero nato nullam culpam esse, sed solum obligationem ad pœnam. Et hoc manifeste divinæ justitiæ repugnat, ut scilicet aliquis obligetur ad pœnam, qui culpam non habet, cum pœna juste nonnisi culpæ debeatur. Et ideo, his evitatis, simpliciter (β) concedendum est etiam culpam per originem trahi ex vitiatis parentibus in pueris natis. Quod qualiter sit, investigandum est. Sciendum est igitur quod hæc tria : defectus, malum, et culpa, ex superadditione se habent. Defectus enim simpliciter negationem boni importat; sed malum nomen privationis est. Unde carentia alicujus, etsi non sit natum haberi, defectus dici potest; sed malum non potest dici, nisi sit defectus ejus boni quod natum est haberi: unde carentia vitæ in lapide potest dici defectus, sed non malum; hominis vero mors est defectus et malum. Culpa autem super hoc addit rationem voluntarii. Ex hoc enim aliquis culpatur, quod deficit in eo quod per suam voluntatem habere potuit. Unde oportet quod secundum hoc aliquid rationem culpæ habeat, secundum quod ratio voluntarii in ipso reperitur. Sicut autem quoddam bonum est quod respicit naturam, et quoddam quod respicit personam; ita etiam est quædam culpa naturæ, et quædam culpa personæ. Unde ad culpam personæ requiritur voluntas personæ, sicut patet in culpa actuali, quæ per actum personæ committitur; ad culpam vero naturæ non requiritur nisi voluntas in illa natura. Sic ergo dicendum quod defectus illius originalis justitiæ quæ homini in sua creatione collata est, ex voluntate hominis accidit. Et sicut illud donum naturæ fuit, et fuisset in totam naturam propagatum, homine in justitia persistente; ita etiam et privatio illius boni in totam naturam perducitur, quasi privatio vel vitium naturæ : ad idem enim genus privatio et habitus referuntur; et in quolibet homine rationem culpæ habet ex hoc quod per voluntatem principii naturæ, id est, primi hominis, inductus est talis defectus. » — Hæc ille. — Ex quo potest formari talis ratio. Omnis defectus voluntarius perfectionis debitæ haberi ab aliquo, habet rationem culpæ. Sed aliquis defectus in nobis per originem veniens, est hujusmodi, puta defectus originalis justitiæ. Igitur, etc.

Item, 1ª 2æ, q. 81, art. 1, sic dicit : « Secundum fidem catholicam tenendum est quod primum peccatum primi hominis originaliter transeat in posteros, propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad baptismum tanquam ab aliqua infectione culpæ abluendi. Contrarium autem est hæresis Pelagianæ, ut patet per Augustinum in pluribus libris suis. Ad investigandum autem qualiter peccatum primi parentis originaliter possit transire in posteros, diversi diversis viis processerunt. Quidam enim, considerantes quod subjectum peccati est anima rationalis, posuerunt quod cum semine anima rationalis traducatur, ut sic ex infecta anima, animæ infectæ derivari videantur. Alii vero, hoc repudiantes tanquam erroneum, conati sunt ostendere quomodo culpa animæ parentis traducitur in prolem, etiamsi anima non traducatur, per hoc quod corporis defectus traducuntur in prolem : sicut si leprosus generat leprosum, et podagricus podagricum, propter aliquam corruptionem seminis, licet illa corruptio non dicatur lepra vel podagra. Cum autem corpus sit proportionatum animæ, et animæ defectus redundet in corpus, et econtra, simili modo dicunt quod culpa vel defectus animæ per traductionem seminis derivatur in prolem (α), quamvis semen actualiter non sit subjectum culpæ. Sed omnes hujusmodi viæ sunt insufficientes; quia, dato quod aliqui corporales defectus transeant in prolem per originem, et etiam aliqui defectus animæ ex consequenti propter corporis indispositionem, sicut interdum ex fatuis fatui generantur, tamen hoc ipsum quod est ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpæ, de cujus ratione est quod sit voluntaria. Unde etiam posito quod anima rationalis traduceretur, ex hoc ipso quod infectio animæ prolis non esset in ejus voluntate, amitteret rationem culpæ obligantis ad pœnam; quia, ut dicit Philosophus, 3. *Ethicorum* (cap. 5), *nullus improperabit* (β) *cæco nato, sed magis miserebitur.* Et ideo alia via procedendum est. Dicendum ergo est quod omnes homines qui nascuntur ex Adam, possunt ut unus homo considerari, inquantum conveniunt in

(α) *quæ.* — *et* Pr.
(β) *simpliciter.* — *similiter* Pr.

(α) *in prolem.* — Om. Pr.
(β) *improperabit.* — *imperabit* Pr.

natura quam a primo parente accipiunt, secundum quod, in civilibus, omnes qui sunt unius communitatis reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo; Porphyrius etiam dicit (*Prædicab.*, cap. *de Specie*), quod participatione speciei plures homines sunt unus homo. Sic igitur multi homines ex Adam derivati, sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate manus ipsius, sed voluntate animæ quæ primo movet membra. Unde homicidium quod manus committit, non imputatur manui ad peccatum, si consideretur secundum se ut divisa a corpore; sed imputatur ei, ut est aliquid hominis quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quæ est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet, motione generationis, omnes qui ex ejus origine derivantur, sicut voluntas animæ movet omnia membra ad actum. Unde peccatum quod sic a primo parente in posteros derivatur, dicitur originale, sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis dicitur actuale; et sicut peccatum (α) actuale, quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri nisi inquantum illud membrum est aliquid illius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum, ita peccatum originale (β) non est peccatum hujus personæ, nisi inquantum hæc persona recipit naturam a primo parente; unde et vocatur peccatum naturæ, secundum illud *Ephes.* 2 (v. 3) : *Eramus natura filii iræ.* » — Hæc ille.

Ex quibus potest sic argui. Sicut se habent membra corporis unius personæ ad animam quoad motum localem, sic se habent omnes homines ab Adam descendentes, quoad motionem generationis. Sed sic se habent membra unius personæ ad animam vel voluntatem illius personæ, quod inordinatio voluntarie procedens ab anima vel voluntate in motibus et actibus membrorum, culpa est et peccatum. Igitur sic se habebunt singuli homines ad Adam, quod omnis inordinatio procedens a voluntate Adæ in origine hominum et transfusione naturæ humanæ in eos, culpabilis erit. Tunc ultra : defectus originalis justitiæ, immo contrarium originalis justitiæ est talis inordinatio procedens ab Adam in cæteros; igitur, etc.

Eamdem rationem ponit in *de Malo,* q. 4, art. 1.

Tertia conclusio est quod peccatum originale non potest dici proprie habitus positivus per modum qualitatis aut alicujus formæ absolutæ, inclinativus ad malos et vitiosos actus.

De hoc beatus Thomas, 1ª 2ᵆ, q. 82, art. 1, sic dicit : « Duplex est habitus. Unus quidem, quo inclinatur potentia ad agendum : sicut scientiæ et virtutes habitus dicuntur; et hoc modo peccatum originale (α) non est habitus. Alio modo dicitur habitus, dispositio alicujus naturæ ex multis compositæ, secundum quam bene se habet vel male ad aliquid; et præcipue (β) cum talis dispositio versa fuerit quasi in naturam (γ), ut patet de ægritudine et sanitate. Et hoc modo peccatum originale (δ) est habitus. Est enim quædam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniæ in qua consistebat ratio originalis justitiæ; sicut etiam ægritudo corporalis est quædam inordinata dispositio corporis secundum quam solvitur æqualitas in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale (ε) languor naturæ dicitur. » — Hæc ille. — Item, ibidem, tertio loco, arguit sic : « In malis actus semper præcedit habitum; nullus enim habitus malus est infusus, sed acquisitus. Sed originale (ζ) peccatum non præcedit aliquis actus. Ergo originale peccatum non est habitus. » Ecce argumentum. Et sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod objectio illa procedit de habitu quo potentia inclinatur in actum. Talis autem habitus non est peccatum originale (η), quamvis etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directe, sed per remotionem prohibentis, id est, originalis justitiæ quæ prohibebat inordinatos motus; sicut etiam ex ægritudine corporali indirecte sequitur inclinatio ad motus corporales inordinatos. Nec debet dici quod peccatum originale (θ) sit habitus infusus, aut acquisitus per actum nisi (ι) primi parentis, non autem hujus personæ, sed per vitiatam originem innatus. » — Hæc ille. — Item, in solutione primi, sic dicit : « Sicut ægritudo corporalis habet aliquid de privatione, inquantum tollitur æqualitas sanitatis, et aliquid habet positive, scilicet ipsos humores inordinate dispositos; ita etiam peccatum originale (κ) habet privationem originalis justitiæ, et cum hoc (λ) inordinatam dispositionem partium animæ. Unde non est pura privatio, sed quidam habitus corruptus. » — Hæc ille. — Ex quibus potest sic argui. Illud quod non est de genere qualitatis, sed est quædam relatio vel habitudo aut ordo, cum quadam negatione habitus positivi, non potest dici habitus positivus, inclinativus potentia-

(α) *peccatum.* — *ipsum* Pr.
(β) *originale.* — *instans* Pr.

(α) *originale.* — *instans* Pr.
(β) *præcipue.* — *præcise* Pr.
(γ) *naturam.* — *habitum* Pr.
(δ) *originale.* — *instans* Pr.
(ε) *originale.* — *instans* Pr.
(ζ) *originale.* — *instans* Pr.
(η) *originale.* — *instans* Pr.
(θ) *originale.* — *instans* Pr.
(ι) *nisi.* — Om. Pr.
(κ) *originale.* — *instantionale* Pr.
(λ) *cum hoc.* — *tamen* Pr.

rum ad actum. Sed peccatum originale (α) est hujusmodi. Igitur, etc.

Quarta conclusio est quod in peccato originali (β) est aliquid quasi materiale, scilicet concupiscentia habitualis : et aliquid quasi formale, scilicet privatio justitiæ originalis.

De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 82, art. 3, sic dicit : « Unumquodque habet speciem a sua forma. Dictum est autem supra (ibid., art. 2), quod species peccati originalis (γ) sumitur a sua causa. Unde oportet quod id quod est formale in peccato originali (δ), accipiatur ex parte causæ peccati originalis (ε). Oppositorum autem oppositæ sunt causæ. Est igitur attendenda causa peccati originalis (ζ) ex causa originalis justitiæ, quæ ei opponitur. Tota autem ordinatio originalis justitiæ ex hoc est, quod voluntas hominis erat subjecta Deo. Quæ quidem subjectio primo et principaliter erat per voluntatem, cujus est movere omnes alias partes in finem. Unde ex aversione voluntatis a Deo, consecuta est inordinatio in omnibus aliis viribus animæ. Sic igitur privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali. Omnis autem alia inordinatio virium animæ se habet in peccato originali sicut quoddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animæ præcipue in hoc attenditur, quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile. Quæ quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter autem est defectus originalis justitiæ. » — Hæc ille.

Item, 2. *Sentent.*, ubi supra (dist. 30, q. 1), art. 3, sic dicit : « In quolibet peccato est invenire aliquid quasi formale, et aliquid materiale. Si enim consideremus peccatum actuale, ipsa substantia actus deordinati materialiter se habet in peccato; sed deordinatio a fine formale in peccato est, quia ex hoc rationem mali habet præcipue. Unde dicitur quod conversio ad bonum commutabile est materiale in peccato, et aversio a bono incommutabili est ibi sicut formale. Et hoc contingit ex hoc quod etiam in actu virtutis perfectio actus est ex ordinatione ad finem, substantia autem actus est sicut materiale. Sicut autem actuale peccatum consistit in deordinatione actus, ita peccatum originale consistit in deordinatione naturæ. Unde oportet quod ipsæ vires deordinatæ, vel deordinatio virium sint sicut materiale in peccato originali (η), et ipsa deordinatio a fine sit ibi sicut formale. Illa autem pars quæ per se nata est conjungi fini, est ipsa voluntas, quæ habet ordinem finis omnibus aliis partibus imponere. Et tunc destitutio ipsius voluntatis ab illa rectitudine ad finem, quam (α) habuit in institutione naturæ, est formale in peccato originali (β); et hoc est privatio originalis justitiæ. Vires autem appetitus sensibilis sunt natæ recipere ordinem ad finem ab ipsa voluntate secundum quod sibi subjectæ sunt. Et ideo subtractio illius vinculi, quo quodammodo sub (γ) potestate voluntatis rectæ detinebantur, est in peccato originali (δ) materiale. Ex hac autem subtractione sequitur quod unaquæque vis in suum objectum inordinate tendat, concupiscendo illud. Et ideo concupiscentia, qua habiles sumus ad male concupiscendum, peccatum originale (ε) dicitur, quasi materiale in peccato originali (ζ) exsistens. Est enim considerare materiale et formale in actibus moralibus, sicut in rebus artificialibus in quibus materia prædicatur de toto, ut possit dici, cultellus est ferrum. Et similiter de peccato potest prædicari illud quod est materiale in ipso. Et per hunc modum peccatum originale concupiscentia dicitur. » — Hæc ille.

Sciendum autem est quod illa concupiscentia, quam dicimus esse quasi materiale in peccato originali, non sumitur hic prout dicit actum concupiscendi, qui est passio, nec prout dicit naturalem potentiam, quæ est principium illius actus vel passionis, nec prout importat qualitatem habitualem inclinantem ad passionem ; sed prout dicit quamdam habilitatem ad inordinatos actus vel passiones virium inferiorum, sive sint appetitivæ, cujusmodi sunt vis irascibilis et concupiscibilis, sive sint apprehensivæ, cujusmodi est ipse intellectus, et similiter vis cogitativa, vel ratio particularis, ita quod talis habilitas communi nomine dicitur concupiscentia. Potest etiam concupiscentia generaliter importare rebellionem virium inferiorum prædictarum ad rationem et voluntatem. Et quomodocumque sumatur, non dicit nisi quemdam respectum, vel habitudinem, vel forte negationem, aut privationem, et non aliquod positivum absolutum. Et quod ita sentiat sanctus Thomas apparet. Nam, 2. *Sentent.*, ubi supra (dist. 30, q. 1, art. 3), in solutione primi, sic (η) dicit : « Concupiscentia dicitur dupliciter, scilicet ipse actus concupiscendi, et ipsa habilitas ad concupiscendum. Actus autem ex habilitate causatur. Unde non est inconveniens si peccatum originale (θ), quod concupiscentiam actualem causat,

(α) *originale.* — *instans* Pr.
(β) *originali.* — *instanti* Pr.
(γ) *originalis.* — *instantis* Pr.
(δ) *originali.* — *instanti* Pr.
(ε) *originalis.* — *instantis* Pr.
(ζ) *originalis.* — *instantis* Pr.
(η) *originali.* — *instanti* Pr.

(α) *quam.* — *quem* Pr.
(β) *originali.* — *instanti* Pr.
(γ) *sub.* — Om. Pr.
(δ) *originali.* — *instanti* Pr.
(ε) *originale.* — *instans* Pr.
(ζ) *originali.* — *instanti* Pr.
(η) *sic.* — *sicut* Pr.
(θ) *originale.* — *instans* Pr.

habitualis concupiscentia esse dicatur. » Item, in solutione secundi, sic dicit : « Differt dicere potentem et habilem. Quod enim aliquis sit (α) potens concupiscere, est ex potentia concupiscibili ; sed quod sit habilis ad concupiscendum, est ex aliquo habitu, vel ex eo quod per modum habitus se habet. Contingit enim ut etiam privatio aliqua habilitatem quamdam relinquat, inquantum privatur aliquid quod impedimentum præstare posset. Et ita dicitur concupiscentia habitualis esse peccatum originale (β) : non quidem vis concupiscibilis, neque iterum aliquis habitus, qui aliquid positive dicat; sed ipsa habilitas quæ relinquitur in viribus inferioribus ad inordinate concupiscendum, ex hoc quod ab appetitu subtrahitur retinaculum rationis, quo detinebantur ne effrenate possent in sua objecta tendere. » — Hæc ille. — Quod autem non solum inordinatio appetitus sensitivi pertineat materialiter ad peccatum originale, verum etiam inordinatio virtutis cogitativæ, aut etiam intellectus, patet per illud quod dicit, 1ª 2ᵃᵉ, q. 82, art. 3, in solutione tertii : « Sicut in bonis intellectus et ratio principalitatem habent ; ita e converso in malis inferior pars animæ principalior invenitur, quæ obnubilat et trahit rationem. Et propter hoc peccatum originale (γ) magis dicitur esse concupiscentia quam ignorantia, licet etiam ignorantia inter defectus materiales peccati originalis contineatur. » — Hæc ille. — Simile dicit, *de Malo*, q. 4, art. 2 (post responsionem ad 12ᵘᵐ) : « Inter alias vires, inquit, etiam intellectus a voluntate movetur ; et sic defectus intellectus etiam continetur materialiter sub peccato originali. Qui quidem defectus est carentia illius scientiæ naturalis quam homo in primo statu habuisset. Et per hunc modum ignorantia materialiter continetur sub peccato originali. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio. Peccatum originale (δ) proportionatur peccato actuali quoad hoc quod, sicut peccatum actuale consistit in deordinatione actus, ita peccatum originale (ε) consistit in deordinatione naturæ humanæ. Sed in peccato actuali est aliquid quasi materiale, scilicet inordinata conversio ad bonum commutabile, et aliquid quasi formale, scilicet inordinata aversio a bono incommutabili. Igitur suo modo in peccato originali (ζ) est aliquid quasi formale, scilicet inordinatio voluntatis, cujus est tendere in ultimum finem ; et inordinatio aliarum virium quarum est tendere in ea quæ sunt ad finem, est (η) quasi materiale.

Et in hoc primus articulus terminatur.

(α) *sit.* — *est* Pr.
(β) *originale.* — *instans* Pr.
(γ) *originale.* — *instans* Pr.
(δ) *originale.* — *instans* Pr.
(ε) *originale.* — *actuale* Pr.
(ζ) *originali.* — *instanti* Pr.
(η) *est.* — Om. Pr.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Durandi. — Quantum ad secundum articulum, arguendum est contra conclusiones. Et quidem contra probationem secundæ partis primæ conclusionis, arguit Durandus (dist. 30, q. 1), probando quod non ideo mixtum ex elementis sit naturaliter corruptibile, per hoc quod elementa ex quibus componitur, ratione suæ contrarietatis agunt ad (α) invicem. Et hoc probat dupliciter.

Primo. Quia actio elementorum in mixto non potest intelligi nisi dupliciter. Uno modo, quod unum elementum, secundum id quod est, agat in aliud ; quod esse non potest : quia elementa non manent actu in mixto ; omne autem quod agit, agit secundum quod est ens actu. Alio modo, sic quod una qualitas elementaris agat in aliam. Quod potest adhuc esse dupliciter. Uno modo, quod una qualitas agat in aliam sibi contrariam, puta calidum in frigidum (β), et humidum in siccum, et e converso. Alio modo, quod una qualitas agat in aliam non sibi contrariam, puta calidum in humidum.

Primum non potest esse : quia idem secundum quod idem non agit in seipsum ; sed calidum et frigidum sunt una et eadem qualitas in mixto, et similiter humidum et siccum ; igitur, etc. Major patet. Minor probatur. Quia, si calidum et frigidum essent duæ qualitates in mixto, aut distinguerentur secundum subjectum, aut solum secundum essentiam. Non secundum subjectum : quia tunc non quælibet pars mixti esset mixta. Nec secundum essentiam solum : quia tunc contraria essent in eodem subjecto ; quod est impossibile. Sic ergo in mixto ex calido et frigido fit una qualitas media, et similiter ex humido et sicco, per hoc quod reducuntur (γ) ad medium. Cum igitur idem non agat in seipsum, nec calidum agit in frigidum, nec humidum in siccum.

Item, nec potest dici quod una qualitas agat in aliam sibi non contrariam, puta calidum in humidum. Quia, si calidum ageret in humidum, ageret in ipsum, vel tanquam in contrarium, vel tanquam in subjectum. Non tanquam in contrarium, ut de se patet. Nec tanquam in subjectum. — Tum *quia*, licet calidum et humidum sint in eodem subjecto, unum tamen non est subjectum alterius, nec e converso. — Tum *quia* illud quod est ratio agendi actione univoca, non potest esse forma subjecti in quod agit, alioquin idem esset simul in actu for-

(α) *ad.* — Om. Pr.
(β) *frigidum.* — *frigus* Pr.
(γ) *reducuntur.* — *reducitur* Pr.

mali, et in potentia formali, quia subjectum habens talem formam, puta calorem, esset calidum formaliter, et quia transmutaretur ad similem secundum speciem, esset in potentia ad calorem formaliter, et sic simul esset in actu et formaliter calidum et in potentia formaliter calidum; quod omnes negant, cum implicet contradictionem. Sed calor est principium et ratio agendi actione univoca; quia habens calorem, per ipsum causat similem. Ergo non potest agere in subjectum quod perficit. — Item. *Quia* nullum agens corrumpit subjectum in quod agit, nisi per accidens corrumpatur aliquid quod requirebatur ad subjecti exsistentiam. Si ergo calidum ageret in humidum sibi subjectum, non corrumperet ipsum directe, nisi corrumpendo aliquid sine quo non potest humidum esse. Illud autem non datur. Igitur. Nullo modo igitur corrumpitur mixtum per hoc quod elementa ex quibus componitur, agunt et patiuntur ad invicem ratione contrarietatis, sicut dicebatur.

Secundo. Quia in mixto non est principium activum suæ corruptionis, sed solum passivum, loquendo generaliter. Principium vero activum est extrinsecum, scilicet continens contrariæ qualitatis, quod immutat contentum (α) a sua naturali dispositione ad innaturalem, et per hoc tandem corrumpitur. Unde Philosophus, diffiniens putrefactionem, quæ est via ad corruptionem naturalem, 4. *Meteorologicorum* (cap. 2), dicit sic : *Putrefactio est corruptio quædam in unoquoque humido proprie secundum naturam caliditatis ab* (β) *aliena caliditate, hæc autem est quæ ambientis*. Ex quibus possumus assignare veram causam corruptionis in omnibus corruptibilibus, sic. Omne quod per alterius actionem est alterabile a sua naturali dispositione ad contrariam, est per naturam corruptibile. Sed corpus humanum, et omne mixtum, necnon et omne aliud quod qualitatibus elementaribus efficitur, est hujusmodi. Ergo. Ex quo sequitur quod corrumpens sit qualitas extranea continentis, vel alterius corporis (γ). Si ergo esset aliquod corpus homogeneum simpliciter, et non esset aliqua qualitas alterius corporis (δ) ab eo dissona ei præsens, tale nunquam corrumperetur. Forte aliud esset de corpore heterogeneo, cujus partes non sunt ejusdem complexionis, sicut est corpus hominis, cujus etiam partes habent distinctionem secundum situm : quia complexio unius partis non competit alteri; et ideo una potest aliam transmutare a sua naturali dispositione, et econtrario, et per consequens eam corrumpere. — Hæc Durandus.

(α) *contentum.* — *contemptum* Pr.
(β) *ab.* — Om. Pr.
(γ) *corporis.* — *corruptionis* Pr.
(δ) *corporis.* — *corruptionis* Pr.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumentum Durandi. — Contra secundam conclusionem arguit (dist. 30, q. 2), probando quod nullus defectus in puerum, per solam originem veniens, possit habere proprie rationem culpæ. Unde sic dicit. Nunc loquimur de peccato quod habet rationem culpæ; et tale oportet esse voluntarium, dicente beato Augustino, in *de Vera Religione* (cap. 14), quod *peccatum adeo est voluntarium, quod, si non fuerit voluntarium, non erit peccatum.* Ad (α) sciendum igitur utrum peccatum originale (β) sit proprie culpa seu peccatum, oportet videre an sit proprie voluntarium. Potest autem aliquid dici voluntarium alicui (γ) dupliciter : uno modo, a voluntate sua propria et personali; alio modo, a voluntate alterius. Nec est dubium quod secundum non est ita proprie voluntarium, sicut primum; quia voluntas alterius et actus ejus non potest proprie dici voluntas mea, vel velle meum, sicut voluntas mea personalis, et velle meum personale. Omnes autem sancti et doctores catholici tenent et docent, tam verbo quam scripto, quod peccatum originale in puero non est voluntarium voluntate vel actu personali istius parvuli, sed solum voluntate primi hominis. Unde Augustinus, respondens hæreticis, super hoc articulo, dicit (*Operis imperfecti contra Julianum* lib. 4, cap. 90), quod peccatum illud a voluntate primi hominis seminatum est. Et in hoc concordant omnes sancti et doctores quotquot audivi vel legi. Constat autem quod peccatum actuale est voluntarium voluntate propria et personali ipsius peccantis actualiter. Ergo peccatum actuale in adulto est magis proprie voluntarium, et per consequens magis proprie culpa, seu peccatum, quam in parvulo peccatum originale (δ); nec puto quod aliquis sanæ mentis sentiat oppositum. Voluntate autem aliena potest aliquid esse voluntarium dupliciter. Uno modo, quando aliquis proprio consensu transfert in alterum voluntatem suam et auctoritatem, ut quidquid alius egerit, nomine illius gestum sit. Tunc enim quidquid alius agit, reputatur esse voluntarium isti ex præcedente mandato, vel consensu generali, etiamsi res gesta ei displiceat quando innotescit. Et hoc modo peccatum parvulorum non potest esse voluntarium, quasi parvuli proprio actu voluntatis suæ præconsenserint (ε) in id quod Adam erat facturus. Hoc enim dicere de parvulis qui nondum erant, esset absurdissimum. Alio modo potest aliquid dici voluntarium esse voluntate aliena, quando voluntas unius dicitur seu interpretatur esse voluntas alterius, quia unus ali-

(α) *Ad.* — *Aliud* Pr.
(β) *originale.* — *instans* Pr.
(γ) *alicui.* — Om. Pr.
(δ) *originale.* — *instans* Pr.
(ε) *præconsenserint.* — *præcesserunt* Pr.

quo modo continetur in alio. Sicut ponitur exemplum satis conveniens a doctoribus de milite, cui, si detur castrum a rege pro se et filiis, si fidelitatem regi servaverit, voluntas patris, in servando vel non servando fidelitatem, est interpretative voluntas filiorum, quoad consecutionem vel amissionem (α) castri; quia, sicut est sibi datum non solum pro se, sed pro posteris, sic servat vel amittit non solum pro se, sed pro posteris. Et hoc modo voluntas Adæ dicitur fuisse voluntas omnium posterorum, qui descensuri erant ab eo per viam naturalis generationis mediate vel immediate; quia sibi pro se et pro tota posteritate collatum fuit a Deo munus justitiæ originalis, quæ consistebat in rectitudine voluntatis ad Deum, et in obedientia virium inferiorum ad voluntatem vel rationem, et in hoc quod in corpore nihil poterat accidere repugnans animæ. Et quia tunc non eramus, nisi quia in eo eramus sicut in originali principio; ideo voluntas ejus, qua peccando amisit prædictum munus sibi pro se et pro nobis collatum (β), fuit interpretative voluntas non solum sua, sed nostra. Et quia defectus hujus originalis justitiæ in nobis, vel aliquid circa hoc dicitur esse peccatum originale (γ); ideo tale peccatum dicitur esse voluntarium, non voluntate personali hujus vel illius parvuli, sed voluntate Adæ, quæ prædicto modo interpretative fuit voluntas omnium qui tunc erant in ipso sicut in originali principio. Sed juxta hoc est advertendum quod etiam ipsi Adæ fuit aliquid per se et directe voluntarium, puta complacere uxori in comedendo de fructu per uxorem oblato; aliquid autem fuit ei voluntarium, non directe et per se, sed solum concomitative, vel ex quadam consequentia, scilicet privari pro se et pro tota posteritate originali justitia. Hoc enim non fuit directe et per se voluntarium vel volitum ab Adam, sed consecutum est in nobis et in ipso ad peccatum actuale et voluntarium ejus. Et forte secundum se fuit involuntarium. Credibile enim est quod Adæ displicuit, quando primo scivit se tali dono privatum. Patet ergo quod peccatum originale (δ) non est in parvulo voluntarium voluntate personali parvuli, quemadmodum peccatum actuale est voluntarium propria et personali voluntate peccantis actualiter. Et ideo non est illo modo proprie peccatum vel culpa. Patet etiam quod non est voluntarium voluntate aliena, eo modo quo aliquid gestum per alterum dicitur esse voluntarium illi qui propria sponte transtulit suam voluntatem seu auctoritatem in illum alterum; quia talis consensus non potest fingi in parvulis nondum natis. Restat igitur quod illud peccatum fuit voluntarium parvulo voluntate Adæ, in quo erat sicut in originali principio; et adhuc defectus ille qui dicitur originale peccatum in parvulo non fuit per se et directe voluntarius voluntate Adæ, sed solum concomitative, et per quamdam consequentiam. Qui ergo reputat quod tale voluntarium voluntate aliena non directe, sed concomitative, sit proprie voluntarium, talis potest dicere quod peccatum originale in parvulo sit ei proprie culpa. Qui autem non reputat hoc proprie voluntarium, sed solum interpretative, talis necesse habet dicere quod peccatum originale (α) non sit proprie culpa, sicut est actuale, sed solum interpretative. — Hæc ille.

(α) *vel amissionem.* — Om. Pr.
(β) *sibi pro se et pro nobis collatum.* — *per se et pro nobis* Pr.
(γ) *originale.* — *instans* Pr.
(δ) *originale.* — *instans* Pr.

II. Argumenta aliorum. — Ad idem arguitur sic ab aliis (apud Gregorium, dist. 30, q. 1, art. 1, concl. 1). Illud quod non est actualis et voluntaria commissio vel omissio, nec actus aut omissio vituperabilis, cui sit recompensanda pœna sensus, sed est effectus quidam peccati, vel pœna consequens peccatum alterius, non est proprie culpa, nec proprie peccatum. Sed originale in parvulis est hujusmodi. Igitur. Major nota est. Sed minor probatur per Augustinum, 3. *de Libero Arbitrio*, cap. 19, ubi quærit quare nos nascimur cum ignorantia et difficultatibus, et cruciatibus corporis propter peccatum Adæ; et respondet quod *ex illius damnati pœna, et mortales, et ignari, et carni subditi nascimur*. Et subdit, in alio capitulo (cap. 20), quod *ut meliores gigneret* (β) *quam ipse, non erat æquitatis*, etc. Ex quibus ostendit quod talia non sunt in nobis peccata, sed pœnæ peccati Adæ, ut effectus naturaliter consequentes pœnam illius.

Confirmatur. Quia ibidem, cap. 20, dicit quod, *si animæ humanæ sint sigillatim factæ in unoquoque hominum, non erit nascentibus animis ignorantia et difficultas supplicium peccati, sed proficiendi admonitio et perfectionis exordium.*

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Gregorii. — Contra tertiam conclusionem arguit Gregorius (dist. 30, q. 1, art. 2), probando quod, secundum mentem Augustini, peccatum originale sit quædam qualitas positiva, vel carnalis concupiscentia, seu fomes vel vitium concupiscibilitatis, per quod homo inclinatur ad actualiter concupiscendum.

Primo. Quia libro 1. *de Nuptiis et concupiscentia, ad Valerium* (cap. 25), dicit quod *dimittitur concupiscentia in baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur*. Et postea dicit (c. 32) quod vitium personæ nascentis est peccatum originale; ubi patet expresse propositum.

Secundo. Quia, *Contra Julianum*, libro 6, capi-

(α) *originale.* — *instans* Pr.
(β) *gigneret.* — *gignent* Pr.

tulo 18, sic ait : *Ego tanquam valetudinem malam ex origine hominis vitiata ingenitum homini dico esse vitium, quo caro concupiscit adversus spiritum.* Et de eodem, paulo post, subdit : *Ex isto et cum isto hominis malo nascitur homo; quod* (α) *malum per seipsum tam magnum est, et ad hominis damnationem atque a regno Dei separationem tantum habet obligationis, ut etiamsi de parentibus regeneratis trahatur, nonnisi quemadmodum in illis sola regeneratione solvatur, atque hoc remedio præpositus mortis a prole pellatur.* Ex quo etiam clarissime patet propositum.

Tertio. Quia, 1. *Retractationum,* cap. 15, sic dicit : *Concupiscentiæ reatus in baptismate solvitur, sed infirmitas remanet.* Constat autem quod solo peccato quis reus est. Igitur ante baptismum concupiscentia est peccatum; ideo dicit Glossa *Rom.* 4, super illo verbo (v. 7) : *Beati quorum remissæ sunt,* etc., quod concupiscentia, vel *concupiscibilitas,* quæ dicitur *fomes peccati, ante baptismum culpa est et pœna, post baptismum autem pœna est, sed non culpa.* Et ibidem etiam habetur quod concupiscentia est peccatum originale. Sic ergo non est dubitandum quin (β) fuerit intentio Augustini. Cui etiam consonant glossæ super epistolam *ad Romanos,* in multis locis, vitium ex origine tractum esse illud quod vocatur originale peccatum.

Quarto. Quia hanc sententiam Augustini secutus est Magister, ut patet in hac distinctione trigesima et sequentibus, in quibus de hac materia tractat; et multi etiam doctores antiqui et moderni.

Quinto. Quia hæc opinio videtur magis consona dictis Apostoli, qui, cum dixisset, *ad Romanos,* 5 (v. 12): *Per unum hominem peccatum intravit in mundum,* quæ verba de peccato originali intelligenda sunt, ut patet per expositiones sanctorum, et deinde de eodem plura subjecisset, ait, cap. 6 (v. 2 et 3) : *Qui enim mortui sumus peccato,* Glossa, in baptismo, *quomodo vivemus in illo? An ignoratis, fratres* (γ), *quia quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus?* Et sequitur (v. 11 et 12) : *Ita et vos æstimate vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo in Christo Jesu Domino nostro. Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore, ut obediatis concupiscentiis ejus.* Ex quorum verborum serie innuitur, eum, cum concludit *Non ergo regnet,* etc., de originali peccato loqui, sicut (δ) et in præmissis verbis constat eum fuisse locutum; et cum addit *ut obediatis concupiscentiis ejus,* manifeste significat se illud vitium quod hominem ad concupiscendum inclinat, peccati nomine denotare. Ex quo, ut videtur, satis apparet quod Apostolus ipsam concupiscentiam intelligit esse originale peccatum, non quidem per concupiscentiam intelligendo actum concupiscendi, sed vitium quod etiam dicitur carnalitas, et languor, et fomes, lexque membrorum, *quæ parvulum habilem concupiscere facit, adultum autem concupiscentem reddit,* ut (α) ponitur in glossa *Rom.* ubi supra, et per Magistrum etiam recitatur in præsenti distinctione. Nec tamen ego nego quin etiam homo careat originali justitia, cujus est debitor ante baptismum; sed hujusmodi (β) carentiam non dico esse originale peccatum, sed potius effectum ejus, quemadmodum privatio gratiæ effectus est actualis peccati mortalis, id est, quod, sicut (γ) propter peccatum mortale privatur homo gratia, ita propter originale peccatum non infundit Deus originalem justitiam animæ.

Sexto arguit quod ista concupiscentia sit quædam qualitas. Quod probat per Augustinum, 1. *de Nupt. et concupiscentia, ad Valerium,* ubi, de ista concupiscentia loquens, ait (cap. 25) : *Non enim substantialiter manet sicut aliquod corpus, aut spiritus, sed affectio quædam est malæ qualitatis, sicut* (δ) *languor.*

Septimo arguit quod hujusmodi qualitas est in anima. Unde, idem, *Contra Julianum* (lib. 6), cap. 18 : *Dixerunt,* inquit, *quidam philosophi, libidinem partem esse animi vitiosam. Et utique pars animi substantia est, quia substantia est ipse animus. Sed ego ipsum vitium quo animus, vel ulla pars ejus, isto modo est vitiosa, libidinem dico, ut omni vitio sanato salva sit tota substantia; quia et illi philosophi tropica locutione mihi videntur vitiosam partem animi appellasse libidinem, in qua parte est vitium quod vocatur libido, sicut appellatur domus pro eis qui* (ε) *sunt in domo.*

Octavo. Quia, libro 5. *Contra Julianum,* cap. 4, ait quod *primum peccatum homo totus implevit;* et statim subdit : *Ut ergo anima et caro utrumque pariter puniatur, nisi quod nascitur renascendo emundetur, profecto aut utrumque vitiatum ex homine trahitur, aut alterum in altero tanquam in vitiato vase corrumpitur, ubi occulto judicio divinæ legis includitur.* Hic asserit animam vitiatam; et certum est quod loquitur de vitio originali (ζ), a quo per baptismum emundatur, quamvis sub dubio relinquat, an vitietur a corpore, an ipsa traducatur vitiata ex vitiata anima patris.

Nono arguit quod tale vitium causatur in anima ex vitio carnis, seu quadam morbida qualitate, quam ex libidinosa concupiscentia parentum coeuntium

(α) *quod.* — *quidem* Pr.
(β) *quin.* — *an* Pr.
(γ) *fratres.* — *fines* Pr.
(δ) *sicut.* — *sic* Pr.

(α) *dicit Ambrosius, et.* — Ad. Pr.
(β) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(γ) *sicut.* — Om. Pr.
(δ) *sicut.* — *seu* Pr.
(ε) *qui.* — *quæ* Pr.
(ζ) *originali.* — *instanti* Pr.

caro prolis contrahit cum concipitur. Hoc enim expresse ponit Magister, dist. 31. Et probatur auctoritate Ambrosii (α) quam allegat; et ponitur etiam in glossa *Rom.* 7 : *Ecce,* inquit, *primi hominis corpus corruptum est per peccatum, ipsaque corruptio per conditiones offensionis manet in corpore, robur tenens divinæ sententiæ datæ in Adam, cujus consortio anima maculatur peccato.*

Decimo. Quia Augustinus, *de Verbis Apostoli,* dicit : vitium concupiscentiæ est, quod anima ex carne contraxit.

Undecimo arguitur quod talis qualitas non fuit in primo homine ante peccatum; sed causata est, secundum Augustinum, *Hypomnesticon,* responsione quarta (lib. 4, cap. 1 et 2), ex flatu illius venenosi serpentis, in quo diabolus illos tentavit. Caro illorum, Deo se propter ipsorum inobedientiam seu peccatum ab ipsorum custodia aversante, seu eos non præservante, sicut, si non peccassent, præservasset, tali mala qualitate infecta est. Nec mirum, cum (β) etiam ex sibilo quorumdam serpentum, ut ibidem (cap. 1) ait Augustinus, aliquando homines afflati (γ) subito intereant, aliquando ad interitum graviter urgeantur. Et ideo, hac sententia per eum sufficienter declarata, inferius subdit Augustinus (cap. 7) : *Post peccatum vero, ut jam superius disputatum est, sibilo venenosi serpentis, cujus callidis decepti sunt blandimentis, hanc inquietam et mortiferam pestem eorum corpora conceperunt; et per legitimum usum, posteaquam de paradiso projecti sunt, in posteros transmiserunt.* — Hæc ille, in forma.

§ 4. — Contra quartam conclusionem

I. Argumenta Durandi. — Contra quartam conclusionem arguit Durandus (dist. 30, q. 3), quod insufficienter dictum est quod peccatum originale (δ) sit carentia originalis (ε) justitiæ.

Primo sic. Quia talis carentia fuisset in homine constituto in solis naturalibus; in quo tamen non fuisset aliquod peccatum, vel aliqua culpa : quia talis perfectio non fuisset debita haberi ab eo; omne autem malum est privatio alicujus boni debiti inesse.

Secundo. Quia nec potest consistere peccatum originale (ζ) in tali carentia cum debito habendi, nisi sit aliquo modo voluntaria : quia nullum peccatum est nisi voluntarium; unde, si aliquid debitum haberi perderetur per violentiam simpliciter, ita quod amissio nullo modo esset voluntaria, nec antecedenter, nec aliquo quocumque modo, nullum esset peccatum. Requiritur ergo quod, si illa carentia sit peccatum, quod sit voluntaria nonnisi voluntate Adæ, quæ potest dici interpretative voluntas nostra. Non fuit autem aliter (α) voluntaria voluntate Adæ, nisi quia voluntas Adæ, vel actus volendi ipsius, meruit quod talis perfectio, scilicet justitia originalis, sibi et posteris auferretur. Unde, cum ex peccato voluntario Adæ dignum seu debitum fuerit quod tam ipse quam posteri carerent justitia originali, et indignum fuerit (β) quod eam amplius haberent, et in ista dignitate (γ) seu debito carendi tali dono, vel indignitate habendi tale donum consistat (δ) formaliter ratio peccati originalis (ε), quia in nullo aliorum sine hoc est aliquod peccatum, sequitur quod peccatum originale non solum includit carentiam originalis justitiæ debitæ haberi (ζ), immo ulterius et principalius importat indignitatem habendi eam, vel debitum aut dignitatem carendi ea. Igitur.

Tertio. Quia propter demeritum primorum parentum incurrimus tria. Primum est, carentia originalis justitiæ quam debebamus habere et habuissemus ex dono facto primis parentibus pro se et posteris, si illis non peccantibus non peccassent, et quia peccaverunt, indigni fuimus eam habere, et digni ea carere tanquam rei talis pœnæ seu carentiæ ratione culpæ prædictæ. Secundo est in nobis rebellio virium sensitivarum ad rationem. Tertio est in corpore passibilitas et mortalitas. Videndum est igitur, quod horum trium sit peccatum originale. Non autem invenitur quod aliquis dixerit ipsum esse mortalitatem seu passibilitatem : quia ista magis se tenent ex parte corporis; peccatum autem magis se tenet ex parte animæ. Magister autem *Sentent.* dicit (lib. 2, dist. 30) ipsum esse habitualem concupiscentiam seu concupiscibilitatem, vel fomitem, vel legem carnis et membrorum, et languorem naturæ, et tyrannum : quæ omnia accipit pro uno et eodem, scilicet pro rebellione virium sensitivarum ad rationem, quamvis ex diversis rationibus; et hæc sententia Magistri tangit illud quod est materiale in peccato originali et non illud quod est formale, ut alii doctores dicunt communiter. Communior autem opinio est quod peccatum originale (η) est carentia originalis justitiæ cum debito habendi eam et dignitate carendi ea.

Quarto. Quia illud non est peccatum, quod est in nobis a Deo, quia Deus non est auctor peccati, sed

(α) sive, Ambrosiastri nomine, commentatoris in epistolas Pauli.
(β) *cum.* — Om. Pr.
(γ) *afflati.* — *inflati* Pr.
(δ) *originale.* — *instans* Pr.
(ε) *originalis.* — *instantis* Pr.
(ζ) *originale.* — *instans* Pr.

(α) *aliter.* — *alia* Pr.
(β) *fuerit.* — *fuit* Pr.
(γ) *dignitate.* — *indignitate* Pr.
(δ) *consistat.* — *consistit* Pr.
(ε) *originalis.* — *instantis* Pr.
(ζ) *debitæ haberi.* — *nec solum debitum habendi eam* Pr.
(η) *originale.* — *instans* Pr.

ultor. Sed carentia originalis justitiæ in nobis est a Deo. Igitur, etc. Minor probatur; quia, sicut Deus per suam influentiam est causa gratiæ, et per cessationem suæ influentiæ est causa carentiæ gratiæ; ita videtur esse quoad justitiam originalem, et illius carentiam, cum justitia originalis fuerit donum supernaturale.

II. Argumenta aliorum. — Contra eamdem arguunt alii (apud Durandum, ibid.) probare volentes quod peccatum originale (α) non sit nisi quidam (β) reatus, vel obligatio, aut debitum pœnæ.

Primo. Nihil quod sit in parvulo per originem, est ei culpa, nisi quod fuit Adæ culpa. Sed nullus defectus exsistens per originem in parvulo fuit vel potuit dici fuisse culpa Adæ, nisi reatus pœnæ, vel pœna cum reatu. Ergo hoc est peccatum originale (γ) in parvulo. Utraque præmissarum probatur. Et primo major sic. Omnis defectus, qui habet rationem peccati, vel culpæ, magis est peccatum illi cui est magis voluntarium; quia de ratione peccati vel culpæ est voluntarium, sine quo non est culpa vel peccatum. Sed, secundum omnes doctores sanctos et alios, omnis defectus exsistens in parvulo ab origine habet magis rationem voluntarii respectu Adæ vel ipsi Adæ quam parvulo. Igitur. Et sic patet major. Minor probatur sic. Quia nihil fuit vel potuit dici culpa Adæ, nisi actus quo peccavit, vel pœna, vel reatus. Hæc enim omnia quandoque dicuntur peccatum. Actus autem secundum se non transit nec transire potuit in posteros; transivit autem quoad reatum et pœnam, quia ex suo peccato non solus ipse, sed omnes incurrerunt pœnam peccati et reatum pœnæ; ergo pœna cum reatu, vel reatus pœnæ exsistens in posteris poterit dici aliquod originale (δ) peccatum Adæ, et nihil aliud exsistens in posteris, ut videtur; et sic patet minor. Sequitur ergo conclusio, quod peccatum originale (ε) non est aliud in parvulis quam reatus pœnæ.

Secundo arguunt sic. Quia Apostolus tractans hanc materiam, *Roman.* 5, comparat demeritum Adæ merito Christi, dicens (v. 19) quod, *sicut per unius inobedientiam,* scilicet Adæ, *peccatores constituti sunt multi, ita per unius obedientiam,* scilicet Christi, *justi constituuntur multi.* Sed ex merito obedientiæ Christi, quo efficimur justi, non fit in nobis nisi donum gratiæ nobis aliqualiter debitæ propter ejus meritum. Igitur similiter ex peccato Adæ non fit nobis nisi carentia alicujus doni prius habiti ab ipso, et debiti haberi a nobis; et sic propter ejus demeritum efficimur peccatores, quia rei vel obnoxii sumus hujus carentiæ : propter quod talis reatus videtur esse peccatum originale, quem ex actuali peccato Adæ contraximus.

Et confirmatur consequentia : quia, ut in eodem capitulo subditur (v. 20), majus fuit donum Christi quam delictum Adæ; et ideo plus potuit meritum Christi in nobis quoad justificationem, quam peccatum Adæ quoad condemnationem.

Tertio arguunt ad idem. Quia Apostolus, in dicto capitulo (α), circa principium (v. 12), sic dicit : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit;* et subdit qualiter, dicens : *In quo omnes peccaverunt.* Et exponit Magister *Sentent.,* in littera (lib. 2, dist. 30), dicens quod, « sive intelligatur in quo homine, sive in quo peccato, sanum est. In Adam enim omnes peccaverunt, ut in originali principio, non solum ejus exemplo, ut dicunt Pelagiani; omnes enim ille unus homo erat. Sic similiter in illo uno peccato quod intravit in mundum, recte omnes dicuntur peccasse; quia ab uno. Sic ab eodem uno peccato immunes esse non possunt nisi ab ejus reatu per Christi baptismum absolvantur. » Hæc sunt verba sua. Ex quibus apparet quod omnes peccaverunt in Adam, et in peccato suo, quia ejus reatum incurrerunt, ratione cujus carent originali justitia, et carebunt visione divina, secundum communem legem, nisi ab hoc reatu per baptismum absolvantur, ut Magister subjungit. In quo videtur innuere quod aliter non peccaverunt in Adam omnes, nec in peccato ejus, nisi quia incurrerunt propter illud peccatum reatum pœnæ temporalis et æternæ. — Confirmatur. Quia contra prædictam opinionem arguit Magister, et solvit. Arguit enim sic. Si peccatum originale est reatus, ergo non est culpa nec pœna, quia reatus neutrum prædictorum est. Illud autem videtur inconveniens. Quare, etc. Et respondet, dicens quod quidam eorum qui prædictam opinionem tenent, admittunt quod peccatum originale non sit proprie pœna nec culpa, nisi eo modo quo reatus vocatur culpa; et certum est quod Scriptura et communis modus loquendi satis habet quod reatus culpa vocetur : nos enim consuevimus dicere aliquem manere in peccato quamdiu reus est pœnæ æternæ debitæ pro peccato, licet non maneat in actu peccati, nec in voluntate peccandi.

Quarto sic. Esse dignum pœna æterna, est esse reum, et dignitas pœnæ est reatus pœnæ proveniens ex aliqua culpa. Sed esse dignum carere justitia originali debita, est esse dignum pœna; quia carentia originalis justitiæ est quædam pœna damni. Igitur esse dignum carere justitia originali (β), est esse reum pœnæ, quæ est carentia justitiæ originalis (γ) debitæ, et talis dignitas est reatus. Qui ergo ponit quod peccatum originale (δ) consistit in hoc quod est

(α) *originale.* — *instans* Pr.
(β) *nisi quidam.* — *natura quædam* Pr.
(γ) *originale.* — *instans* Pr.
(δ) *aliquod originale.* — *aliquo instanti* Pr.
(ε) *originale.* — *instans* Pr.

(α) *dicto capitulo.* — *principio dicti capituli* Pr.
(β) *originali.* — *instanti* Pr.
(γ) *originalis.* — *instantis* Pr.
(δ) *originale.* — *instans* Pr.

esse dignum carere justitia originali (α) debita, ponit realiter quod peccatum originale (β) consistit in hoc quod est esse reum tali carentia, quia talis dignitas est reatus.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Durandi. — Quantum ad tertium articulum, restat prædictis objectionibus respondere. Idcirco

Ad primum contra primam conclusionem, dicitur quod, cum in mixto non remaneant elementa formaliter et in actu, sed tantummodo in virtute, scilicet quantum ad qualitates suas; ideo unum elementum non agit ibidem in aliud, sed una qualitas in aliam sibi contrariam, et etiam in non contrariam. Et ad improbationem hujus partis, qua dicitur quod una qualitas mixti agit in aliam sibi contrariam, — dicitur quod improbatio illa fundatur in falso, scilicet quod duæ qualitates contrariæ essentialiter distinctæ, non possint esse in eodem subjecto adæquato. Hujus enim oppositum ponit sanctus Thomas, multis locis, puta *de Malo*, q. 5, art. 5, in solutione sexti argumenti, ubi sic dicit : « Ita sunt contrariæ qualitates (γ) in corpore mixto, sicut sunt contraria elementa in mundo. Et sicut contraria elementa non se invicem corrumpunt, quia conservantur per virtutem cœlestis corporis, a quo actiones eorum regulantur; ita contrariæ qualitates in corpore mixto regulantur et conservantur ne se invicem corrumpant, per formam substantialem, quæ est impressio quædam corporis cœlestis. Nihil enim in istis inferioribus agit ad speciem, nisi per virtutem cœlestis corporis. Unde, quamdiu forma habet suum vigorem ex impressione cœlestis corporis, conservatur corpus mixtum in esse. Et inde est quod corpus cœleste per accessum et recessum causat generationem et corruptionem in istis inferioribus, et quod durationes omnium corporum inferiorum mensurantur periodo corporum cœlestium. Unde, si aliqua forma esset cujus vigor semper remaneret ex impressione suæ causæ, nunquam sequeretur corruptio per actionem qualitatum activarum et passivarum. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod, secundum eum, in mixto sunt qualitates contrariæ, ex quarum actione potest sequi corruptio corporis mixti, sed ex impressione (α) talis actionis et regulatione per formam substantialem impeditur corruptio mixti. Item, quod in mixto sint qualitates contrariæ in esse confracto et remisso, testatur idem ipse, in tractatu quem edidit super hac materia, qui intitulatur *Quomodo elementa sunt in mixto*, ubi sic ait : « Qualitates elementorum activæ et passivæ contrariæ sunt ad invicem, et magis et minus recipiunt. Ex contrariis autem qualitatibus quæ recipiunt magis et minus, constitui potest media qualitas quæ sapiat naturam utriusque extremi, sicut pallidum inter album et nigrum, et tepidum inter calidum et frigidum. Sic igitur, remissis excellentiis qualitatum elementorum, constituitur ex his quædam qualitas media quæ est propria qualitas corporis mixti, differens tamen in diversis secundum diversam mixtionis proportionem, etc. » Item, 4. *Sentent.*, dist. 44, q. 1, art. 1, q[la] 1, in solutione quarti, sic dicit : « Sicut qualitas simplex non est forma substantialis elementi, sed est accidens proprium ejus, et dispositio per quam materia efficitur propria tali formæ; ita forma mixtionis, quæ est qualitas resultans ex qualitatibus simplicibus ad medium venientibus, non est forma substantialis corporis mixti, sed est accidens proprium, et dispositio per quam materia fit necessaria ad formam, etc. » Item, *de Veritate*, q. 8, art. 14, sic dicit : « Formæ quæ sunt unius generis, unam potentiam respiciunt : sive sint contrariæ, ut albedo et (β) nigredo; sive non, ut triangulum et quadratum. Hæ igitur formæ in subjecto tripliciter esse dicuntur. Uno modo, in potentia tantum; et sic sunt simul, quia una est potentia contrariarum et diversarum formarum unius generis. Alio modo, secundum quod sunt in actu imperfecto, ut cum sunt in fieri; et sic etiam simul esse possunt, ut patet cum aliquis dealbatur : tunc enim, toto dealbationis tempore, albedo inest ut in fieri, nigredo vero ut in corrumpi. Tertio modo, ut in actu perfecto, ut cum jam albedo est in termino dealbationis. Et sic impossibile est duas formas unius generis esse simul in eodem subjecto : quia oporteret eamdem potentiam ad diversos actus terminari; quod est impossibile, sicut unam lineam ex una parte terminari ad diversa puncta. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod formæ contrariæ remissæ a suis excellentiis, et in esse et actu imperfecto, possunt esse in eodem subjecto primo et adæquato. Et sic probatio fundata in opposito non valet.

Similiter, probatio qua probatur unam qualitatem mixti non posse agere in aliam non contrariam sibi, ut calidum in humidum, non valet. Dicitur enim quod calor naturalis mixti agit in humidum sibi subjectum, ipsum consumendo, sicut ponit

(α) *originali.* — *instanti* Pr.
(β) *originale.* — *instans* Pr.
(γ) *qualitates.* — *qualitatis* Pr.

(α) *impressione.* — *pressione* Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.

sanctus Thomas, 1 p., q. 119, art. 1; et 2. *Sentent.*, dist. 30, q. 2, art. 1. — Et cum quæritur an calidum agat in humidum, ut in subjectum, aut ut in (α) contrarium, etc.; — dicitur quod tanquam in subjectum : non sic intelligendo quod caliditas sit subjective in humiditate; sed sic quod (β) idem subjectum est calidum et humidum, et quod calor et humiditas sunt in eodem subjecto. Et tunc patet quod *prima improbatio* hujus partis non procedit contra nos. — *Ad secundam* dicitur quod calor non solum agit actione univoca, immo actione æquivoca, utputa rarefaciendo, resolvendo, disgregando. Et ideo non est inconveniens, si agit in proprium subjectum, ut instrumentum alicujus formæ substantialis extrinsecæ vel etiam intrinsecæ ipsi mixto; sicut patet in mixtis viventibus : nam calor est instrumentum animæ vegetativæ, et agit per totum corpus, digerendo, nutriendo, augmentando. — *Ad tertiam* dicitur quod calor consumit humiditatem proprii subjecti inquantum corrumpit (γ) densitatem quam requirit humiditas, et causat in eo raritatem illi incompossibilem : ad quam etiam raritatem sequitur exhalatio humidi, et occupatio loci majoris, et exitus ejus in totum vel in partem extra corpus mixtum, et consequenter ejus deperditio et separatio, ac resolutio, aut consumptio.

Ad secundum negatur antecedens. In omni enim mixto homogeneo vel heterogeneo est principium suæ corruptionis, non solum passivum, sed activum, principale aut instrumentale, tanquam quod aut tanquam quo. Conceditur tamen quod ad corruptionem mixti et ejus putrefactionem aut resolutionem concurrit agens extrinsecum, sive sit cœlum, sive locus continens, vel aliquid aliud, quod intendit unam qualitatem mixti et remittit aliam. Et sic qualitas illa intensa est principium activum ut quo destructionis alterius qualitatis, et consequenter ipsius substantiæ corporis mixti. Et hoc vult Aristoteles, 4. *Meteorologicorum* (cap. 2), ubi allegatur.

De et pro prædictis, Albertus, 4. *Meteorologicorum* primo tractatu, cap. 4, sic dicit : « Calor quædam habet inquantum calor, et quædam inquantum est naturalis, et quædam inquantum est calor et naturalis simul. Inquantum enim est calor, alterare habet, et dissolvere, et congregare homogenea, et disgregare heterogenea. In eo vero quod est naturalis, habet in se virtutem formativam uniuscujusque naturæ cujus calor naturalis esse dicitur : sic enim est in eo vis cœli, et motorum cœlestium, et vis complexionis, sive formæ illius naturæ quam format; sicut in calore seminis plantæ vel animalis, est vis quæ vocatur formativa plantæ, vel animalis (δ); et eodem modo est in mineralibus et calore eorum. Et sic opus caloris est educere formam de materia, quæ potentia est in ipsa, et figurare organa, et ordinare situm membrorum et partium sub forma terminante materiam. Hoc etiam modo calidum habet illud opus quod est terminare et complere unumquodque in esse suo. Per hoc autem quod est calor naturalis simul, habet digerere humidum, et commiscere cum sicco proportionabiliter naturæ quæ est forma et species mixti, ut humidum sit in quantitate, et subtilitate, et commixtione debita, quæ exigitur ad speciem hanc vel illam, quam format calor inquantum est naturalis. Hæc autem proportio est secundum proportionem geometricam (α), sicut ostendimus in libro *de Generatione et corruptione*. Quod autem hoc opus sit digerere humidum sibi subjectum, inquantum est utrumque simul, scilicet calor et naturalis, prima facie deprehendit qui modum considerat hujus operis. Quia digerendo humidum, necesse est quod aliquid de humido resolvatur et permutetur; quod nullo modo potest nisi inquantum est calor. In digestione autem, humidum terminatur (β) ad speciem ejus cujus est humidum, sicut ad speciem partis plantæ vel animalis vel mineralis. Et hoc nullo modo faceret inquantum est calor, sed potius resolveret totum humidum, ita quod siccum incineraretur. Facit igitur hoc inquantum est naturalis. Et sic digestio humidi est caloris ut est calor naturalis simul. » — Hæc ille.

Item, cap. 6, sic dicit : « Est autem attendendum, quod, licet putrefactio et combustio habeant unum finem et similem viam resolvendo corpora mixta, tamen putrefactio naturalis est et generationi naturali ipsius commixti opposita, et combustio est violenta. Cujus vera causa est, quia naturalis actio non est, nisi fiat aliquo naturalium principiorum et intrinsecorum operante vel cooperante. Putrefactio ergo (γ) est via naturalis, cum fiat calido intrinseco educente humidum. Calor enim naturalis, sicut supra diximus, duo habet, scilicet vim naturæ commixti corporis, et vim caloris ignis. Est autem naturalis corruptio quoties amittit virtutem mixti corporis propter defectum alicujus conservantis (δ) commixtionem sub forma substantiali. Tunc enim non retinet nisi proprietatem caloris ignis respectu mixti illius cujus ipse fuit calor naturalis. Est autem proprietas caloris ignis dissolvere et educere subtile a grosso, quod facit calor ille humorem naturalem continue ad superficiem educendo, et tunc humescit extra mixtum, sicut ligna, animalia et lapides, quando incipiunt putrescere. Tunc autem cum humidum illud finitum est continue eductum, tandem relin-

(α) *in.* — Om. Pr.
(β) *quod.* — Om. Pr.
(γ) *corrumpit.* — *corripit* Pr.
(δ) *vel animalis.* — Om. Pr.

(α) *geometricam.* — *generatam* Pr.
(β) *terminatur.* — *determinatur* Pr.
(γ) *quæ.* — Add. Pr.
(δ) *propter defectum alicujus conservantis.* — *tenentis* Pr.

quit cineres, et sic putrefactio fit. Combustio autem non sic agit, eo quod calor naturalis non adhuc a virtute naturæ destitutus sit; et ideo fit ibi violentia : quia calor interior, cum sit in vigore naturæ, adhuc contentivus est mixti, et inquantum tale non coagit igni comburenti, sed reluctatur, et vim patitur; unde totum principium combustionis est extra, cum nihil confert sive coagit calor naturalis intrinsecus inquantum est naturalis. Et ex hoc patet causa quare combustio violenta est, et putrefactio naturalis; nec est hujus alia causa quæ vera sit. » — Hæc ille.

Item, in eodem capitulo, sic dicit : « Non autem uno modo possunt se habere naturalia agentia et patientia in generatione, quæ est via in naturam, et in corruptione, quæ est via extra naturam; sed potius, cum in generatione agant et patiantur informata virtutibus quæ dicuntur formativæ ipsius naturalis rei quæ generatur, oportet quod in corruptione agant et patiantur destituta (α) virtutibus illis. Retinent tamen virtutes proprias secundum quod sunt qualitates simplicium elementorum. Et licet utraque naturalis sit, tamen generatio magis est naturalis quam corruptio. Naturale tamen est quod leve discedat a gravi, et calidum a frigido, et humidum a sicco; et hæc natura est simplicium, non commixtorum. Sicut enim ad commixti naturam non movet aliquid habens motum rectum, sed potius illud quod habet motum obliqui circuli in cœlo, sicut sol et planetæ, et secundum periodum motus (β) illius attenditur tempus generationis; ita necesse est quod qualitates mixtorum destitutæ virtutibus periodi, moveant ad corruptionem, et secundum recessum ab illis virtutibus erit tempus naturalis corruptionis. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quomodo mixta, tam heterogenea quam homogenea, habent in seipsis principium activum suæ corruptionis, saltem partiale.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumentum Durandi. — Ad argumentum Durandi contra secundam conclusionem, dicitur quod recte concludit quod peccatum originale (γ) inter omnia peccata minus habet de ratione voluntarii, et consequenter minimum de ratione culpæ. Et hoc conceditur; quia nec est voluntarium voluntate propria, nec directe voluntate aliena, sed solum indirecte et interpretative. De hoc sanctus Thomas, *de Malo*, q. 4, art. 1, sic dicit : « Aliquis homo singularis dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod est quædam persona singularis (δ). Alio modo, secundum quod est pars alicujus collegii. Et utroque modo ad eum potest aliquis actus pertinere. Pertinet autem ad eum, inquantum est singularis persona, ille actus quem proprio arbitrio et per seipsum facit. Sed inquantum est pars collegii, potest ad eum pertinere aliquis actus quem per seipsum non facit, nec proprio arbitrio, sed qui fit a toto collegio, vel a pluribus de collegio, vel a principe collegii : sicut illud quod princeps civitatis facit, dicitur civitas facere, ut dicit Philosophus. Hujus enim collegium totum reputatur quasi unus homo, ita quod diversi homines in diversis officiis constituti, sunt quasi diversa membra unius corporis naturalis, ut Apostolus inducit de membris Ecclesiæ, 1. *Corinth.* 12 (v. 12 et seq.). Sic ergo tota multitudo hominum a primo parente humanam naturam accipientium, quasi unum collegium, vel potius sicut unum corpus unius hominis consideranda est. In qua quidem multitudine unusquisque homo, etiam ipse Adam, potest considerari, vel quasi singularis persona, vel quasi aliquod membrum illius multitudinis, quæ per naturalem originem derivatur ab uno. Est autem considerandum quod primo homini in sua institutione datum fuerat divinitus quoddam supernaturale donum, scilicet originalis justitia, per quam ratio subdebatur Deo, et inferiores vires rationi, et corpus animæ. Hoc autem donum non fuerat datum primo homini ut singulari personæ tantum, sed ut cuidam principio totius naturæ humanæ, ut scilicet ab eo per originem derivaretur in posteros. Hoc autem donum acceptum primus homo per liberum arbitrium peccans amisit, eo tenore quo sibi datum fuerat, scilicet pro se et pro sua posteritate tota. Defectus igitur hujus doni totam ejus posteritatem consequitur. Et sic iste defectus eo modo traducitur in posteros, quo modo traducitur natura humana. Quæ quidem traducitur, non quidem secundum se totam, sed secundum aliquam partem sui, scilicet carnem cui Deus animam infundit. Et sic, sicut anima divinitus infusa pertinet ad naturam humanam ab Adam derivatam, propter carnem cui conjungitur, ita et defectus prædictus pertinet ad animam propter carnem quæ ab Adam propagatur, non solum secundum corpulentam substantiam, sed etiam secundum rationem seminalem, id est, non solum materialiter, sed sicut a principio activo : sic enim filius accipit a patre naturam humanam. Si ergo consideretur defectus iste hoc modo per originem in istum hominem derivatus, secundum id quod iste homo est quædam persona singularis, sic hujusmodi defectus non potest habere rationem culpæ, ad cujus rationem requiritur quod sit voluntaria. Sed si consideretur iste homo genitus ut quoddam membrum totius humanæ naturæ a primo parente propagatæ, ac si omnes homines essent unus homo, sic habet rationem culpæ propter voluntarium ejus principium, quod est actuale pec-

---

(α) *destituta*. — *destitutæ* Pr.
(β) *motus*. — *modus* Pr.
(γ) *originale*. — *instans* Pr.
(δ) a verbo *dupliciter* usque ad *singularis*, om. Pr.

catum primi parentis. Sicut si dicamus quod motus manus ad homicidium perpetrandum secundum quod manus per se consideratur, non habet rationem culpæ; quia manus de necessitate movetur ab alio. Si autem consideretur ut est pars totius hominis qui voluntate agit, sic habet rationem culpæ; quia sic est voluntarius. Sicut igitur homicidium non dicitur culpa manus, sed culpa totius hominis; ita hujusmodi defectus non dicitur esse peccatum personale, sed peccatum totius naturæ; nec ad personam pertinet, nisi inquantum natura inficit personam. Et sicut ad unum peccatum faciendum diversæ partes hominis adhibentur, scilicet ratio, voluntas, manus, et oculus, et hujusmodi, et tamen est unum solum peccatum, propter unitatem principii, scilicet voluntatis, a quo peccati ratio ad omnes actus partium derivatur; ita et ratione principii, in tota natura humana consideratur quasi unum peccatum originale. Propter quod Apostolus dicit, *Rom.* 5 (v. 12) : *In quo omnes peccaverunt;* quod, secundum Augustinum, potest intelligi, *in quo,* scilicet primo homine, vel *in quo,* scilicet peccato primi hominis, ut peccatum primi hominis sit (α) quasi commune peccatum hominum. » — Hæc ille.

Item, 2. *Sentent.,* dist. 33, q. 2, art. 1, in solutione secundi, sic dicit : « Inter omnia peccata minimum (β) est originale, eo quod minimum (γ) habet de voluntario. Non enim est voluntarium voluntate istius personæ, sed tantum voluntate principii naturæ. Peccatum autem actuale, etiam veniale, voluntarium est voluntate personæ in qua est; et ideo minor pœna debetur originali quam veniali. Nec obstat quod originale non (δ) compatitur secum gratiam. Privatio enim gratiæ non habet rationem culpæ, sed pœnæ, nisi inquantum ex voluntate est. Unde ubi minus de voluntario, ibi minus de culpa, etc. » Item, 1ª 2æ, q. 82, art. 4 : « In peccato originali sunt duo. Quorum unum est defectus originalis justitiæ. Aliud autem est relatio hujusmodi defectus ad peccatum primi parentis, a quo per vitiatam originem deducitur. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod peccatum originale minimum habet de ratione culpæ, quia minimum de ratione voluntarii; secundo, quod hoc peccatum non univoce, sed multum æquivoce dicitur peccatum cum peccatis actualibus. Et possent assignari innumeræ dissimilitudines et differentiæ; sed pro nunc sufficit assignare quatuor. Prima, quia alia peccata consistunt in deordinatione actus, vel omissione (ε) actus; hoc autem consistit in deordinatione ipsius naturæ. Secunda est, quia alia peccata sunt voluntaria voluntate proprii suppositi in quo sunt, vel voluntate personæ; hoc autem tantummodo est voluntarium voluntate naturæ vel principii (α) naturæ, et alieni, non proprii suppositi. Tertia est, quia alia peccata sunt culpæ, et habent rationem culpæ, ex relatione inordinationis in eis repertæ ad proprium subjectum vel suppositum; hoc autem non habet rationem culpæ, nisi ex relatione ad naturam suppositi, vel ad suppositum extrinsecum, scilicet Adam. Quarta est, quia istud peccatum est quodammodo necessarium, alia vero non; hoc est naturale, alia sunt personalia, si ita liceat loqui. Et infinitæ tales differentiæ inter hoc et alia possent assignari. Et ideo argumentum Durandi non militat contra nos.

II. Ad argumenta aliorum. — **Ad primum** autem argumentum aliorum contra eamdem conclusionem, negatur major; quia, ut patet ex dictis, peccatum originale æquivoce dicitur peccatum cum aliis, nec consistit in voluntaria commissione, nec in voluntaria omissione. Tamen ad hanc rationem respondet Gregorius de Arimino (dist. 30, q. 1, art. 1, concl. 1), dicens quod, « quamvis peccatum originale non sit culpa actualis, de qua major habet veritatem (β), est tamen culpa habitualis, vel quasi habitualis, scilicet vitium ad culpam actualem inclinans. Unde peccatum originale duplici ratione culpa dici potest. Una est, quia est inclinativum ad culpam; et hanc tangit Augustinus, 5. *Contra Julianum,* cap. 3, dicens quod, *sicut cæcitas cordis, quam solus removet illuminator Deus, et peccatum est quo in Deum non creditur, et pœna peccati qua cor superbum digna animadversione punitur, et causa peccati cum mali aliquid errore cordis cæci committitur; ita concupiscentia carnis adversus quam* (γ) *bonus concupiscit spiritus, et peccatum est, quia inest illi inobedientia contra dominatum mentis, et pœna* (δ) *peccati, quia reddita est meritis inobedientis, et causa peccati defectione consentientis, vel contagione nascentis.* Ubi nota quod dicit *inest illi inobedientia contra dominatum mentis;* est enim principium desideriorum spiritualibus desideriis adversantium. Alia ratio est, quia est macula et vitium dehonestans naturam. Unde, sicut actualis culpa commissionis mentem deformat, sic quod propter eam pœna juste debetur animæ deformatæ, sic et hujusmodi vitium dehonestat et (ε) inquinat mentem, propter quod pœnam juste meretur, sicque vere illud dicitur culpa. Et hanc rationem innuit Augustinus, lib. 2.

(α) *sit.* — Om. Pr.
(β) *minimum.* — *manifestum* Pr.
(γ) *minimum.* — *manifestum* Pr.
(δ) *non.* — Om. Pr.
(ε) *omissione.* — *omissionis* Pr.

(α) *principii.* — *principaliter* Pr.
(β) *veritatem.* — *verum* Pr.
(γ) *quam.* — *spiritum quem* Pr.
(δ) *pœna.* — *pœnæ* Pr.
(ε) *et.* — *etiam* Pr.

de Gratia Christi et peccato originali, cap. 40, ubi dicit quod *Deus hominem damnat propter vitium quo natura dehonestatur, non propter naturam quæ vitio non aufertur.* Et si dicas quod eadem ratione alii habitus vitiosi, qui ex pravis actibus acquiruntur in hominibus, essent culpæ, potest probabiliter responderi, quod etiam illi utique culpæ sunt antequam eorum reatus per pœnitentiam dimittatur, sicut et originale vitium etiam culpa est antequam per baptismum reatus ejus extollatur : tam enim per pœnitentiam quam per baptismum absolvitur anima a reatu, et decoratur gratia, per quam etiam contra inclinationem vitiosam juvante Deo fortis efficitur, ut vitium in illa non dominetur; et ideo nec illud post baptismum, nec illa post pœnitentiam sunt culpæ, etc. » — Hæc Gregorius.

Sed tamen videtur mihi quod illa responsio, licet multa vera dicat, tamen continet quinque improbabilia. Primum est, quia supponit quod peccatum originale sit quædam qualitas habitualis ad peccatum inclinans; quod est falsum. Secundum est, quod ad rationem peccati sufficiat esse inclinativum ad actum malum; hoc enim non sufficit, quia (α) tunc objecta exteriora et appetitus sensitivus possent dici peccata. Tertium est, quod omne vitium dehonestans naturam habeat rationem culpæ; hoc enim falsum est, quia tunc lepra posset dici peccatum. Quartum est, quia in ista responsione nihil dicit de voluntario, quod tamen requiritur ad veram rationem culpæ, ut sæpius dictum est. Quintum est, quod habitus ex pravis actibus acquisitus habeat rationem culpæ; hoc enim multum novum est inter Theologos. Et de hoc beatus Thomas, 1ª 2æ, q. 82, art. 1 (ad 2um). Arguit enim sic : « Actuale peccatum plus habet de ratione culpæ quam originale, inquantum plus habet de ratione voluntarii. Sed habitus actualis peccati non habet rationem culpæ, alioquin sequeretur quod homo dormiens culpabiliter peccaret. Igitur nullus habitus habet rationem culpæ originalis, etc. » — Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod actuale peccatum est inordinatio quædam actus. Originale vero, cum sit peccatum naturæ, est quædam inordinata dispositio ipsius naturæ, quæ habet rationem culpæ inquantum derivatur ex primo parente. Hujusmodi autem inordinata dispositio naturæ habet rationem habitus; sed inordinata dispositio actus non habet rationem habitus. Et propter hoc originale peccatum potest esse habitus; non autem peccatum actuale. » — Hæc ille. — De ista materia etiam diffuse loquitur, 1ª 2æ, q. 71, art. 3. Tenenda est igitur prima responsio superius posita. — Auctoritas vero Augustini allegata ad probandum minorem, non est ad propositum; quia ex illa habetur quod defectus in nobis sunt pœnæ peccati actualis primi parentis, cum quo tamen stat quod hujusmodi defectus habent rationem, non solum pœnæ, sed culpæ. Unde Augustinus, 3. *Contra Julianum,* cap. 3, ait quod *mala quæ in hac transitoria vita patiuntur infantes, sub justo et omnipotente Deo non irrogarentur, si nulla ex parentibus merita mala traherentur.* Et infra, cap. 4, sic dicit : *Genus humanum ex initio quo deseruit Deum, trahit damnatæ originis noxam his omnibus dignissimam pœnis, nisi ubi* (α) *parcit ratione* (β) *dispositionis occultæ inscrutabilis sapientia Conditoris.* Ex quo patet propositum. Et ulterius, quia, sicut supra allegatum est, originale peccatum est peccatum, et (γ) causa peccati, et pœna peccati. Item, Augustinus, super Psalm. 50, sicut allegat Magister in præsenti distinctione, ait quod *nemo nascitur nisi trahens pœnam et meritum pœnæ.* Certum est autem quod meritum pœnæ utique culpa est, cui pœna debetur. Et ex hoc ibidem Magister concludit quod peccatum originale est culpa.

Ad confirmationem, dicit Gregorius quod, « sicut ipsemet Augustinus declarat, 1. *Retractationum,* cap. 9, in fine, illa verba dicta sunt contra Manichæos, qui negant peccatum originale : quo negato, prædicta non essent supplicium peccati; et tamen nec sic culpandus esset Deus, sed laudandus; et hoc intendit ibidem concludere ».

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** contra tertiam conclusionem, dicitur quod Augustinus in illis auctoritatibus sumit vocabulum concupiscentiæ non pro potentia concupiscibili, nec pro aliquo actu ejus, nec pro aliquo habitu positivo de genere qualitatis, sed pro quadam habilitate ad inordinate et effrenate concupiscendum, modo superius expresso in probatione tertiæ conclusionis. De hoc sanctus Thomas, *de Malo,* q. 4, art. 2, sic dicit : « Peccatum originale est peccatum hujus personæ vel illius prout consideratur ut quædam pars multitudinis ab Adam derivatæ, ac si esset quoddam membrum unius hominis. Dictum est autem superius quod unius hominis peccantis est unum peccatum, secundum quod ad totum refertur et ad primum peccandi principium, licet executio peccati fiat per diversa membra. Sic igitur peccatum originale in isto homine vel in illo, nihil est aliud quam illud quod ad ipsum pervenit per originem ex peccato primi parentis; sicut peccatum in manu aut in oculo nihil aliud est quam illud quod pervenit ad manum vel oculum ex motione primi principii peccantis,

(α) *quia.* — *quod* Pr.

(α) *nisi ubi.* — *ubi nihil* Pr.
(β) *ratione.* — *rectæ* Pr.
(γ) *et.* — *etiam* Pr.

quod est voluntas : licet ex una parte fiat motio per naturalem originem, ex alia vero parte per imperium voluntatis. Illud vero quod pervenit ad manum de peccato unius hominis singularis, est quidam effectus et impressio motus primi inordinati qui erat in voluntate; unde oportet quod ejus similitudinem gerat. Motus autem voluntatis inordinatus est conversio ad bonum aliquod temporale absque ordine convenienti ad debitum finem : quæ quidem inordinatio est aversio ab incommutabili bono; et hoc est quasi formale, illud autem quasi materiale : nam formalis ratio moralis actus accipitur per comparationem ad finem. Unde et id quod ad manum pertinet, de peccato unius hominis, nihil aliud est quam applicatio ejus ad aliquem effectum sine aliquo ordine justitiæ. Jam vero, si motus voluntatis pervenit ad aliquid quod non est peccati susceptivum, puta ad lanceam vel gladium, non dicimus ibi esse peccatum, nisi virtualiter et per modum effectus, inquantum scilicet lancea vel gladius movetur per actum peccati et perficit effectum peccati, non quod ipsa lancea vel gladius peccet, quia non sunt aliquid hominis peccantis, sicut manus vel oculus. Sic igitur in peccato primi parentis fuit aliquid formale, scilicet aversio ab incommutabili bono, et aliquid materiale, scilicet conversio ad bonum commutabile. Ex hoc autem quod aversus fuit ab incommutabili bono, donum originalis justitiæ amisit. Ex hoc vero quod conversus fuit inordinate ad bonum commutabile, inferiores vires quæ erigi debebant ad rationem, depressæ sunt ad inferiora. Sic igitur et in his quæ ex ejus stirpe oriuntur, superior pars animæ caret debito ordine ad Deum, qui erat per originalem justitiam; et inferiores vires non subduntur rationi, sed ad inferiora convertuntur secundum proprium impetum; et ipsum etiam corpus in corruptionem tendit secundum inclinationem contrariorum ex quibus est compositum. Sed superior (α) pars animæ, et etiam quædam inferiorum virium quæ sunt sub voluntate et ei natæ sunt obedire, recipiunt hujusmodi sequelam primi peccati secundum rationem culpæ; sunt enim susceptivæ peccati hujusmodi partes. Sed inferiores quæ non subduntur voluntati, scilicet potentiæ animæ vegetabilis, et etiam ipsum corpus suscipit hujusmodi sequelam secundum rationem pœnæ, non autem secundum rationem culpæ, nisi forte virtualiter, prout scilicet hujusmodi pœna peccatum consequens, est productiva peccati, secundum quod vis vegetativa per decisionem corporalis seminis operatur ad traductionem peccati originalis simul cum humana natura. Sed inter superiores vires quæ suscipiunt defectum per originem traductum secundum rationem culpæ, est una quæ movet omnes alias, scilicet voluntas; omnes autem aliæ moventur ab illa ad suos actus.

(α) *superior.* — *inferior* Pr.

Semper autem quod est ex parte agentis et moventis est sicut formale; quod autem est ex parte mobilis et patientis (α) est sicut materiale. Et ideo, cum carentia originalis justitiæ se habeat ex parte voluntatis, ex parte autem inferiorum virium a voluntate motarum sit pronitas ad inordinate appetendum, quæ concupiscentia dici potest, sequitur quod peccatum originale in hoc vel in illo homine nihil aliud (β) sit quam concupiscentia cum carentia originalis justitiæ. Ita tamen quod carentia originalis justitiæ est quasi formale in peccato originali; concupiscentia autem est quasi materiale : sicut in peccato actuali, aversio ab incommutabili bono est quasi formale, conversio autem ad commutabile (γ) bonum est quasi materiale; ut sic intelligatur in peccato originali anima aversa et conversa, sicut in peccato actuali, ut ita dicam, est actus aversus et conversus. » — Hæc ille.

Ex quibus patet primo, quod concupiscentia non dicit totum quod pertinet ad rationem peccati originalis. Secundo, quod nec dicit illud quod est principalius in peccato originali, scilicet formale, sed illud quod est minus principale, scilicet materiale. Tertio, quod concupiscentia in proposito non est aliud quam pronitas inferiorum virium ad rebellandum rationi, vel ad tendendum in id quod est contrarium rationi. Quod expressius patet, ibidem, in solutione quarti in oppositum, ubi sic dicit : « Concupiscentia, secundum quod pertinet ad originale peccatum, non est concupiscentia actualis, sed habitualis. Sed intelligendum (δ) est quod ex habitu efficimur habiles ad aliquid. Dupliciter autem aliquod agens potest esse habile ad agendum. Uno modo, ex aliqua forma inclinante ad hoc; sicut aliquod grave, ex forma sua quam habet a generante, inclinatur deorsum. Alio modo, ex subtractione ejus quod impediebat : sicut vinum effunditur, fractis circulis qui effusionem impediebant; et equus concitatus præcipitanter vadit, fracto freno quo retinebatur. Sic igitur concupiscentia habitualis potest dici dupliciter. Uno modo, aliqua dispositio vel habitus inclinans ad concupiscendum : sicut si in aliquo ex frequenti actu concupiscendi causaretur habitus concupiscentiæ; et sic concupiscentia non dicitur esse peccatum originale. Alio modo, potest intelligi habitualis concupiscentia ipsamet pronitas vel habilitas ad concupiscendum, quæ est ex hoc quod vis concupiscibilis non perfecte subditur rationi, sublato freno originalis justitiæ; et hoc modo peccatum originale, materialiter loquendo, est habitualis concupiscentia. Nec tamen sequitur, si habitualis concupiscentia, positive accepta, non habet rationem pec-

(α) *patientis.* — *passibilitatis* Pr.
(β) *aliud.* — *aliquid* Pr.
(γ) *commutabile.* — *incommutabile* Pr.
(δ) *intelligendum.* — *intendendum* Pr.

cati actualis, secundum quod causatur ex actibus personæ, quod propter hoc habitualis concupiscentia, per remotionem accepta, non habeat rationem originalis peccati, secundum quod ex actu primi parentis causatur; quia peccatum originale non eadem ratione dicitur peccatum, qua et actuale : quia peccatum actuale consistit in actu voluntario alicujus personæ, et ideo quod ad talem actum non pertinet, non habet rationem actualis peccati; sed peccatum originale est personæ secundum naturam quam ab alio traxit per originem, et ideo omnis defectus in natura prolis inventus, derivatus a peccato primi parentis, habet rationem peccati originalis, dummodo sit in subjecto quod sit susceptivum culpæ : nam, sicut dicit Augustinus, 1. *Retractationum* (cap. 15), concupiscentia dicitur peccatum, quia est a peccato facta. » — Hæc ille.

Ad secundum patet per idem; et similiter **ad tertium, quartum** et (α) **quintum**; quia solum concludunt quod peccatum originale, materialiter, est concupiscentia habitualis, non quidem positive, sed privative sumpta. Cum quo stat quod carentia originalis justitiæ formale est in peccato originali. Unde sanctus Thomas, ubi supra (*de Malo*, q. 4, art. 2), sic dicit : « Anselmus sic argumentatur in libro *de Conceptu virginali :* Omne peccatum est injustitia, et per consequens excludit aliquam justitiam; sed peccatum originale non excludit aliam (β) justitiam quam originalem; ergo peccatum originale est carentia originalis justitiæ. » Et postea respondet dicens : « Ad illud quod quærebatur de carentia originalis justitiæ, dicendum est quod est (γ) sicut formale in peccato originali. » Quod enim concupiscentia positive dicta, sine quocumque alio, non habeat rationem peccati originalis, arguit sic sanctus Thomas, ubi supra, octavo loco (δ) : « Si concupiscentia est originale peccatum : aut habet per sui essentiam; et sic remanente concupiscentia post baptismum, non esset solutum peccatum originale, quod est inconveniens : aut dicitur peccatum originale propter aliquid aliud adjunctum; et sic illud aliud magis est peccatum originale. Non ergo originale peccatum est concupiscentia. » Et postea respondet : « Dicendum, inquit, quod aliquid dicitur aliquale propter aliud, non solum sicut propter accidens, sed etiam sicut propter formale principium; sicut corpus dicitur vivum propter animam, nec tamen sequitur quod corpus nôn sit pars rei viventis. Et similiter concupiscentia dicitur originale peccatum propter carentiam originalis justitiæ, quæ, sicut dictum est, se habet ad ipsam ut formale ad materiale. Unde non sequitur quod concupiscentia non sit aliquid originalis (α) peccati. » — Hæc ille.

Ad sextum dicitur quod Augustinus large accipit ibi qualitatem et affectionem. Nam qualitas dici potest omne quod denominat aliud, sive sit quid absolutum, sive respectivum, sive sit positivum, sive privativum, ut patet ex dictis beati Thomæ statim recitatis, ubi vult quod carentia originalis justitiæ potest dici formale principium, qualificans concupiscentiam et dans ei rationem peccati originalis. Similiter affectio sumitur ab Augustino pro habilitate ad affectum actualem. Cur autem dicitur languor naturæ, ostendit sanctus Thomas, 2. *Sent.*, dist. 30, in expositione litteræ, ubi sic dicit : « Hic ponuntur octo nomina peccati originalis. Quorum differentia sic accipi potest. Potest enim hoc peccatum nominari vel per comparationem ad modum quo causatur in nobis, vel per comparationem ad (β) subjectum in quo est, vel per comparationem ad peccatum actuale ad quod inclinat. Et quia per originem vitiatam in nos pervenit, ideo ex modo quo causatur in nobis nominatum, dicitur *peccatum originale.* In peccato autem actuali (γ) duo considerantur, scilicet : defectus seu deformitas peccati; et secundum hoc nominatur *fomes peccati,* quasi fomentum præbens ad peccandum, sicut siccitate lignorum fovetur ignis : et iterum delectatio, quæ consistit in conversione ad bonum commutabile; et sic dicitur *concupiscentia,* quæ est per deordinationem actu exsistentem in partibus animæ, subtracto retinaculo originalis justitiæ : vel (δ) in ordine ad actum concupiscentiæ ad quem peccatum originale inclinat; et sic dicitur *concupiscibilitas.* Subjectum autem in quo peccatum originale consistit, est homo, qui ex duabus naturis constat, rationali et sensitiva. Potest ergo peccatum originale nominari, vel per comparationem ad rationalem, vel per comparationem ad sensitivam. Si primo modo, sic, ex parte ejus quod est formale in peccato originali, scilicet carentia debitæ justitiæ, dicitur *languor naturæ;* ex parte vero ejus quod est materiale, scilicet inordinatio inferiorum virium, dicitur *tyrannus,* inquantum per inordinationem virium inferiorum injuste et quodammodo tyrannice ratio in servitutem peccati trahitur. Ex parte autem sensitivæ, quæ est potentia organis affixa, dicitur *lex carnis,* ex eo quod per traductionem carnis traducitur; et dicitur *lex membrorum,* inquantum in membris completis dominatur, et quodammodo secundum conditionem eorum inclinat in actum, ut scilicet in delectabile membris homo inclinetur, quod est eis conveniens. » — Hæc ille.

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) *aliam.* — *aliquam* Pr.
(γ) *est.* — Om. Pr.
(δ) *octavo loco.* — Om. Pr.

(α) *originalis.* — *materialis* Pr.
(β) a verbo *modum* usque ad *comparationem ad*, om. Pr.
(γ) *actuali.* — *actu* Pr.
(δ) *vel.* — Om. Pr.

Ad septimum, octavum, nonum, decimum, undecimum, dicetur in sequenti distinctione ubi inquiretur in quo sit subjective peccatum originale, et quomodo traducatur et causetur in prole. Hoc tamen dicendum videtur pro nunc, quod peccatum originale non est proprie habitus naturalis, nec infusus, nec acquisitus ex actibus proprii suppositi. Unde sanctus Thomas, *de Malo*, ubi supra (q. 4, art. 2), arguit sic : « Omnis habitus, aut est naturalis, aut acquisitus, aut infusus. Sed peccatum originale non est habitus naturalis; quia, secundum Dionysium, 4. cap. *de Divinis Nominibus :* nihil quod inest alicui secundum naturam, est ei malum. Similiter etiam nec est habitus acquisitus : quia habitus acquisiti causantur ex actibus, ut patet per Philosophum, 2. *Ethicorum* (cap. 1); peccatum autem originale non acquiritur, sed trahitur per originem. Similiter etiam non est habitus infusus; quia talium habituum solus Deus est causa intus operans in anima, qui tamen non potest esse causa peccati. Igitur nullo modo peccatum originale est habitualis concupiscentia. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Ad quintum, inquit, dicendum est quod, sicut habitus vitiosus qui est proprius hujus personæ, est acquisitus ex actibus hujus personæ; ita et habitualis concupiscentia quæ pertinet ad peccatum naturæ, est acquisita ex voluntario actu primi parentis; non autem est naturalis proprie loquendo, neque infusa. » — Hæc ille. — In prima vero secundæ, ut supra allegatum est (1^a $2^{æ}$, q. 82, art. 1, ad 3um), dicit quod talis habitus « non debet dici infusus, nec per actum alicujus suppositi acquisitus, sed per vitiatam originem innatus ». Quomodo autem origo filiorum Adæ dicatur vitiata, dicetur post in hac vel sequenti quæstione. Patet igitur ex prædictis, quod, cum peccatum originale non sit habitus positivus absolutus de genere qualitatis, puta talis, non oportet quærere tam sollicite causam productivam talis qualitatis in anima, nec oportet fingere aliquam malam qualitatem causatam a diabolo vel serpente in carne primorum parentum, a qua pullulet alia qualitas in anima. Nam (α) totum hoc videtur esse fictio. Augustinus autem per verba in undecimo argumento recitata, intendit quod diabolus, vel serpens, in quo loquebatur diabolus, fuit causa infectionis carnis primorum parentum, non quidem efficiens perficiens, scilicet inducendo aliquam qualitatem, sed efficiens per modum removentis prohibens, inquantum consuluit et suggessit eis peccatum, quod abstulit justitiam originalem prohibentem hujusmodi concupiscentiam habitualem, et infectionem corporis et potentiarum vegetativarum. Vel forte locutus est parabolice, aut non suam, sed aliorum opinionem recitando. Mirabile namque esset si serpens, aut aliqua creatura, propria virtute posset talem qualitatem in carne hominis causare, a qua necessario anima inficeretur, et tali infectione quam nulla creatura, sed sola Dei gratia posset tollere ab anima, sicut habet dicere illa fictio. Et multa alia inconvenientia quæ per se patent.

(α) *Nam.* — *non* Pr.

§ 4. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

I. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** contra quartam conclusionem, dicitur quod utique recte concludit quod sola carentia originalis justitiæ sive personalis (α), non sufficit ad rationem peccati originalis, sed ultra hoc requiritur quod talis justitia sit debita haberi; et ideo conclusio illa non dicit quod carentia originalis justitiæ sit peccatum originale, sed privatio; quia, juxta prædicta in secunda conclusione, malum addit supra defectum. Unde beatus Thomas, *de Malo*, q. 4, art. 2, sic arguit, secundo loco (β) : « Anselmus dicit in libro *de Conceptu virginali* sic : Factus est homo, ut inordinatam concupiscentiam sentire non deberet. Sed, sicut in eodem libro dicitur, peccatum est non solum cum non habet homo quod deberet habere, sed etiam cum habet quod non debet habere. Ergo concupiscentia est peccatum originale, etc. » Et postea, in solutione, concedit totum argumentum. Ex quo patet quod, secundum eum, peccatum originale est contra duplex debitum : primo, quia homo caret justitia originali quam debet habere; secundo, quia habet inordinatam concupiscentiam quam debet non habere. Item, ibidem (art. 1), et ubicumque loquitur de hac materia, dicit quod « donum originalis justitiæ datum fuit homini primo, non ut personæ singulari tantum, sed ut cuidam principio totius naturæ humanæ, ut scilicet ab eo per originem derivaretur in posteros. Hoc autem donum acceptum primus homo per liberum arbitrium peccans amisit, eo tenore quo sibi datum fuerat, scilicet pro se et pro sua tota posteritate ». — Hæc ille. — Ex quo patet quod ideo carentia hujus originalis justitiæ peccatum est : quia Adam, et quilibet homo ex Adam veniens, debebat talem justitiam habere in se; et ultra hoc, Adam debebat eam transfundere in posteros. Conceditur igitur quod sola carentia originalis justitiæ non esset peccatum, nisi esset debita haberi; et similiter concupiscentia habitualis non esset peccatum, nisi quia homo debet eam non habere.

Ad secundum dicitur quod bene concludit quod ad completam rationem peccati originalis, non solum concurrit carentia originalis justitiæ cum debito habendi eam, immo, ultra hoc, requiritur

(α) *sive personalis.* — *sine personali* Pr.
(β) *secundo loco.* — Om. Pr.

quod talis vitiosus defectus sit voluntarius, modo quo supra dictum est, voluntate scilicet Adæ. — Cum autem ulterius dicitur quod illa carentia non aliter fuit voluntaria, etc.; — dicitur quod, sicut aliquis dicitur peccare per electionem, quia eligit scienter illud cui est annexa peccati deformitas, licet non eligat deformitatem de per se ; sic Adam voluntarie induxit defectum originalis justitiæ in se et suis posteris, quia scienter elegit aliquid cui consecutive erat annexus iste defectus, et cui incompossibilis erat justitia originalis opposita huic defectui, licet hunc defectum non de per se elegerit. Et conceditur ulterius quod sic eligendo, meruerit perdere originalem justitiam, et talem defectum incurrere, et incurrit dignitatem habendi talem defectum, et indignitatem habendi donum originalis justitiæ. Sed negatur ulterior consequentia, qua infertur quod peccatum originale principaliter consistat in tali dignitate mali, et indignitate boni, vel in tali merito, aut demerito. Cujus ratio est, quia, licet apud Theologos idem actus sit peccatum et demeritum, tamen differunt ratione, taliter quod prius actus habet rationem peccati et culpæ quam demeriti. Unde beatus Thomas, 1ª 2ᵃᵉ, q. 21, art. 3, sic dicit : « Actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpæ, secundum quod est in potestate voluntatis ; rationem vero rectitudinis et peccati, secundum ordinem ad finem ; rationem vero meriti vel demeriti, secundum retributionem justitiæ ad alterum. » Et has tres conclusiones approbat ibidem per tres articulos. Ex quo patet quod, cum peccatum originale proportionetur actuali peccato Adæ, in peccato originali : primo est ratio defectus; secundo, ratio mali; tertio, ratio peccati; quarto, ratio culpæ; quinto, ratio demeriti; et proportionabiliter totum hoc fuit in peccato primo Adæ. Vanum est ergo dicere quod ratio meriti vel demeriti constituat rationem culpæ in peccato actuali vel originali. Similiter, falsum est quod sine tali merito vel demerito, dignitate vel indignitate, reliqua quæ occurrunt ad peccatum originale, non sufficiant ad constituendum perfecte et sufficienter rationem mali, peccati, vel culpæ. Est enim in eo ratio mali; quia est ibi defectus boni debiti et apti inesse. Secundo est ibi ratio peccati; quia talis defectus deordinat effective et formaliter a fine. Tertio est ibi ratio culpæ; quia talis defectus est voluntarius : non quidem ratione meriti vel dignitatis; sed quia voluntas Adæ elegit aliquid repugnans dono originali justitiæ, et annexum defectui ejus. Ad quod, quarto loco, secuta est ratio meriti et demeriti, dignitatis et indignitatis, de quibus loquitur arguens.

Ad tertium patet per prædicta; quia argumentum deficit in duobus. Primo, quia (α) dicit originale peccatum consistere in defectu originalis justitiæ, secludendo concupiscentiam ; cujus oppositum supra visum est per argumenta Gregorii fundata in dictis Augustini. Secundo, quia ponit indignitatem habendi originalem justitiam et meritum carendi ea pertinere intrinsece ad rationem peccati originalis, et esse partem ejus ; quod est statim negatum.

Ad quartum dicitur quod huic argumento respondet sanctus Thomas, *de Malo,* q. 4, art. 1, ubi arguit sic : « Secundum Anselmum (lib. *de Concept. Virg.*), peccatum originale est carentia originalis justitiæ. Aut ergo originalis justitia conveniebat animæ primi hominis naturaliter ex sua creatione ; aut erat donum superadditum ex divina liberalitate (α). Si autem fuit animæ naturalis, nunquam eam amisisset peccando ; quia, ut dicit Dionysius, 4. cap. *de Divinis Nominibus,* data naturalia in dæmonibus permanserunt; et sic etiam omnes homines originalem justitiam haberent : quia quod est naturale uni animæ, est omnibus animabus naturale; et ita nullus nasceretur cum peccato originali, id est, cum carentia originalis justitiæ. Si autem illa justitia fuit donum superadditum ei ex divina liberalitate, aut ergo Deus illud donum dat, aut non. Si dat, non nascitur homo cum carentia originalis justitiæ, neque potest anima per carnem infici. Si autem non datur ei a Deo, hoc non videtur ei esse imputandum, sed Deo qui non dat. Nullo ergo modo homo per originem peccatum contrahere potest.» Ecce argumentum. Sequitur solutio : « Dicendum, inquit, ad undecimum, quod originalis justitia fuit superaddita primo homini ex divina liberalitate ; sed quod huic animæ non detur a Deo, non est ex parte ejus, sed ex parte humanæ naturæ, in qua invenitur contrarium prohibens. » — Hæc ille. — Dico igitur ad argumentum, quod carentia originalis justitiæ in nobis est a Deo tanquam a non influente eam, sed a natura humana tanquam a ponente obstaculum tali justitiæ, vel saltem a principio naturæ, scilicet Adam. — Et si contra hoc arguitur, quia, secundum te, indignitas naturæ non est quid intrinsece pertinens ad originale peccatum, modo autem dicis quod indignitas naturæ præcedit, ordine causalitatis, defectum justitiæ originalis, et sic videtur contradictio ; — dicitur quod indignitas est duplex. Quædam se habens mere negative, id est, non dignitas : et talis præcedit carentiam originalis justitiæ in ipso qui contrahit originale, et in natura prout est in tali supposito ; tamen talis indignitas non est meritum nec demeritum. Alia est indignitas se habens privative vel contrarie : et talis non præcedit in parvulo qui contrahit originale peccatum, nec in natura prout est in illo ; præcessit tamen in natura et in principio naturæ, scilicet in Adam, qui propter suum actuale peccatum reddidit naturam humanam indignam dono justitiæ originalis, et

(α) *quia.* — *qui* Pr.

(α) *liberalitate.* — *de liberalitate* Pr.

meruit ea privari in se et suis posteris. Non ergo concluditur quod in eo qui contrahit originale, indignitas se habens per modum contrarii, præcedat vel constituat originale peccatum, nec quod sit causa vel pars originalis peccati, sed quod talis indignitas præcessit in principio naturæ, scilicet Adam. Ulterius dicitur quod argumentum non potest aliud concludere, nisi quod sola carentia originalis justitiæ debitæ haberi non constituit rationem originalis peccati; quod conceditur. Sed cum hoc stat quod talis carentia cum relatione ad causam proximam, scilicet peccatum Adæ, sit peccatum, id est, prout est volita ab Adam, vel propter ejus peccatum voluntarium inducta, est peccatum originale. Si quis tamen vellet, posset dicere quod de ratione originalis peccati sunt tria. Primum est, habitualis concupiscentia. Secundum est, carentia originalis justitiæ debitæ inesse. Tertium est, quod ista duo causata sint ex demerito et indignitate primi parentis, et ab Adam per motionem generationis simul cum natura transfusa. Ponere autem in anima parvuli aliquam indignitatem culpabilem præcedentem carentiam originalis justitiæ quasi causam ejus, falsum est, et improbabile.

II. Ad argumenta aliorum. — **Ad primum** negatur minor. Quia in Adam potuit dici peccatum non solum actus voluntarius inordinatus, nec solum reatus pœnæ vel pœna cum reatu, immo pœna cum relatione ad actum inordinatum ut effectus ad causam : ita quod reatus non sufficit ad constituendum peccatum originale, nec pœna cum reatu, nisi ex relatione eorum ad peccatum actuale Adæ. Et ideo similiter peccatum originale in parvulo est pœna cum relatione ad illud peccatum. Et de hoc sanctus Thomas, *de Malo,* ubi supra (q. 4), in fine secundi articuli, sic dicit : « Ad illud vero quod quærebatur : utrum sit pœna tantum, vel pœna et culpa; — dicendum quod, si comparetur ad istum hominem prout est persona quædam, non habito respectu ad naturam, sic est pœna; si autem comparetur ad principium, in quo omnes peccaverunt, sic habet rationem culpæ. » — Hæc ille. — Item, 1ª 2æ, q. 82, art. 4 : « In peccato originali sunt duo : quorum unum est defectus originalis justitiæ; aliud est relatio hujus defectus ad peccatum primi parentis, a quo per vitiatam originem deducitur. » Item, 2. *Sentent.,* dist. 31, q. 1, art. 1 : « Infectio, inquit, ex inordinata voluntate primi parentis procedens, in ipso quidem primo parente fuit dupliciter, scilicet per modum peccati actualis, inquantum eam per propriam voluntatem contraxit, et etiam ulterius per modum peccati naturalis, inquantum natura in eo infecta est. In sequentibus autem non est nisi ut peccatum naturale, etc. » Ex quibus patet quod reatus sive pœna (α) non constituit originale, nec est principale in eo; sed illa quæ superius dicta sunt.

Ad secundum dicitur quod similitudo inter meritum Christi et demeritum Adæ, quantum ad hoc valet, quod, sicut illi quæ regenerantur in Christo, primo constituuntur justi per infusionem gratiæ, et secundo ex gratia debetur eis vita æterna, et habent ad illam habendam dignitatem; et sic propter peccatum Adæ, illi qui ab eo carnaliter generantur, primo constituuntur peccatores, secundo rei pœnæ æternæ. Dicitur secundo, quod, sicut effectus meriti Christi in regeneratis ab ipso, non est quodcumque debitum, nec jus habendi gloriam, nisi præsupposita justificante gratia, ita nec effectus peccati Adæ in generatis ab ipso, est quicumque reatus, nisi præsupposita culpa. Et ita argumentum non concludit quod peccatum originale sit reatus, sed potius oppositum, quod sit culpa, ad quam sequitur reatus. Dicitur tertio, quod, sicut ante infusionem gratiæ per Christi meritum, nullum præcedit debitum recipiendi, in eo qui per Christum regeneratur; ita nec ante carentiam justitiæ originalis, præcedit aliquod debitum vel indignitas culpabilis, in eo qui per Adam vitiose generatur. Et ita patet quod illa similitudo male adaptatur, cum ponat reatum in parvulo, nulla præcedente in eo culpa. De hoc sanctus Thomas, 2. *Sentent.,* dist. 20, q. 2, art. 3, in solutione tertii, sic dicit : « Peccatum non transit in posteros a primo parente per modum demeriti, quasi ipse omnibus mortem demeruerit et infectionem peccati; sed per modum traductionis consequentis traductionem naturæ. Non enim actus unius personæ toti naturæ mereri vel demereri potest, nisi limites humanæ naturæ transcendat, ut patet in Christo qui est Deus et homo. Unde a Christo nascuntur filii gratiæ, non per traductionem carnis, sed per meritum actionis. Ab Adam vero nascuntur filii iræ per propagationem, non per demeritum. » — Hæc ille. — Item, 3 p., q. 8, art. 5, in solutione primi, sic dicit : « Peccatum originale in Adam, quod est peccatum naturæ, derivatum est a peccato actuali illius, quod est peccatum personale; quia in eo persona corrumpit naturam : qua corruptione mediante, peccatum primi hominis derivatur ad posteros, secundum quod natura corrupta corrumpit personam. Sed gratia non derivatur a Christo in nos mediante humana natura, sed per solam personalem actionem ipsius Christi. Unde non oportet in Christo distinguere duplicem gratiam, quarum una respondeat naturæ, alia personæ, sicut in Adam distinguitur peccatum naturæ, et peccatum personæ. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod similitudo inter meritum Christi et demeritum Adæ male ad propositum applicatur.

Ad confirmationem dicitur quod peccaverunt per fallaciam consequentis, arguendo a propositione habente plures causas veritatis ad unam illarum :

(α) *sive pœna.* — *sine personali* Pr.

nam excessus et majoritas meriti Christi super demeritum Adæ, non consistit in hoc quod per Christum conferatur justitia et debitum gloriæ, per Adam vero traducatur reatus sine culpa realiter distincta a reatu ; sed ille excessus attenditur quoad alia : quia scilicet meritum Christi restituit majora bona quam abstulerit Adam. Tamen neuter eorum confert debitum pœnæ vel præmii sine culpa vel justitia præcedente tale debitum causaliter. Et ideo vanum est dicere peccatum originale non esse aliud quam reatum. De hoc sanctus Thomas, *de Malo,* q. 4, art. 6, in solutione septimi, sic dicit : « Donum Christi est potentius quam delictum Adæ; quia restituit homines in statum altiorem quam habuerit Adam ante peccatum : scilicet in statum gloriæ, qui est absque periculo peccandi. Sed oportet quod hoc agatur per conformitatem ad Christum, ut effectus sit similis suæ causæ. Sicut enim Christus assumpsit vetustatem pœnæ, ut per mortem nos a morte redimeret, et sic resurgendo ad vitam repararet; ita homines per Christum : primo quidem, per gratiam Christo conformantur, manente vetustate pœnali; et tandem resurgentes transferuntur in gloriam, etc. »

Ad tertium dicitur quod nec Paulus, nec Magister senserunt unquam, quod nati ex Adam contraherent reatum, nisi quia prius contrahebant culpam ex qua sequebatur reatus. Quod apparet per verba sua : quia primo dicit quod omnes peccaverunt peccato Adæ; et secundo dicit quod ejus reatum incurrunt. Unde argumentum procedit ex falsa expositione verborum Magistri. — Ad confirmationem, dicitur quod Magister recitat illa verba, non tamen asserit illa, nec approbat per sequentia, ubi tenet peccatum originale esse concupiscentiam. Illa autem opinio improbabilis est, et derogat divinæ justitiæ, cum ponat a Deo infligi pœnam sine quacumque culpa ejus qui punitur, actuali vel (α) originali, et ponat reatum contrahi sine fundamento reatus.

Ad quartum dicitur quod peccatum originale non consistit in hoc quod est esse reum illius pœnæ, quam dicimus privationem originalis justitiæ; nec in hoc quod est esse indignum tali justitia, ut patet per prædicta. Et ideo utraque illarum opinionum falsa est : quarum una ponit quod formale in peccato originali est esse reum pœnæ; et alia ponit quod consistit in hoc quod est esse dignum carere (β) originali justitia. Conceditur autem quod peccatum originale est quid prævium ad hoc quod est reatus pœnæ æternæ, et ad hoc quod est indignitas habendi vitam æternam. Conceditur ulterius quod hæc pœna quæ est reatus ad carendum originali justitia, et indignitas habendi originalem justitiam, consequuntur indignitatem peccati Adæ, et multas alias indignitates pœnales exsistentes subjective in prole, et in origine prolis, et in parentibus proximis prolis; non autem sequuntur aliquam indignitatem culpabilem exsistentem in anima parvuli qui caret originali justitia, ut sæpe dictum fuit.

Et hæc de quæstione sufficiant. Benedictus Deus. Amen.

(α) *vel. — et* Pr.
(β) *carere. —* Om. Pr.

DISTINCTIO XXXI.

QUÆSTIO I.

UTRUM PECCATUM ORIGINALE SIT SUBJECTIVE IN CARNE

Circa trigesimamprimam distinctionem secundi *Sententiarum,* quæritur : Utrum peccatum originale sit subjective in carne.

Et arguitur quod sic. Nihil dat quod non habet. Sed caro dat peccatum originale ipsi animæ. Igitur habet peccatum originale. Igitur est in carne formaliter et subjective.

In oppositum arguitur sic. Secundum Ambrosium, idem est susceptivum vitii et virtutis. Sed caro non est susceptiva virtutis. Igitur nec vitii.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod caro non est subjectum peccati originalis, sed anima.

Hanc conclusionem ponit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 83, art. 1, ubi sic dicit : « Aliquid potest esse in aliquo dupliciter. Uno modo, sicut in causa principali vel instrumentali. Alio modo, sicut in subjecto. Peccatum ergo originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adam sicut in causa principali, secundum illud Apostoli, *Rom.* 5 (v. 12) : *In quo omnes peccaverunt.* In semine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali, eo quod per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem simul cum natura humana. Sed sicut in subjecto peccatum originale nullo modo

potest esse in carne, sed solum in anima. Cujus ratio est, quia hoc modo peccatum originale ex voluntate primi parentis traducitur in posteros per quamdam generativam motionem, sicut a voluntate hominis alicujus derivatur peccatum actuale ad alias partes ejus. In qua quidem derivatione hoc potest attendi, quod quidquid provenit ex motione voluntatis peccati ad quamcumque partem hominis, quæ quocumque modo potest esse particeps peccati, vel per modum subjecti, vel per modum instrumenti, habet rationem culpæ, sicut ex voluntate gulæ provenit concupiscentia cibi ad concupiscibilem, et sumptio cibi ad manus et os, quæ, inquantum moventur a voluntate ad peccatum, sunt instrumenta peccati. Quod vero ulterius derivatur ad vim nutritivam et ad interiora membra quæ non sunt nata moveri a voluntate, non habet rationem peccati vel culpæ. Sic igitur, cum anima possit esse subjectum culpæ, caro autem de se non habeat quod sit subjectum culpæ, quidquid pervenit de infectione vel corruptione primi peccati ad animam, habet rationem culpæ; quod autem pervenit ad carnem, non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Sic igitur anima est subjectum peccati originalis; non autem caro. » — Hæc ille. — Ex quo potest colligi talis ratio. Illud non est subjectum peccati originalis, quod non potest esse subjectum culpæ. Sed caro non potest subjectum esse culpæ. Igitur nec peccati originalis.

Secunda conclusio est quod peccatum originale prius est subjective in essentia animæ quam in ejus potentiis.

Hanc ponit sanctus Thomas, ubi supra (1ª 2æ, q. 83), art. 2, ubi sic dicit : « Illud animæ est principaliter subjectum alicujus peccati, ad quod primo pertinet causa motiva ad peccandum ; sicut, si causa motiva ad peccandum sit delectatio sensus, quæ pertinet ad vim concupiscibilem sicut proprium objectum ejus, sequitur quod vis concupiscibilis sit proprium subjectum illius peccati. Manifestum est autem quod peccatum originale causatur per originem. Unde illud animæ quod primo attingitur ab origine hominis, est primum subjectum peccati originalis. Attingit autem origo animam ut terminum generationis, secundum quod est forma corporis ; quod quidem convenit ei secundum propriam essentiam. Unde anima secundum essentiam est primum subjectum peccati originalis. » — Hæc ille. — Ex quo potest formari talis ratio. Anima secundum illud sui est primum subjectum peccati originalis, quod primo attingitur per originem vitiatam. Sed essentia animæ est hujusmodi secundum suam essentiam, et non secundum sui potentias. Igitur per essentiam et non per potentias est primum subjectum peccati originalis. — Aliam rationem innuit ibidem (arg. sed contra), dicens : « Peccatum originale dicitur peccatum naturale. Anima autem est forma et natura corporis secundum essentiam suam, et non secundum potentias. Ergo anima est subjectum peccati originalis, principaliter secundum suam essentiam. » Item, tertio arguit, ibidem (ad 2um), sic : Idem est primum subjectum peccati originalis, quod erat in primo statu subjectum primum originalis justitiæ. Sed « originalis justitia pertinebat originaliter ad essentiam animæ : erat enim donum datum divinitus humanæ naturæ, quam per prius respicit essentia animæ quam potentiæ. Potentiæ autem animæ magis videntur pertinere ad personam, inquantum sunt principia personalium actuum ; unde sunt propria subjecta peccatorum actualium, quæ sunt peccata personalia. » Igitur, etc.

Tertia conclusio est quod peccatum originale causatur in anima virtute seminis infecti, vel a carne infecta.

Hanc conclusionem intendit sanctus Thomas, ubicumque loquitur de hac materia. Nam, *de Malo*, q. 4, art. 1, in sexto loco, arguit sic : « In libro *de Ecclesiasticis Dogmatibus* (cap. 43, alias 76) dicitur : *Bona est caro, utpote a bono Deo creata.* Sed bonum non est causa mali, secundum illud (α) Matthæi 7 (v. 18) : *Non potest arbor bona malos fructus facere.* Igitur peccatum originale non contrahitur per carnis originem. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod caro nostra, in sui natura, bona est ; sed secundum quod est privata originali justitia propter peccatum primi parentis, sic causat originale peccatum. » — Hæc ille. — Item, septimo arguit sic : « Plus dependet anima a carne postquam est ei unita quam in ipsa ejus unione. Sed postquam anima jam est carni unita, non potest infici a carne, nisi per suum consensum. Ergo neque in ipsa unione. Ergo peccatum originale non potest contrahi per carnis originem. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod peccatum originale, per se loquendo, est peccatum naturæ, non autem personæ, nisi ratione naturæ infectæ. Actus autem generationis proprie deservit naturæ ; quia ordinatur ad conservationem speciei. Sed carnem jam esse unitam animæ, pertinet ad constitutionem personæ. Et ideo caro magis causat originale peccatum, prout est in via generationis, quam prout est jam unita. » — Hæc ille. — Item, nono loco, arguit sic : « Si peccatum originale contrahitur per carnis originem, hoc non est nisi inquantum caro est corrupta. Aut ergo illa corruptio est moralis, aut naturalis. Sed moralis esse non potest ; quia caro non est subjectum corruptionis moralis, sed anima. Similiter nec natu-

(α) *illud.* — *idem* Pr.

ralis; quia sequeretur quod inficeret animam naturali actione, scilicet per qualitates activas et passivas; quod patet esse falsum. Nullo modo igitur peccatum originale contrahitur per carnis originem. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod corruptio, quæ est in carne, est quidem actu naturalis, sed intentione et virtute est moralis. Ex peccato enim primi parentis, destituta est caro ejus illa virtute, ut ex ea posset discindi semen per quod originalis justitia in alios propagaretur; et sic in semine, defectus hujus virtutis est defectus moralis corruptionis, et quædam intentio ejus, sicut dicimus intentionem coloris esse in aere, et intentionem animæ esse in semine; et ex hoc etiam est ibi virtus ad similitudinem perfectionis, sicut est ibi virtus ad productionem humanæ naturæ in prole generata. » — Hæc ille. — Item, decimo loco, arguit sic : « Defectus qui consecutus est ex peccato primi parentis, est carentia originalis justitiæ, ut dicit Anselmus (*de Concept. Virg.*, cap. 27). Et sic, cum originalis justitia sit quid spirituale, sequitur quod defectus prædictus sit etiam spiritualis. Corruptio autem carnis est quoddam corporale. Spiritualia autem et corporalia sunt diversorum generum. Et sic spirituale non potest causare effectum corporalem. Non ergo ex peccato primi parentis potuit causari corruptio in carne nostra, ex qua in nobis peccatum per originem transfunderetur. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod nihil prohibet a causa spirituali causari effectum corporalem. Nam et Boetius dicit, in libro *de Trinitate,* quod formæ quæ sunt in materia, venerunt a formis quæ sunt sine materia; et in nobis ipsis a voluntate movetur inferior appetitus, ad cujus motum sequitur transmutatio corporalis. » — Hæc ille. — Item, duodecimo loco, arguit sic : « Anima rationalis non advenit alicui formæ præexsistenti; quia tunc non adveniret materiæ tanquam forma substantialis, sed tanquam forma accidentalis, quæ advenit subjecto jam exsistenti in actu. Ergo oportet quod adveniente anima rationali deficiant omnes formæ præexsistentes, et per consequens omnia accidentia. Cessat ergo et ipsa corruptio seminis, si qua erat a generante. Non ergo anima adveniens, per carnem potest inquinari. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod in semine est corruptio peccati originalis, non actu, sed virtute, eo modo quo est ibi virtute natura humana; quæ quidem virtus activa in semine est in spiritu spumoso, ut Aristoteles dicit in libro *de Generatione animalium* (lib. 2, cap. 3); non autem in materia, quæ recipit unam formam, et amittit aliam. » — Hæc ille. — Ex quibus manifeste patet quod, secundum eum, infectio originalis peccati causatur in anima instrumentaliter a semine patris, vel a carne prolis, dum est in fieri et generari. Et potest ex dictis ejus colligi talis ratio. Quidquid est causa effectiva vel productiva alicujus naturæ, est causa productiva propriæ passionis consequentis naturam, vel illius quod consequitur eam quasi propria passio. Sed semen patris est causa instrumentaliter productiva naturæ humanæ in prole, ad quam sequitur peccatum originale in generatis ex et ab Adam ante remedium peccati. Igitur tale semen erit productivum peccati originalis.

Eamdem conclusionem tenet, 1ª 2æ, q. 81, art. 1. Nam in solutione secundi, sic dicit : « Etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem, movet tamen ad ipsam dispositive. Unde per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et simul cum natura naturæ infectio. Ex hoc enim fit iste qui nascitur consors culpæ primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quamdam generativam motionem. » — Hæc ille. — Item, in solutione tertii, sic dicit : « Etsi culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute natura humana, quam concomitatur talis culpa. » Item, in solutione quarti, sic dicit : « Semen est principium generationis, quæ est proprius actus naturæ, ejus propagationi deserviens. Et ideo magis inficitur anima per semen quam per carnem jam perfectam, quæ jam est determinata ad personam. » Item, 2. *Sentent.*, dist. 30, q. 1, art. 2, in solutione tertii, sic dicit : « Peccatum originale non traducitur traductione sui subjecti quod est anima rationalis; sed per traductionem seminis. Quia, ex quo anima patris per peccatum infecta fuit, sequitur etiam inordinatio in corpore, subtracto illo ordine quem natura instituta prius acceperat. Et ita etiam ex semine illo generatur corpus tali ordine destitutum. Unde et anima quæ tali corpori infunditur, deordinationem culpæ contrahit, ex hoc ipso quod corporis humani forma efficitur, cum oporteat perfectionem perfectibili proportionatam esse; sicut propter aliquam corruptionem seminis contingit non tantum defectum esse in corpore prolis ex illo semine generandæ, ut lepra, podagra, vel aliquæ hujusmodi infirmitates, sed etiam defectus in anima, ut patet in his qui a nativitate sunt stolidi. » Item, in solutione quarti, sic dicit : « Licet semen non habeat in se infectionem culpæ in actu, habet tamen in virtute; sicut patet quod (α) ex semine leprosi generatur leprosus, quamvis in ipso semine non sit lepra in actu : est enim virtus aliqua deficiens, ex cujus defectu contingit defectus lepræ in prole. Similiter etiam ex (β) hoc ipso quod in semine est talis dispositio, quæ privatur illa impassibilitate et ordinabilitate ad animam, quam in primo statu corpus humanum habebat, sequitur quod in prole, quæ est susceptiva peccati originalis, efficiatur peccatum originale in actu. » Item, in solutione quinti, sic dicit :

(α) *quod.* — Om. Pr.
(β) *quo.* — Ad. Pr.

« Anima non inficitur per infectionem corporis, quasi corpore agente in animam, sed per quamdam limitationem unius ad alterum; quia forma recipitur in materia secundum conditionem ipsius materiæ, cum omne quod recipitur in alio, sit in eo per modum recipientis. Et ideo ex hoc ipso quod corpus illa virtute privatur, qua perfecte erat subjicibile animæ, sequitur etiam quod anima illa virtute careat qua perfecte corpus subditum regat; et talis defectus originalis justitiæ, culpa est naturæ, prout consideratur ut consequens ex voluntate alicujus habentis naturam. » — Hæc ille.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Durandi. — Quantum ad secundum articulum, arguendum est contra prædicta. Siquidem contra secundam conclusionem arguit Durandus (dist. 31, q. 3), sic dicens

Primo. In quo sit peccatum originale tanquam in subjecto, accipiendum est ex consideratione ejus quid sit. Non est autem aliud peccatum originale, nisi carentia originalis justitiæ debitæ haberi, modo quo expositum est. Et hæc carentia est in unoquoque in eodem subjecto in quo fuisset originalis justitia; habitus enim et privatio habent esse circa idem. Originalis autem justitia potest capi dupliciter. Uno modo, large, prout comprehendit rectitudinem voluntatis ad Deum, et debitum ordinem seu debitam subjectionem virium sensitivarum ad rationem. Alio modo accipitur magis stricte, pro sola subjectione virium sensitivarum ad rationem; et hic est debitus modus et magis proprius accipiendi justitiam originalem. Quocumque autem modo prædictorum accipiatur justitia originalis, patet quod ipsa non fuisset in essentia animæ sicut in subjecto, sed in voluntate, vel (α) in viribus sensitivis, vel in utroque; quia rectitudo est in rectificatis, et ordo in ordinatis. Propter quod, cum secundum utramque acceptionem originalis justitiæ, ipsa sit rectitudo voluntatis ad Deum, vel debitus ordo virium sensitivarum ad rationem, vel utrumque simul, patet quod ipsa non fuit in essentia animæ, sicut in subjecto; sed fuit in voluntate, vel in viribus sensitivis, vel in utrisque. Et cum justitia originalis stricte et proprie accepta, fuerit debita ordinatio et subjectio virium sensitivarum ad rationem, patet quod ipsa fuit in eis tanquam in subjecto; et per consequens, in eisdem est ejus carentia, quæ est peccatum originale. Si (α) autem in ratione originalis justitiæ includatur rectitudo voluntatis ad Deum, cum hoc fuerit principale in toto statu innocentiæ, quia ex tali rectitudine cætera dependebant, tunc carentia originalis justitiæ est principaliter in voluntate; et per consequens, peccatum originale. Nec tamen propter hoc sunt in unoquoque plura peccata originalia, sed unum tantum; quia reatus est ex uno et ad unum principaliter, licet ad illud unum multa sequantur.

(α) *vel.* — *licet* Pr.

Secundo arguit. Quia, si peccatum originale poneretur primo in essentia animæ, hoc esset propter rationem adductam in probatione conclusionis, scilicet : quod peccatum originale traducitur in unoquoque ex unione animæ ad corpus; sed anima immediatius unitur corpori per essentiam quam per potentias; igitur, etc. Sed hæc ratio non valet; quia originale peccatum contrahitur ex unione animæ ad corpus (β), quia ad unionem sequitur talis defectus : qui tamen (γ) defectus non oportet quod sit in essentia animæ, sed potius in voluntate, vel potentiis sensitivis.

Tertio arguit contra illud quod adducitur ibidem, scilicet quod peccatum originale est peccatum naturæ. Hoc, inquit, non valet; quia peccatum originale non dicitur peccatum naturæ, quia (δ) respiciat primo naturam animæ, sed quia tollit illud quod toti naturæ fuerat collatum, scilicet justitiam originalem, quamvis ipsa non esset principaliter in essentia animæ, sed in voluntate, vel potentiis sensitivis.

Quarto. Quia illud quod inclinat ad actum, immediatius respicit potentiam quam essentiam (ε). Sed peccatum originale inclinat ad actum : ex hoc enim *sensus et cogitatio hominis prona sunt in malum ab adolescentia sua*, ut dicitur, *Genes.* 8 (v. 21). Igitur, etc.

§ 2. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Durandi. — Contra tertiam conclusionem arguit Durandus (dist. 31, q. 1), potissime improbando ea quæ adducta sunt ex dictis sancti Thomæ super 2. *Sentent.* Unde

Primo arguit sic. Caro in homine non est caro nisi per animam rationalem, supposito quod in homine sit tantum una forma. Prius ergo vel simul ordine naturæ est anima unita materiæ, et caro est caro, cum anima intrinsece pertineat ad naturam carnis. Sed quod non est, infici non potest. Ergo non prius inficitur caro, et per carnem anima; sed prius, vel saltem simul tempore et natura, inficitur

(α) *Si.* — *Sin* Pr.
(β) *ideo.* — Ad. Pr.
(γ) *qui tamen.* — *cum talis* Pr.
(δ) *quia.* — *quod* Pr.
(ε) *essentiam.* — *actum* Pr.

caro et anima. Et adhuc restat dubium, per quid (α) anima inficitur culpa originali. Si autem dicatur quod caro est caro ante infusionem animæ rationalis per animam sensitivam, et ita ex carne fœda et infecta contrahitur peccatum originale in anima per quamdam concomitantiam, — istud non valet. Quia illa fœditas quæ est in carne, vel est spiritualis, vel corporalis. Non spiritualis; quia, cum caro sic accepta, sit quid pure corporeum, non est talis fœditatis susceptiva. Nec corporalis; quia corporalis fœditas non est nisi per privationem alicujus convenientis secundum naturam, sicut abscisio nasi reddit faciem fœdam; vel per appositionem alicujus disconvenientis, sicut fœdatur facies apposito luto. Primum non potest dici; quia per peccatum primorum parentum nihil pertinens ad perfectionem naturalem humanæ naturæ est subtractum. Justitia enim originalis, quæ toti naturæ subtracta est, fuit donum gratis collatum. Et ideo ejus carentia non ponit aliquam fœditatem. Sed etsi talis carentia fœditas diceretur, rationem pœnæ haberet; ex pœna autem non causatur culpa, sed e converso; igitur, etc. Nec secundum potest dici, quod fœditas carnis sit per appositionem alicujus disconvenientis : quia privatio nihil ponit; peccatum autem est privatio; igitur, etc. Si autem dicatur quod illa fœditas non est in carne formaliter, ut bene ostendunt præmissæ rationes, sed solum virtualiter,— non valet; quia: aut esset in carne virtualiter, quoad virtutem (β) activam, ut scilicet talem fœditatem ageret in animam; quod esse non potest : quia materia non agit in formam, nec corpus in spiritum, ut ipsi fatentur; vel quoad virtutem passivam; et tunc solum se haberet ad recipiendum talem fœditatem, qua recepta, esset fœda formaliter.

Secundo arguit principaliter, quod modus transfusionis peccati originalis, quem sanctus Thomas ibidem ponit, scilicet per quamdam concomitantiam vel limitationem carnis et animæ, non sit conveniens. Licet enim anima, quæ est actus et perfectio corporis, communicet corpori proprietates informative, hoc enim pertinet ad formam, ut secundum se et proprietates suas informative perficiat materiam ; tamen proprietates materiæ nunquam informant formam, sicut nec proprietates materiæ ullo modo redundant in formam non eductam de potentia materiæ, qualis est anima, nisi quoad operationem in qua communicat cum corpore subjective vel objective. Et per hunc modum anima infusa corpori male disposito efficitur stolida, quia non habet debitas operationes propter indispositionem corporis. Ad ipsam autem essentiam animæ, vel ad ejus potentias, nulla infectio spiritualis transire potest.

Tertio arguit quod alius modus sit convenientior, scilicet : quia, cum peccatum originale sit carentia originalis justitiæ debitæ inesse, cum debito carendi ea, quod debitum quidam vocant reatum, faciliter potest assignari modus traductionis ejus. Traducitur enim traductione naturæ, sic. Cum enim nihil agat ultra suam speciem, natura deficiens a dono quod gratis impensum fuerat ei, non potest alteri communicare donum quo caret, et quod supra naturam ei collatum fuerat, sed solum quod ad naturam pertinet, cum carentia doni supernaturalis a principio toti naturæ collati. Ista autem carentia, quia in relatione ad peccatum primi parentis justa est, est (α) reatus : est enim reatus justa obligatio ad pœnam propter culpam; nec aliter traducitur, nisi quia natura defectuosa traducitur ab eo qui se et nos hujusmodi defectibus ex sua culpa subjecit. — Hæc ille, in forma.

II. Argumenta Scoti. — Contra eamdem (β) arguit Scotus (dist. 32, q. 1), probando

Primo, quod caro quæ seminatur, non inficiatur in seminatione ex libidine vel fervore.

Primo. Quia semen nunquam fuit animatum anima patris. Est enim aliquid relictum, quod non est necessarium membro alendo. Illud autem quod assumitur a membro cum quo erat ejusdem dispositionis, non erat animatum. Igitur semen nunquam contraxit infectionem ab anima, qua nunquam perficiebatur. — Confirmatur per Anselmum, *de Conceptu virginali*, cap. 7, ubi vult quod non magis est semen infectum quam sputum vel sanguis; quod si formaretur de istis corpus organicum, non videtur qualiter ex ejus infectione anima inficeretur.

Secundo. Quia, si semen fuit infectum, cum transmutetur secundum diversas formas substantiales, antequam de ipso fiat corpus organicum; et forma substantialis prior, quæ constituebat subjectum illius qualitatis morbidæ, non maneat; igitur nec illa qualitas morbida. Si dicatur quod de infecto generatur infectum ; exemplum : quia de semine leprosi generatur corpus filii leprosum ; — Contra. Ergo leo comedens cadaver hominis mortui, contraheret fomitem. Tenet consequentia. Illud enim cadaver infectum est fomite; et, per te, de infecto generatur infectum ; igitur, etc. Assumptum patet. Resuscitetur enim corpus, sicut fuit de Lazaro : anima reunita corpori inveniet carnem rebellantem spiritui; igitur tunc erit (γ) fomes in corpore illo. A quo igitur? Non ab anima; quia ipsa fuit purgata a peccato originali per baptismum vel circumcisionem. Nec oportet fingere quod a Deo. Igitur remansit fomes in corpore mortuo.

Tertio. Quia tunc miraculose formatus de carne

(α) *quid.* — *quod* Pr.
(β) *virtutem.* — *veritatem* Pr.

(α) *est.* — *et* Pr.
(β) *Contra eamdem.* — Om. Pr.
(γ) *erit.* — *erat* Pr.

digiti tantum, contraheret peccatum originale; quod est contra Anselmum, ubi supra, cap. 16 et 19.

Secundo principaliter arguit idem Scotus, probando quod caro pueri non maculet animam in instanti infusionis.

Primo. Quia non videtur qualiter caro causet illam infectionem animæ. Si enim anima causavit illam infectionem in carne, et ex carne causetur in anima, utraque causa est æquivoca suo effectui, et videtur quod totalis; et difficile (α) est in causis æquivocis totalibus salvare circulationem. Difficile est etiam salvare illum modum quo voluntas, quæ est potentia mere immaterialis, transmutetur immediate a potentia pure corporali; et cum intellectus non ponatur immediate posse transmutari a phantasmate, nisi virtute intellectus agentis, sequi videtur quod intellectus sit magis immaterialis quam voluntas. Videtur etiam sequi quod illud peccatum primo esset in essentia, quia primo inficit carnem; sed consequens est falsum, quia in essentia, ut essentia est, non videtur culpa nata esse formaliter.

Secundo. Quia non videtur, quare primus homo potuit actu suæ voluntatis inficere carnem suam, quin secundus et tertius post eum possint similiter; et ita (β), cum multi patres intermedii peccaverunt (γ) mortaliter, semper caro seminata, magis et magis fit infecta; quod videtur absurdum. Tum quia non quilibet modo genitus est pronior ad inordinate delectandum quam quicumque antiquitus prius genitus. Tum quia ex hoc videtur sequi quod peccatum originale intendatur : quamvis enim, si ponatur peccatum originale esse totaliter privatio, non recipiat magis et minus; tamen, si ponatur esse concupiscentia, ista potest esse major et minor. — Hæc ille.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Durandi. — Quantum ad tertium articulum, restat prædictis objectionibus respondere. Idcirco

Ad primum contra secundam conclusionem, negatur quod ibidem assumitur, scilicet quod justitia originalis solum includeret illa duo de quibus ibidem fit sermo, scilicet rectitudinem voluntatis in ordine ad Deum, et virium inferiorum ad rationem. Et secundo negatur quod justitia originalis stricte sumpta, includeret tantummodo rectitudinem virium sensitivarum. — Ratio primi est, quia justitia originalis includebat gratiam gratum facientem; quæ quidem gratia, secundum sanctum Thomam, est subjective in essentia animæ. Ista duo patent ex præcedentibus quæstionibus : in quibus visum est, de gratia gratum faciente, in quo sit subjective; et similiter quomodo justitia originalis includebat gratiam gratum facientem. Unde sanctus Thomas, *de Malo,* q. 4, art. 2, in solutione cujusdam argumenti in contrarium (α), sic dicit : « Originalis justitia includit gratiam gratum facientem, nec credo esse verum quod homo sit creatus in naturalibus puris. » Item, art. 4, in solutione primi, sic dicit : « Justitia originalis non sic erat in voluntate, quin per prius esset in essentia animæ; erat enim donum collatum naturæ. » — Hæc ille. — Ratio vero secundi, scilicet quod justitia originalis magis proprie importaret rectitudinem voluntatis quam rectitudinem virium sensitivarum, ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 95, art. 1, ubi docet quomodo secunda rectitudo dependeat a prima, et ideo etiam tam in 1ª 2æ, q. 83, art. 2 et 3, quam *de Malo,* q. 4, art. 4 et 5, quam 2. *Sentent.,* dist. 31, q. 2, art. 1, ostendit quod peccatum originale prius est in essentia animæ quam in potentiis; et inter potentias animæ perfectius est in voluntate quam in aliis potentiis. Arguens autem non probat illud quod assumit contra nos. Quia (β) dicit se hoc probasse 20 dist. (q. 5) hujus secundi. Ibi autem nihil probat ad propositum, nisi quod justitia originalis non erat formaliter ipsa gratia gratum faciens. Unde ibidem in solutione primi, sic dicit : « Justitia originalis fuit per gratiam causaliter, quia et gratis data fuit primo homini pro se et sua posteritate, et conservare eam potuit sibi et aliis conservando rectitudinem justitiæ gratuitæ. Non tamen fuit essentialiter ipsa gratia gratum faciens, quia illam recuperavit homo per baptismum, non autem originalem justitiam, etc. » — Hæc ille. — Sed advertenti apparet quod ista ratio non concludit quin justitia originalis includeret gratiam gratum facientem; sed hoc solum concludit quod non sola gratia gratum faciens erat justitia originalis, sed ultra eam aliud includebat : unde, quia baptismus restituit gratiam hujusmodi, et non illa alia, quæ erant de ratione talis justitiæ; ideo non restituit integre justitiam originalem, sed ejus partem in præsenti. Unde sanctus Thomas, *de Malo,* q. 4, art. 2, in solutione cujusdam argumenti in contrarium (γ) (ad 2um), sic dicit : « Justitia originalis restituitur in baptismo, quantum ad hoc quod superior pars animæ conjungitur

(α) *difficile.* — *difficilis* Pr.
(β) *et ita.* — *etiam* Pr.
(γ) *peccaverunt.* — *peccaverint* Pr.

(α) *in contrarium.* — Om. Pr.
(β) *Quia.* — *quod* Pr.
(γ) *in contrarium.* — Om. Pr.

Deo, per cujus privationem inerat reatus culpæ; sed non quantum ad hoc quod rationi subjiciantur inferiores vires : et ex hujusmodi defectu est concupiscentia, quæ manet post baptismum. » — Hæc ille.

Ad secundum dicitur quod responsio quam dat ad argumentum sancti Thomæ non valet; quia, cum potentiæ animæ non uniantur carni, potissime voluntas, si peccatum originale non esset in essentia animæ, sed in potentiis, nullo modo peccatum originale contraheretur ex unione animæ ad carnem. Unde sanctus Thomas, *de Malo,* q. 4, art. 4, sic dicit : « Peccatum originale aliquo modo est in essentia animæ, et in potentiis; quia defectus ex culpa primi parentis ad totam animam pervenit. Sed considerare oportet utrum per prius sit in essentia animæ quam in potentiis. Et in primo quidem aspectu (α) potest alicui videri quod sit per prius in essentia animæ quam in potentiis, ea ratione : quia peccatum originale est unum, potentiæ autem animæ uniuntur in essentia animæ tanquam in communi radice. Sed ista ratio non cogit; quia potentiæ animæ etiam uniuntur alio modo, scilicet unitate ordinis, et etiam unitate alicujus primæ potentiæ moventis et dirigentis. Sed oportet aliunde hujus veritatis inquisitionem accipere. Et quidem (б), cum peccatum originale ex carne derivetur ad animam, nulli dubium esse potest quin aliquo modo, saltem in via generationis et temporis, per prius sit peccatum originale in essentia animæ quam in potentiis; cum anima per suam essentiam immediate corpori uniatur ut forma, non autem per suas potentias, ut alibi ostensum est. Sed, licet quis dicat quod peccatum originale est per prius in essentia animæ, ordine generationis et temporis, quam in potentiis animæ, sed tamen in potentiis est prius ordine naturæ (γ), sicut prius dictum est de anima et carne, hoc stare non potest. Non enim eodem modo comparatur essentia animæ ad potentias, sicut comparatur corpus ad animam. Nam corpus comparatur ad animam ut materia ad formam : materia autem præcedit formam in via generationis et temporis; sed forma præcedit materiam in via perfectionis et naturæ. Essentia autem animæ comparatur ad potentias, sicut forma substantialis ad proprietates naturales consequentes. Substantia autem prior est accidente, et tempore, et natura, et secundum rationem, ut probatur in 7. *Metaphysicæ* (t. c. 4). Unde omnibus modis peccatum originale per prius est in essentia animæ quam in potentiis, et ab essentia animæ derivatur ad potentias : sicut et naturæ processus est ab essentia animæ ad potentias; peccatum autem originale respicit naturam, ut dictum est. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod instantia data ad argumentum sancti Thomæ non valet. Tum quia, si originale nullo modo sit in essentia animæ, sed in potentia, non contraheretur ex unione ad carnem. Tum quia, si unio animæ ad carnem nullo modo inficit animam, non videtur quomodo inficiat potentias, quia corruptio vel infectio potentiarum supponit infectionem naturæ animæ, et incorruptio animæ infert incorruptionem potentiarum. Unde, eadem quæstione, art. 4, in solutione quarti, sic dicit : « Inordinatio potentiarum animæ est ex defectu naturæ, quæ primo et principaliter respicit essentiam animæ. »

Ad tertium dicitur quod instantia non valet. Nam utique peccatum originale dicitur peccatum naturæ : quia primo inficit illud quod pertinet ad naturam, quam id quod pertinet ad personam; et per prius naturam quam accidentia naturæ. De hoc sanctus Thomas, *de Malo,* ubi supra (q. 4, art. 4, in arg. sed contra), sic arguit : « Peccatum originale non est per prius peccatum personale quam naturale, ut supra dictum est. Anima autem per essentiam suam constituit humanam naturam, inquantum est forma corporis; per potentias autem suas est principium actuum, qui ad personas pertinent : actus enim individuorum sunt, secundum Philosophum (1. *Metaphysicæ,* cap. 1). Ergo peccatum originale per prius est in essentia animæ quam in potentia. Præterea. Peccatum originale, in uno homine, non est nisi unum. Potentiæ autem sunt multæ, quæ tamen uniuntur in una essentia animæ. Sed unum accidens non est in multis subjectis, nisi inquantum uniuntur. Ergo peccatum originale prius est in essentia animæ quam in potentiis. Præterea. Peccatum originale, secundum Anselmum (*de Concept. virg.,* cap. 27), est carentia originalis justitiæ. Sed originalis justitia fuit quoddam donum datum humanæ naturæ, non personæ; alioquin non fuisset traducta in posteros; et sic pertinebat ad essentiam animæ, quæ est natura et forma corporis. Pari ergo ratione peccatum originale per prius est in essentia animæ quam in potentiis. Præterea. Omne illud quod per prius est in potentiis animæ quam in essentia, est in anima, secundum quod comparatur ad objectum; quod autem est in anima per comparationem ad subjectum, per prius est in essentia animæ quam in potentiis. Peccatum autem originale non est in anima per comparationem ad objecta, sed per comparationem ad subjectum, quod est caro, a qua infectionem trahit. Ergo peccatum originale per prius est in essentia animæ quam in potentiis. » — Hæc ille.

Ad quartum respondit sanctus Thomas, ibidem, in solutione tertii, ubi sic dicit : « Essentia animæ comparatur ad potentias sicut forma substantialis ad proprietates consequentes, puta forma ignis ad calorem. Calor autem non agit nisi in virtute formæ

(α) *aspectu.* — *respectu* Pr.
(б) *quidem.* — *quod* Pr.
(γ) *naturæ.* — Om. Pr.

essentialis ignis; alioquin non ageret ad formam substantialem; unde forma substantialis est primum principium actionis. Et sic etiam essentia animæ est per prius principium actuum vel actionis quam potentia. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod major argumenti est falsa.

§ 2. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

I. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** contra tertiam conclusionem, dicitur quod, licet caro humana non prius tempore vel natura sit caro quam anima rationalis sibi infundatur, tamen prius natura vel intellectu anima rationalis dat materiæ esse substantiam quam esse corporeum, et esse corporeum quam esse animatum, et esse animatum quam esse animal, et esse animal quam esse hominem, ut superius (dist. 15) dictum fuit, cum de pluralitate formarum substantialium in eodem composito tractaretur. Unde nihil prohibet carnem in esse carnis præcedere animam rationalem ut rationalis est, et sic prius infici quam animam rationalem ut rationalis est. — Et cum quæritur per quid inficitur anima culpa originali, etc.; — dicitur quod illa infectio non est per inductionem alicujus absoluti positivi in anima, sed per privationem illius originalis justitiæ quæ debebat esse in anima. Et sic non oportet somniare quod caro tale quid positivum generet in anima; sed oportet imaginari quod imperfectio materiæ est causa imperfectionis formæ, et privatio exsistens in perfectibili est causa privationis perfectionis (α) in forma perficiente, sicut sæpius in probatione tertiæ conclusionis est allegatum. — Ad ulteriorem autem deductionem quæ fit ibi de fœditate carnis; — dicitur primo, quod illa fœditas est carentia vel privatio debitæ subjectionis et habilitatis et congruitatis ad animam rationalem, quæ potest dici quid corporale ratione subjecti in quo est, et potest dici quid spirituale ratione termini ad quem est, scilicet animam; tamen potius debet dici corporalis quam spiritualis. Et ad hujus improbationem, dicitur quod major argumenti est falsa. Nam fœditas illa corporalis non est ex appositione alicujus absoluti positivi super naturam carnis, nec est ex subtractione alicujus perfectionis naturalis, quam habuit caro Adæ ante peccatum; et ita argumentum procedit ex insufficiente divisione. Ulterius dici potest quod in semine vel in carne, ultra fœditatem illam privativam, est quædam virtus habens esse intentionale, causativa peccati originalis in anima; et illa est quid spirituale. Nec valet ratio in oppositum; quia forma spiritualis habens esse diminutum et fluens ac intentionale, utique potest esse in subjecto pure corporali, sicut forma artis in serra, ut alias dictum fuit. Et talis virtus activa, si ponatur, est subjective in semine deciso a patre, non autem in semine materno, nec in carne prolis cui anima infunditur. Et ideo argumentum ex falsa imaginatione procedit, ut post dicetur. Et licet illam viam sanctus Thomas aliquando visus sit sequi, oppositum tamen postea tenuit in *Summa*, tanquam probabilius, scilicet quod anima contrahit originale peccatum a semine tanquam a causa efficiente instrumentali, et non a carne quam informat, nisi resultative, et per modum sequelæ.

Ad secundum dicitur quod, licet materia non agat in formam, nec proprietates materiæ positivæ redundent in animam rationalem, tamen defectus materiæ potest inferre defectum animæ rationalis, per quamdam necessariam sequelam, non solum quantum ad operationem, immo quoad multa alia. Quod patet primo, quia signatio materiæ per quantitatem, est quodammodo principium vel causa qualicumque causalitate individuationis ipsius animæ rationalis, ut superius (dist. 3, q. 1, concl. 2) dictum fuit. Secundo, quia inæqualitas corporum est causa per quam vel sine qua non inæqualitatis animarum rationalium, ut ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 85, art. 7; et 1. *Sentent.*, dist. 8, q. 5, art. 2 (ad 6um). Et de hoc forte alias dicetur.

Ad tertium dicitur quod modus transfusionis peccati originalis ibidem assignatus, in idem redit cum modo quem sanctus Thomas ponit. Nam sanctus Thomas non ponit quod semen aliquam infectionem positivam absolutam efficiat in corpore prolis, nec caro prolis in animam sibi conjunctam, sed potius quod semen destitutum virtute collata Adæ, causat et efficit carnem defectuosam in prole, et caro defectuosa per quamdam concomitantiam et sequelam exigit animam defectuosam. Et sic non est controversia nisi in verbis tantummodo, nisi pro quanto sanctus Thomas ponit in semine virtutem quamdam traductivam culpæ et reatus in animam, quæ (α) ad ejus introductionem disponit : peccatum enim originale, ultra privationem quam importat, includit rationem voluntarii, et reatum, et alia, de quibus in præcedenti quæstione dictum est; et omnia hæc virtualiter in semine continentur.

II. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti, dicitur quod semen dicitur infectum pro tanto quod in eo est virtus productiva naturæ humanæ cum defectu originalis justitiæ, non quod in eo sit aliqua qualitas positiva causata ab anima seminantis, quæ quidem sit causativa alicujus alterius qualitatis positivæ superadditæ naturalibus in carne prolis. Unde,

Ad primam formam ibidem factam, dicitur quod utique verum est quod semen patris nunquam fuit

(α) *vel.* — Ad. Pr.

(α) *quæ.* — Om. Pr.

animatum in actu. Sed negatur consequentia ex hoc antecedente illata, qua infertur quod nullam infectionem contraxit ab anima seminantis, immo contraxit infectionem, vocando infectionem, virtutem producendi carnem cum defectu perfectionis debitæ inesse carni, et ultra, virtutem intentionalem traductivam peccati originalis in anima; tamen illa virtus non est qualitas habens esse ratum fixum et reale. — Ad confirmationem, dicitur quod Anselmus intelligit quod in semine non est aliqua infectio, quæ sit culpa in actu, plus quam in sputo hominis vel ejus sanguine. Non tamen negat, nec negare potest, quin in semine sit culpa originalis in virtute, sicut in causa instrumentali, modo statim dicto. Et sic intelligo beatum Thomam, *de Malo*, q. 4, art. 3, ubi sic dicit : « Ad hujus, inquit, quæstionis intelligentiam, scilicet qua quæritur utrum peccatum originale sit in carne vel in anima, — duas distinctiones oportet considerare. Primo quidem, quod aliquid dicitur esse dupliciter in aliquo : uno modo, sicut in proprio subjecto; alio modo, sicut in causa. Proprium autem subjectum alicujus accidentis coæquatur ipsi accidenti; puta : si volumus considerare proprium subjectum felicitatis et virtutis, cum virtus et felicitas sint propria hominis, proprium subjectum utriusque erit id quod est proprium hominis, scilicet pars animæ rationalis, ut Philosophus probat (α), 1. *Ethicorum* (cap. 7 et 13). Causa autem est (β) duplex, scilicet instrumentalis et principalis. In principali autem causa, aliquid est secundum similitudinem formæ, vel ejusdem speciei, si sit causa univoca, puta cum homo generat hominem, ignis ignem; vel secundum aliquam excellentiorem formam, si sit agens non univocum, sicut sol generat herbas. In causa autem instrumentali, est aliquis effectus secundum virtutem quam recipit a causa principali, inquantum ab ea movetur. Aliter enim est forma domus in lapidibus et lignis, tanquam in proprio subjecto; et aliter in anima artificis, tanquam in causa principali; et aliter in serra et securi, sicut in causa instrumentali. Manifestum est autem quod esse susceptivum peccati, est proprium hominis. Unde oportet quod proprium subjectum peccati cujuscumque, sit illud quod est proprium hominis, scilicet anima rationalis, secundum quam homo est homo; et sic peccatum originale est in anima rationali sicut in proprio subjecto. Semen autem carnale, sicut est causa instrumentalis traductionis naturæ humanæ in prole, ita est causa instrumentalis traductionis peccati originalis; et ita peccatum originale est in carnali semine, virtute, sicut in causa instrumentali. Secundo oportet considerare quod duplex est ordo, scilicet naturæ et temporis. Ordine quidem naturæ, perfectum prius est imperfecto, et actus potentia. Ordine vero generationis et temporis, e converso, imperfectum est prius perfecto, et potentia actu. Sic igitur, ordine naturæ, per prius est peccatum originale in anima, in qua est sicut in proprio subjecto, quam in carne, in qua est sicut in causa instrumentali; sed in carne prius est ordine generationis et temporis. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet primo, quod hæc consequentia : semen nunquam fuit animatum; igitur nunquam potuit infici per animam, nec accipere virtutem transfundendi peccatum originale in prolem, — non plus valet quam ista consequentia valeat : semen nunquam fuit animatum; igitur nunquam habuit, nec accepit ab anima seminantis virtutem traducendi naturam humanam in prole. Et causa nullitatis primæ et secundæ est, quia causa instrumentalis non oportet quod contineat in actu similitudinem formæ quam inducit in effectu; sufficit enim quod eam contineat in quadam virtute intentionali. Secundo sequitur quod, cum sanctus Thomas dicit quod infectio peccati originalis prius est in carne quam in anima rationali, non cogimur (α) dicere quod per carnem intelligat illam quæ est in actu et formaliter caro humana, et pars hominis unita animæ rationali. Sed per carnem possumus intelligere duo. Primum est, ipsum semen carnale decisum a patre, in quo est natura humana et peccatum originale in virtute activa intentionali. Secundum est, illa caro quæ præcedit in embryone hominis ante infusionem animæ rationalis, in qua similiter potest dici esse natura humana cum peccato originali in virtute, non quidem activa, sed passiva, et in potentia proxima. Si vero per carnem intelligat carnem quæ actu et formaliter est humana et pars hominis, tunc infectio peccati originalis prius est in illa carne quam in anima modo superius dicto, scilicet in potentia passiva coexigente actum defectuosum, et forte instrumentaliter, licet non ita proprie.

Ad secundam formam Scoti, dicitur quod procedit ex falsa imaginatione, scilicet quod infectio peccati originalis sit in semine de quo formatur corpus prolis, sicut in causa effectiva instrumentali. Nos enim hoc non dicimus, sed potius quod dicta infectio est in semine patris illo modo. Illud autem semen non transmutatur per diversas formas substantiales, ad hoc quod de ipso formetur corpus prolis; quia corpus prolis solum formatur ex semine matris. Licet posset dici quod talis infectio est in semine paterno sicut in causa effectiva instrumentali; in semine autem materno est sicut in causa materiali, et in potentia passiva : quia ibi est materia quæ continue disponitur ad hoc quod suscipiat animam rationalem, in qua est subjective peccatum originale. Ulterius autem false imaginatur quod

(α) *probat.* — *procedit* Pr.
(β) *est* — Om. Pr.

(α) *cogimur.* — *coguntur* Pr.

nos ponamus talem morbidam qualitatem in semine materno vel paterno. Illa enim est imaginatio Gregorii, et non sancti Thomæ; licet ponamus ibi virtutem quamdam habentem esse intentionale. — Ad illud quod adducitur ibi de leone comedente cadaver hominis, — dicitur quod procedit similiter ex falso intellectu opinionis nostræ. Tum quia nos non ponimus infectionem istam effective esse in materia cui anima rationalis unitur, sed in semine paterno. Tum quia, licet talis infectio possit concedi esse in tali materia, non tamen est ibi sicut in causa effectiva, sed sicut in potentia passiva : non in ordine ad quamcumque formam indifferenter; sed in ordine ad animam rationalem. Et ideo, si inducatur in tali materia anima rationalis per generationem naturalem, resultabit talis infectio in anima; non autem si inducatur ibi anima leonis, plus quam digiti humani, et figura humana. Et sic patet quod procedit ex falso intellectu.

Ad tertiam formam patet per idem. Quia, dato quod aliquis formaretur miraculose de digito quantumcumque infecto, non tamen contraheret originale peccatum; quia defectus reperti in tali homine non haberent rationem culpæ, cum non sint traducti ab Adam effective. Talis enim non acciperet naturam ab Adam effective, et ita nec illos defectus. De hoc diffuse loquitur sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 81, art. 4; et 2. *Sentent.,* dist. 31, q. 1, art. 2; et *de Malo,* q. 4, art. 7, ubi sic dicit : « Peccatum originale derivatur (α) a primo parente in posteros, inquantum posteri moventur ab eo per originem. Manifestum est autem quod materiæ non est movere, sed moveri. Unde qualitercumque aliquis materialiter procedat ex Adam, vel ex his quæ ab Adam processerunt, nullo modo contraheret peccatum originale, nisi seminaliter propagaretur ab eo. Sicut etiam nec originale peccatum contraheret, si aliquis homo de novo formaretur de terra. Non enim refert, quantum ad conditionem hominis, de qua materia formetur, sed a quo agente formetur; quia ab agente recipit formam et dispositiones, ut dictum est. Materia vero non retinet formam priorem, aut dispositionem ; sed novam acquirit per generationem. » — Hæc ille. — Item, in solutione primi, sic dicit : « Si aliquis formaretur ex digito vel carne alterius hominis, hoc non posset esse nisi carne illa corrupta et recedente a sua dispositione : quia generatio unius est corruptio alterius ; unde infectio quæ præcessit (β) in carne, non remanet ad inficiendum animam. » — Hæc ille. — Sed forte restat dubium Scoti; quia, secundum quod arguit ipse, si aliquis resuscitetur, sicut fuit de Lazaro, inveniet carnem rebellem spiritui, etc. Dicitur quod si taliter resuscitatus, antequam decederet fuerat purgatus ab originali peccato, post talem suscitationem erit fomes in eo, sicut prius; sed non habebit rationem peccati originalis : quia plura requiruntur ad peccatum originale quam fomes vel rebellio. Nec tamen sequitur quod fomes remanserit in corpore mortuo, nisi in potentia remotissima. Sed ideo iterum habet fomitem, quia ille remanserat in anima separata, in virtute, et in radice, sicut et potentiæ animæ. Unde, breviter, fomes vel concupiscentia, quantum ad illud quod dicit absolute et positive, est quid consequens ex principiis naturæ in puris naturalibus consideratæ. Sed quantum ad illud quod dicit privative, pertinens ad culpam vel pœnam peccati originalis, causatur instrumentaliter a semine patris. De hoc sanctus Thomas, 2. *Sentent.,* dist. 31, q. 1, art. 2, in solutione tertii, sic dicit : « Si aliquis divina virtute ex digito formaretur, originale non contraheret : et nihilominus haberet omnes defectus quos habent qui in originali nascuntur, tamen sine ratione culpæ. Quod patet. Poterat enim Deus a principio, quando condidit hominem, etiam alium hominem ex limo terræ formare, quem in conditione suæ naturæ relinqueret, ut scilicet mortalis et passibilis esset, et pugnam concupiscibilis ad rationem sentiens, in quo nihil humanæ naturæ derogatur, quia hoc ex principiis naturæ consequitur. Nec tamen isti defectus in eo rationem culpæ vel pœnæ habuissent; quia non per voluntatem talis defectus causatus esset. Similiter dico quod in isto qui esset ex digito generatus, talis defectus esset, si principiis naturæ suæ relinqueretur, nisi Deus gratis hoc sibi vellet conferre, quod primo homini contulit. Nec isti defectus ex voluntate primi hominis procederent, quia defectus non causatur ex voluntate primi parentis, nisi in eis qui ab eo naturam accipiunt; non autem aliquis accipit naturam a materia, sed a generante. Unde, cum iste sit ab Adam solum materialiter, non autem sicut a principio activo ab eo descendat, constat quod naturam humanam (α) ab eo non accipit, nec per eum incurrit prædictos defectus; et ideo rationem culpæ vel pœnæ non habebunt, cum non comparentur ad voluntatem sicut ad causam. » — Hæc ille. — Ex quibus patet ad dubium Scoti.

Ad secundum principale ejusdem

Quoad *primam formam* ibidem factam, dicitur primo, quod caro pueri in instanti infusionis non maculat animam, aliquid effective sibi imprimendo, quod sit positivum absolutum; quia nec peccatum originale, secundum sanctum Thomam, est tale quid. Dicitur secundo, quod caro pueri dicitur maculare animam defective, illo modo quo subjectum inhabile, indispositum potest dici maculare formam sibi impressam ab agente, inquantum forma non recipitur ibidem in sua puritate et virtute, sed defectuosa

(α) *derivatur. — derivari* Pr.
(β) *præcessit. — processit* Pr.

(α) *naturam humanam. — natura humana* Pr.

et imperfecta. Dicitur tertio, quod, licet anima Adæ maculaverit carnem propriam et alienam, et iterum caro inficiat animam, et utraque causa sit æquivoca suo effectui, non tamen quælibet est totalis, nec eodem modo causans. Nam anima Adæ per suam voluntatem tanquam causa principalis causavit infectionem carnis. Caro autem non inficit animam ut causa principalis, sed potius sicut causa instrumentalis mota ab Adam. Item, anima Adæ in tali infectione primo fuit causa totalis, cum scilicet infecit propriam carnem. In cæteris vero infectionibus, non est causa totalis, sed partialis; quia non inficit carnes aliorum nisi mediante semine, nec alias animas nisi mediante carne. Et sic non est ibi illa circulatio, de qua timet arguens. Dicitur quarto, quod potentia pure corporalis potest immutare voluntatem, præsertim defective, immo etiam essentiam animæ tanquam agens partiale, et cum hoc instrumentale; quia illo modo phantasma immutat intellectum possibilem, scilicet virtute intellectus agentis. Dicitur quinto, quod in essentia animæ non potest esse culpa actualis; sed culpa originalis (α), quæ importat privationem perfectionis perficientis essentiam animæ et ejus potentias, potest esse non solum in potentiis animæ, sed etiam in essentia animæ, ut prius dictum fuit.

Ad secundam formam dicitur quod ideo anima Adæ potius infecit carnem propriam quam aliæ animæ, quia ista infectio non est per impressionem absoluti positivi, sed per subtractionem illius. Caro autem Adæ habebat aliquam virtutem positivam supernaturaliter sibi datam, quæ poterat tolli per peccatum. Carnes autem aliorum hominum nunquam tale donum habuerunt; et ideo nunquam per peccatum tale donum perdere potuerunt : qui enim nunquam fuit indutus, nunquam potuit spoliari, quia spoliatio supponit induitionem. Unde istud argumentum parum valet. — De prædictis sanctus Thomas, 2. *Sententiarum,* dist. 31, q. 1, art. 1, sic dicit : « In progressu originalis peccati, talis (6) ordo servatur quod persona naturam infecit per actum proprium, et naturæ infectio in personam secundario transivit, quæ a persona peccante propagatur. Quod qualiter sit, videndum est. Sicut enim prius dictum est, hoc Deus naturæ humanæ in sui principio supra conditionem suorum principiorum contulerat, ut esset in ratione rectitudo, quæ dicitur originalis justitia, quam sine resistentia aliqua viribus inferioribus imprimere posset. Et quia hoc gratis collatum fuerat, ideo juste per ingratitudinem inobedientiæ subtractum est. Unde factum est ut primo homine peccante, natura humana quæ in ipso erat, sibiipsi relinqueretur, ut consisteret secundum conditionem suorum principiorum; et per modum istum ex actu personæ peccantis in ipsam defectus transivit. Et quia natura deficiens ab eo quod gratis impensum erat, non potest causare hoc quod supra naturam collatum erat, cum nihil agat ultra suam speciem; ideo sequitur quod ille qui generatur ab habente naturam hoc modo deficientem, naturam in simili defectu suscipiat. Actus enim personæ secundum conditionem suæ naturæ procedit, et ultra non extenditur; et inde est quod defectus in ipsam personam generatam redundat. Sed ratio culpæ inde venit, quia illud quod gratis collatum fuit ipsi Adæ, scilicet originalis justitia, non fuit sibi collatum personaliter, sed inquantum talem naturam habebat, ut omnes scilicet in quibus talis natura inveniretur ab eo accepta, tali dono potirentur; et ideo cum propagatione carnis etiam illa originalis justitia propagata fuisset. In potestate ergo naturæ erat, ut talis justitia in ea servaretur. Sed tamen per voluntatem personæ exsistentis in natura factum est ut hoc perderetur; et ideo hic defectus comparatus ad naturam, rationem culpæ habet in omnibus in quibus invenitur cum natura accepta a persona peccante. Et quia per originem carnis defectus iste naturali generatione traducitur simul cum natura, ideo etiam culpa originalis per originem carnis traduci dicitur. Quia ergo per voluntatem personæ, ratio culpæ ad naturam transivit, ideo dicitur persona infecisse naturam. Quia vero in personis aliis est originale peccatum a persona generantis, non est ratio culpæ ex ipsis, cum (α) non propria voluntate peccatum incurrant; sed inquantum naturam talem cum ratione culpæ recipiunt. Inde est quod secundo natura personam inficere dicitur (6). Inde est etiam quod infectio ista ex inordinata voluntate primi parentis, in ipso quidem primo parente fuit dupliciter, scilicet per modum peccati actualis, inquantum eam per propriam voluntatem contraxit; et etiam ulterius per modum peccati naturalis, inquantum natura in eo infecta est. In sequentibus autem non est nisi ut peccatum naturale. » — Hæc ille. — Item, expressius ad propositum solutionis ultimo datæ, dicit idem, 2. *Sent.*, dist. 33, q. 1, art. 1, in solutione tertii : « In Adam, inquit, fuit natura integra dotata munere quod Deus humanæ naturæ gratis contulerat. Unde per peccatum ipsius potuit natura humana corrumpi in ipso, et per consequens in omnibus qui naturam humanam ab eo acceperunt; quia genitum accipit naturam a generante, qualem generans habet. In aliis autem hominibus invenitur natura jam corrupta. Unde illius corruptionis ulterius peccatum causa esse non potest, sicut quod semel mortuum est, iterum non occiditur. In quocumque autem homine fuisset inventa natura humana integra, per

(α) *originalis.* — *instans* Pr.
(6) *talis.* — Om. Pr.

(α) *cum.* — *tamen* Pr.
(6) a verbo *Inde* usque ad *dicitur,* om. Pr.

peccatum illius poterat corrumpi in eo et in his qui ab eo descenderent. Unde patet quod servatur eadem relatio omnium hominum ad naturam humanam. » — Hæc ille. — Ex quibus omnibus patet quod opinio sancti Thomæ non ponit in carne vel in semine talem qualitatem morbidam habentem esse ratum et fixum, a qua effective causetur infectio peccati originalis in anima, eo modo quo ponit Gregorius de Arimino. Et similiter non ponit in carne vel semine esse solam privationem, ad quam consequatur privatio in (α) anima, vel ratio culpæ, et reatus; sed ponit quod in semine paterno est virtus quædam intentionalis traductiva defectuum in carne et in anima prolis : in carne quidem, cum ratione pœnæ, in anima vero et ejus potentiis virtutis et vitii susceptivis, cum ratione culpæ et pœnæ, et reatus pœnæ æternæ. Et totum hoc procedit ab Adam, sicut a causa efficiente principali removente prohibens; a semine vero, sicut a causa instrumentali.

Ad argumentum pro parte quæstionis affirmativa, patet responsio per prædicta; quia peccatum originale aliquo modo est in carne, vel in carnali semine, non quidem sicut in subjecto, sed sicut in causa instrumentali. Et puto quod quidquid sanctus Thomas dixerit in 2. *Sentent.*, mens sua ultima fuit quod, cum dicitur quod caro inficit animam, hoc intelligi debet non proprie de carne cui anima unitur, sed de carne patris, vel de semine carnali. Quod videtur per illud quod dicit, 1ª 2æ, q. 81, art. 4, in solutione secundi, ubi sic dicit : « Caro non inficit animam nisi inquantum est principium activum in generatione. » — Hæc ille. Constat autem quod sola caro paterna est hujusmodi principium; non autem caro prolis.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XXXII.

QUÆSTIO I.

UTRUM OMNES ANIMÆ HUMANÆ AB ORIGINE SINT ÆQUALES

CIRCA trigesimamsecundam distinctionem 2. *Sentent.* quæritur : Utrum omnes animæ humanæ ab origine sint æquales.

Et arguitur quod non : quia videmus unum hominem naturaliter subtiliorem altero; sed hæc diversitas non potest esse ex parte corporis, ut probabo; igitur est ex parte animæ. Minor probatur. Quia, si diversitas subtilitatis intellectuum esset ex parte corporis, hoc esset, quia intellectus utitur corpore ut subjecto, vel ut objecto. Non est dicendum quod utatur corpore ut subjecto; quia non est virtus organica. Nec quod utitur eo ut objecto; quia eodem objecto proposito in phantasia duorum eodem modo disposita, contingit unum subtilius intelligere quam alterum. Igitur, etc.

In oppositum arguitur. Quia, sicut dicitur, 3. *Metaphysicæ* (t. c. 11), species æqualiter prædicatur de individuis. Sed istud non esset nisi formæ substantiales secundum se essent æquales. Igitur, etc.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, ponitur talis

Conclusio : Quod in animabus rationalibus sunt diversi gradus, ejusdem tamen speciei.

Hanc conclusionem probat sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 32, q. 2, art. 3, ubi sic dicit : « De anima et de angelis duplex est opinio. Quidam enim dicunt animam et angelum ex materia et forma compositum, vel ex aliquibus duobus quæ sunt partes essentiæ ejus. Et secundum hoc forte posset aliquis modus inveniri, quo assignetur differentia animarum et angelorum, ut sint plures in specie una, etiam ex seipsis : quia unitas speciei erit ex principio formali in ipsis; diversitas autem individuorum erit ex parte materialis principii, et ex ejus diversitate. Et ex hoc posset etiam gradus in ipsis quidam nobilitatis attendi. Et hoc (α) videntur verba Magistri sonare, qui dicit, eo modo in animabus esse differentiam, quo et in angelis est. Sed quia supra dictum est, secundum aliam opinionem, quod anima et angelus sunt naturæ simplices (β), et non est in eis compositio nisi ex esse et quod est, ideo oportet quod quæcumque differentia in eis est ex seipsis, (γ) sit formalis differentia, et speciei diversitatem inducens, et propter hoc etiam dictum est quod in angelis tot sunt species quot individua. Et ideo non est possibile ut differentia animarum ponatur ad modum illum quo distinguuntur gradus in natura angelica; cum omnes animæ rationales unius speciei sint, et solo numero differant : omnis autem talis diversitas ex materia causatur. Et ideo, cum anima non habeat materiam partem sui, oportet quod diversitas et distinctio gradus in animabus causetur ex diversi-

(α) *in.* — *vel* Pr.

(α) *hoc.* — *hæc* Pr.
(β) *simplices.* — *simplicis* Pr.
(γ) *quod.* — Ad. Pr.

tate corporis, ut quanto corpus melius complexionatum fuerit, nobiliorem animam sortiatur; cum omne quod recipitur ab alio, per modum recipientis sit receptum (α). Et hoc quidem duplici signo patet. Primo, ex his quæ diversi generis sunt, quorum unumquodque invenitur tanto nobilius genus animæ participare, quanto corpus ejus ad nobilius genus complexionis pertingit, ut in hominibus, et brutis, et plantis apparet; unde, etiam in his quæ sunt unius generis, ex hoc continget diversitas animarum, quod est in corporibus diversitas. Hoc etiam apparet ex signo boni intellectus, ut ostendit Philosophus, 2. *de Anima* (t. c. 94), dicens eos qui sunt boni tactus et molles carne, aptos mente esse; bonitas autem tactus ex æqualitate complexionis contingit : quia oportet ut instrumentum tactus inter contraria tangibilia sit medium, et quanto magis pervenit ad medium, tanto melior erit tactus. Unde patet quod ex diversitate corporis, animarum diversitas resultat. » — Hæc ille.

Item, 1. *Sentent.*, dist. 8, q. 5, art. 2, in solutione sexti, sic dicit : « Quamvis individuatio animarum dependeat a corpore quantum ad suum principium, non tamen quantum ad suum finem, ita quod cessantibus corporibus cesset individuatio animarum. Cujus ratio est, quia, cum omnis perfectio infundatur materiæ secundum capacitatem suam, natura animæ infunditur diversis corporibus non secundum eamdem nobilitatem et puritatem. Unde in unoquoque corpore habebit esse terminatum secundum mensuram corporis. Hoc autem esse terminatum, quamvis acquiratur animæ in corpore, non tamen ex corpore, nec per dependentiam ad corpus. Unde, remotis corporibus, adhuc remanebit unicuique animæ esse suum terminatum, secundum affectiones vel dispositiones quæ consecutæ sunt ipsam, prout fuit perfectio talis corporis, etc. » — Hæc ille.

Item, 1 p., q. 85, art. 7 : « Quanto, inquit, corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam. Quod manifeste apparet in his quæ sunt secundum speciem diversa. Cujus ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiæ capacitatem. Unde etiam cum in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendo. Unde dicitur in 2. *de Anima* (t. c. 94), quod molles carne, bene aptos mente videmus. » — Hæc ille.

Ex quibus potest talis ratio colligi. Formæ naturaliter proportionatæ suis susceptivis, secundum inæqualitatem susceptivorum habent inæqualitatem inter se. Sed animæ humanæ sunt hujusmodi formæ naturaliter suis susceptivis proportionatæ, et recipiuntur in susceptivis inæqualibus, et inæqualiter dispositis. Igitur, etc.

Et in hoc primus articulus terminatur.

(α) *receptum.* — *receptivum* Pr.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

I. Argumenta Durandi. — Quantum ad secundum articulum, arguendum est contra conclusionem. Unde Durandus (dist. 32, q. 3) contra hanc determinationem sic inquit.

Primo. Æqualitas vel inæqualitas animarum potest attendi dupliciter, scilicet secundum perfectiones earum gratuitas, et secundum perfectiones naturales. Si quæratur de æqualitate animarum quoad perfectiones gratuitas, sic dicendum est quod animæ non sunt æquales ab origine, sed inæquales : quia, cum hæ perfectiones dependeant ex sola liberalitate divina, communicat eas quibusdam, et quibusdam non communicat, ut placet; et quibus communicat, communicat æqualiter vel inæqualiter, secundum suum beneplacitum. Et per hunc modum anima Christi ab origine excessit omnes animas in donis spiritualibus. Ab instanti enim suæ creationis perfecta fuit donis gratiæ et gloriæ, quod alteri nemini concessum est. Isto modo etiam anima Adæ et anima Evæ, quæ creatæ sunt cum originali justitia, fuerunt perfectiores animabus omnium posterorum, quæ statim ut sunt creatæ, sunt obnoxiæ peccato originali. Et dico istud esse ab origine quoad tempus, quia non prius duratione fuerunt quam essent sub ista inæqualitate. Et sic videtur quod conclusio prima diminute procedat, non assignando aliam inæqualitatem nisi ratione corporum.

Secundo. Quia si animæ comparentur quoad perfectiones naturales, tunc est distinguendum, quia : vel comparantur quoad (α) suas essentias; vel quoad suas proprietates naturales essentiam consequentes; aut quoad proprietates communes toti composito vel subjecto, sicut sunt potentiæ vegetativæ et sensitivæ; aut quoad proprietates proprias ipsi animæ, in quibus non communicat corpori ut subjecto, sicut sunt intellectus et voluntas. Si comparentur quoad proprietates toti composito communes, sic non omnes animæ sunt æquales ab origine, immo in una sunt nobiliores et perfectiores potentiæ sensitivæ et vegetativæ quam in alia. Cujus ratio est : quia, sicut diversitas actuum transeuntium in aliud secundum rem, provenit ex diversitate principii activi, vel ex diversa dispositione subjecti receptivi, sic diversitas actuum transeuntium in aliud solum secundum rationem, provenit ex diversa perfectione principii elicitivi, vel ex diversa repræsentatione objecti; sed actus sensitivæ et vegetativæ potentiæ sunt diversi et inæquales in perfectione, quia unus perfectius et clarius videt et audit acutius quam alius; ergo istud est vel ex diversitate potentiæ cognitivæ, vel ex diversitate objecti : non ex diversitate objecti, quia

(α) *quoad.* — *ad* Pr.

idem objectum eodem modo repræsentatum, videtur vel auditur perfectius ab uno quam ab alio; igitur ex diversitate potentiæ. Non sunt ergo æquales, sed potius inæquales. Et istud videtur multum sufficere ad salvandum articulum Parisiensem qui dicit sic : Dicere animam Christi non esse nobiliorem anima Judæ, error est. Hic enim articulus dicit quod animæ sunt inæquales, sed non determinat in quo. Igitur conclusio præcedens videtur diminute tractare inæqualitatem animarum, cum de hoc nihil dicat.

Tertio. Quia si animæ comparentur quantum ad proprietates proprias ipsi animæ, ut ponit tua conclusio, quæ sunt intellectus et voluntas, sic difficile est videre quomodo inter duas animas sit inæqualitas perfectionis quantum ad has duas potentias, nisi ponatur inter eas inæqualitas quoad essentias : quia hujusmodi potentiæ respiciunt essentiam animæ tanquam proprium et per se subjectum cui insunt inseparabiliter, unde sunt in anima separata sicut in conjuncta; et ideo non videtur quod in talibus potentiis possit esse inæqualitas, nisi ponatur inæqualitas in animabus quoad essentias. Quod sic potest probari. Si in talibus potentiis esset inæqualitas, hoc esset ex parte subjecti, vel ex parte agentis; subjecto enim et agente eodem modo se habentibus, necesse est effectum eodem modo se habere. Sed talis inæqualitas non potest esse ex parte subjecti, nec ex parte agentis. Igitur, etc. Minor probatur. Primo, quod (α) ex parte subjecti non possit esse talis inæqualitas, supposita æqualitate animarum quoad essentias; quia æqualitas subjecti non potest esse causa inæqualitatis proprietatum : quia identitas, ut sic, non est causa diversitatis, nec æqualitas inæqualitatis. Nec ex parte agentis: quia, quamvis Deus creans animas posset in animabus æqualibus quoad essentias communicare inæquales proprietates seu potentias, si tamen rerum natura hoc permitteret; tamen, sicut dicit beatus Augustinus, *Super Genes. ad litteram* (lib. 2, cap. 1), in institutione rerum (et eadem ratio est in creatione vel productione animarum quæ sunt a solo Deo) non est quærendum quid Deus possit, sed quid natura rerum permittit. Cum igitur æqualitas in essentiis animarum non requirat inæqualitatem potentiarum, sed potius oppositum, non est probabile quod in animabus æqualibus secundum essentiam sit inæqualitas potentiarum per se et inseparabiliter consequentium essentias. Si ergo possibile est inæqualitatem esse in animabus secundum essentias, sequitur quod et in potentiis illis. Si vero non, nec in illis potentiis. Ideo de hoc inquirendum est (β).

Quarto igitur loco arguit quod in animabus nullo modo possit esse inæqualitas essentiarum, nec in quibuscumque formis essentialibus. Quia in quibuscumque formis ejusdem speciei est dare perfectius et imperfectius, nobilius et ignobilius, secundum intensionem, ibi est (α) dare magis et minus proprie dicta. Et hoc apparet ex 7. *Physicorum* (t. c. 29), ubi dicitur quod propria comparatio secundum magis et minus, est eorum quæ participant unam formam secundum speciem, sed secundum alium gradum. Sed si in animabus est inæqualitas quoad essentiam secundum (β) perfectius et imperfectius, nobilius et ignobilius, talis inæqualitas esset in eadem specie, et secundum intensionem; quia in formis, excepta quantitate, non est alius gradus nisi secundum intensionem. Ergo secundum formas substantiales esset dare magis et minus. Et sic unus ignis diceretur magis ignis quam alius, et unus homo diceretur magis homo quam alius; quod nullus dicit, et est contra Philosophum in *Prædicamentis* et ubicumque loquitur de hac materia.

Quinto ad idem. Quia, si in formis substantialibus esset talis gradus, hoc esset : vel ex parte subjecti; vel ex parte agentis; vel ex parte dispositionum præcedentium vel concomitantium introductionem formæ substantialis in materia. Non ex parte subjecti ; quia materia in qua immediate recipitur forma substantialis cujuslibet rei generabilis et corruptibilis, non habet gradus inæqualitatis, ratione quorum possit esse inæqualitas in formis. Nec secundo ex parte agentis; quia diversitas agentis, vel esset secundum speciem, vel secundum numerum. Si secundum speciem, illa per se non causaret diversitatem, nisi secundum speciem, et non secundum magis et minus in specie eadem, de qua nunc quærimus. Si vero diversitas agentium esset solum secundum numerum : vel illa agentia essent æqualia; et sic non causarent, nisi æquales effectus : vel essent inæqualia, et differentia secundum magis et minus; et tunc quærendum esset de causa istius differentiæ: quia vel esset ex parte subjecti, vel ex parte agentis, vel dispositionum, sicut prius, et proceditur in infinitum; quod est inconveniens. Nec tertio hoc esset ex diversitate dispositionum, ex qua causa tenentes oppositum sumunt probabilius argumentum, dicentes quod actus activorum sunt in patiente bene disposito. Propter quod, cum materia plus et minus disponatur, recipitur in ea forma perfectior vel imperfectior. Unde in corpore minus disposito recipitur ignobilior anima, ut dicunt, et in corpore melius disposito nobilior. Istud autem non valet. Quia, si ex parte dispositionum esset inæqualitas formarum substantialium, non minus, immo magis esset ex parte dispositionum exsistentium in materia cum forma, quam ex parte dispositionum præcedentium introductionem formæ; quia illæ corrumpuntur in adventu formæ, sicut earum subjectum. Nunc

---

(α) *quod.* — *quia* Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.

(α) *ibi est.* — *inest* Pr.
(β) *secundum.* — *sed* Pr.

est ita, quod ex parte dispositionum concomitantium formam in materia non potest argui inæqualitas formarum substantialium; alioquin cum in eodem supposito pro alio et alio tempore sint dispositiones inæquales, sequeretur quod alio et alio tempore eadem forma substantialis esset nobilior et ignobilior; quod est absurdum. Ergo ex parte dispositionum non potest argui talis inæqualitas formarum.

Sexto ad idem, et est confirmatio præcedentis. Quia dispositiones materiæ non redundant in formam quæ non educitur de potentia materiæ, nisi forte quantum ad operationes in quibus indiget materia seu corpore. Sed anima humana ponitur esse talis forma, quæ non dependet, quantum ad esse, a materia nec a corpore, nec educitur de potentia materiæ; quamvis dependeat a corpore quantum ad aliquas operationes sensitivas et vegetativas. Ergo ex diversitate dispositionum materiæ vel corporis, potest solum argui diversitas animarum quantum ad prædictas operationes, et non quantum ad earum essentias. — Hæc Durandus.

II. Argumentum Henrici. — Contra eamdem (α) arguit Henricus, 3. *Quodlibet.*, q. 5, ubi sic dicit. Triplex est genus formæ : unum, pure spiritualis non unibilis materiæ, ut essentia angeli; secundum, pure corporalis nullo modo a materia separabilis, ut formæ materiales; tertium, pure spiritualis materiæ unibilis, et tamen a materia separabilis, ut anima rationalis. Quantum ad primum genus formæ, determinatur, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10), quod *quemadmodum in numero non erit magis et minus, nec in substantia, quæ est quasi forma, nisi sit substantia quæ sit cum materia.* Unde dicit Commentator quod, « sicut forma numeri non suscipit magis et minus, ita nec forma substantialis : non enim est homo unus majoris humanitatis quam alius, secundum formam; sed si fuerit, erit hoc secundum quod forma est in materia. » Ex quo patet quod si plura supposita angelorum sint sub una specie, quod tamen Philosophus non ponebat, oportet ea omnino æqualia esse, cum ratio speciei in indivisibili consistat, et in quolibet sit (β) totum esse speciei, et per consequens omnes proprietates speciem consequentes. Unde, si differant, hoc erit per proprietates a causa exteriori collatas, ut plura dona gratiarum uni collata quam alteri; quod, licet Philosophus non concederet nobis, nullum inconveniens esset. Per omnia videtur idem esse dicendum in animabus rationalibus, quamvis corporibus uniantur. Totum enim esse speciei in quolibet supposito animæ consistit, et quælibet anima non aliud quam ipsa species esse videtur. Nec obstat quod nonnisi in corpore creantur. Tum quia Deus posset ipsas extra corpora creare; unde, quod accipiant esse suum in corpore, accidit eis. Tum quia individuatio non fit per aliquid accidentale, realiter diversum a specie.

III. Argumenta Bernardi. — Ad idem (α) arguit Bernardus de Gannato, ibidem,

Primo. Quia, si una anima sit nobilior alia in substantialibus, aut hoc esset quantum ad substantialia pertinentia ad speciem, aut quantum ad pertinentia ad individuum. Sed nec sic, nec sic. Igitur nullo modo. Minor probatur. Et primo, quoad primam sui partem. Tum quia quidquid de substantialibus pertinentibus ad speciem pertinet ad unam animarum, pertinet ad quamcumque aliam; et ideo nihil de substantialibus speciei potest habere una anima, quod non habeat alia. Tum quia essentia speciei in indivisibili consistit; et ideo, si una anima sit nobilior alia in his quæ pertinent ad speciem, mutabit primam speciem, sicut unitas addita trinario mutat speciem trinarii; ergo illæ duæ animæ non essent ejusdem speciei, quod patet esse falsum. Tum quia, cum non sint ponendi gradus in forma substantiali, nihil essentiale potest esse in una anima, quod non sit in alia; et sic omnes animæ sunt æqualis nobilitatis, quantum ad omnia quæ pertinent ad speciem, sive sint essentialia, sive accidentalia per se consequentia speciem. Secundo probatur eadem minor, si loquamur de animabus quantum ad perfectionem essentialem et substantialem quam habent in individuo, quod una anima non sit perfectior alia. Quia individua non addunt aliquid substantiale supra speciem : non formam; quia forma specifica est ultima forma : unde Socrates non addit supra hominem aliquam formam substantialem, quia forma hominis, unde homo est homo (β), est anima rationalis, et hæc eadem est forma Socratis. Ergo, cum una anima non sit nobilior alia in substantialibus pertinentibus ad speciem, nec erit etiam in substantialibus pertinentibus ad individuum; eadem enim substantialia pertinent ad speciem et ad individuum.

Secundo arguit. Quia, si daretur oppositum, hoc maxime videretur de anima Christi. Sed hoc non debet movere. Quia anima Christi, quantum ad substantialia aut essentialia directe, non est nobilior aliis; sed in hoc quod assumpta est ad esse divinum et substantificata in supposito divino : et sic nobilior est etiam quam angelus. Sed hæc nobilitas non est ei essentialis, sicut nec assumptio; nec omnino accidentalis : quia assumpta est ad esse divinum; esse autem substantiale non est omnino accidens, immo reducitur ad genus essentiæ cujus est

(α) *Contra eamdem.* — Om. Pr.
(β) *sit.* — *sic* Pr.

(α) *Ad idem.* — Om. Pr.
(β) *est homo.* — Om. Pr.

esse. Secundo, quia corpus cui unita fuit, fuit optime dispositum quantum ad dispositiones quæ respiciunt animam inquantum est forma corporis : quia, quantum erat de se, diu poterat vivere; et quantum ad dispositiones quæ respiciunt animam inquantum est motrix corporis : quia corpus illud fuit optime dispositum ad omnia opera animæ. Et ista fuit bonitas naturalis, in qua Christus excessit omnes homines alios, ut creditur. Secunda fuit bonitas supernaturalis in dono gratiæ. Et sic non incidimus in articulum Parisiensem; quia simpliciter dicimus animam Christi nobiliorem omni alia anima illo triplici modo prædicto. — Hæc ille.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

I. Ad argumenta Durandi. — Quantum ad tertium articulum, restat prædictis objectionibus respondere. Et ideo

Ad prima tria argumenta Durandi, dicitur quod verum concludunt, sed non contra nos. Nam **primum** concludit istud verum, quod animæ humanæ in sua origine sunt inæquales quoad perfectiones gratuitas supernaturaliter eis collatas. **Secundum** concludit istud verum, quod animæ humanæ ab origine sunt inæquales quoad proprietates et potentias naturales communes toti composito. **Tertium** concludit hoc verum, quod potentiæ immateriales et abstractæ subjective solam essentiam animæ informantes, cujusmodi sunt intellectus et voluntas, non possunt naturaliter esse in diversis animabus inæquales, nisi animæ a quibus tales potentiæ fluunt, sint quoad suas essentias aliqualiter inæquales. Et totum hoc conceditur, tam antecedens, quam consequentia, quam consequens.

Ad quartum et sequentia, dicitur quod duas animas aut duas formas substantiales unius et ejusdem rationis vel speciei specialissimæ esse inæquales quoad suas essentias, potest intelligi tripliciter. Primo modo, quia una illarum habet plures partes diversarum rationum ejus essentiam constituentes quam habeat alia : utputa aliud genus, vel aliam differentiam, vel aliam formam aut formale, aut aliam materiam vel materiale alterius rationis quam habeat alia; et iste intellectus falsus est. Secundo modo, quia una illarum constituta est ex pluribus partibus ejusdem rationis quam alia : per quem modum Occamistæ et Scotistæ, et multi alii ponunt intensionem et remissionem in formis accidentalibus, dicentes illam albedinem esse intensiorem, quæ habet plures partes unius rationis in eodem subjecto et situ adæquato constituentes eam; et similiter hic intellectus falsus est. Tertio modo, quia una illarum habet et dat perfectius esse substantiale quam alia, et plus actuat subjectum quam alia, et magis participatur a subjecto quam alia : talis autem participatio major vel minor formæ a sua materia, vel subjecto, non est aliud nisi esse quod dat forma subjecto suo; et isto modo conceditur quod duæ animæ sunt inæquales quantum ad suas essentias, id est, quantum ad aliquid adhærens essentiæ, et quantum ad illud quod est actus essentiæ. Et hunc credo fuisse intellectum beati Thomæ in hac materia. Tunc

Ad formam **quarti argumenti** negatur major. Nam ad hoc quod secundum aliquam formam sit dare, proprie loquendo, magis et minus, non sufficit quod in specie talis formæ sit reperire perfectius et imperfectius, nobilius et ignobilius; sed ultra hoc, requiritur quod talis forma eadem numero possit subjectum suum perficere, nunc plus, nunc minus, et dare diversa esse subjecto suo successive, quorum unum sit alio perfectius; quod non contingit de aliqua forma substantiali, sed solum de accidentali. Et de hoc beatus Thomas, 1ª 2æ, q. 52, art. 1 : « Augmentum, inquit, sicut et alia ad quantitatem pertinentia (α), a quantitatibus corporalibus ad res spirituales intelligibiles transferuntur, propter connaturalitatem intellectus nostri ad res corporeas, quæ sub imaginatione cadunt. Dicitur autem in quantitatibus corporeis aliquid magnum, secundum quod ad debitam perfectionem quantitatis perducitur. Unde aliqua quantitas reputatur magna in homine, quæ non reputatur magna in elephante. Unde et in formis aliquid dicitur magnum, ex hoc quod est perfectum. Et quia bonum habet rationem perfecti, propter hoc, *in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus, quod melius*, ut Augustinus dicit, 6. *de Trinitate* (cap. 8). Perfectio autem formæ dupliciter potest considerari : uno modo, secundum ipsam formam; alio modo, secundum quod subjectum participat formam. Inquantum igitur attenditur perfectio formæ secundum ipsam formam, sic dicitur ipsa esse parva vel magna, puta parva vel magna sanitas, vel scientia. Inquantum vero attenditur perfectio formæ secundum participationem subjecti, dicitur magis et minus, puta magis aut minus album vel sanum. Non autem ista distinctio procedit secundum hoc quod forma habeat esse præter materiam aut subjectum; sed quia alia est consideratio ejus secundum rationem suæ speciei, et alia secundum quod participatur in subjecto. Secundum hoc igitur, circa intensionem et remissionem habituum et formarum. fuerunt quatuor opiniones apud philosophos, ut Simplicius narrat in *Commento Prædicamentorum* (cap. *de Quali*). Plotinus enim et alii Platonici ponebant ipsas qualitates et habitus suscipere

(α) *pertinentia.* — *participantia* Pr.

magis et minus, propter hoc quod materiales erant, et ex hoc habebant indeterminationem quamdam propter materiæ infinitatem. Alii vero in contrarium ponebant quod ipsæ qualitates et habitus secundum se non recipiebant magis et minus; sed qualia dicuntur magis et minus secundum diversam participationem : puta quod justitia non dicatur magis et minus, sed justum; et hanc opinionem tangit Aristoteles in *Prædicamentis* (cap. 6). Tertia fuit opinio Stoicorum, media inter has. Posuerunt enim quod aliqui habitus secundum se recipiunt magis et minus, sicuti artes; quidam autem non, sicut virtutes. Quarta autem opinio fuit quorumdam dicentium quod formæ et qualitates immateriales non recipiunt magis et minus, materiales autem recipiunt. Ut igitur hujus rei veritas manifestetur, considerandum est quod illud secundum quod aliquid speciem sortitur, oportet esse fixum et stans, et quasi indivisibile : quæcumque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quæcumque autem recedunt ab illo in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem perfectiorem vel imperfectiorem; unde Philosophus dicit, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10), quod species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem. Si igitur aliqua forma, vel quæcumque res secundum seipsam speciem sortiatur, vel secundum aliquid sui, necesse est quod secundum se considerata habeat determinatam rationem, quæ neque in plus excedere, neque in minus deficere possit : et hujusmodi sunt color et albedo, et hujusmodi aliæ qualitates, quæ non dicuntur in ordine ad aliud; etiam multo magis substantia, quæ est per se ens. Illa vero quæ recipiunt species ex aliquo ad quod ordinantur, possunt secundum seipsa (α) diversificari in plus vel minus; et nihilominus sunt eadem specie propter unitatem ejus ad quod ordinantur, ex quo recipiunt speciem : sicut motus secundum se est intensior et remissior, et tamen manet eadem species propter unitatem termini, ex quo specificatur. Et idem considerari potest in sanitate. Nam corpus pertingit ad rationem sanitatis, secundum quod habet dispositionem convenientem naturæ animalis, cui possunt diversæ dispositiones esse convenientes; unde potest variari dispositio in plus vel in minus, et tamen semper remanet ratio sanitatis. Unde Philosophus dicit, 10. *Ethicorum* (cap. 3), quod *sanitas ipsa recipit magis et minus. Non enim eadem est commensuratio in omnibus, nec in uno et eodem* (β) *semper, sed remissa permanet sanitas usque ad aliquid.* Hujusmodi autem diversæ dispositiones vel commensurationes sanitatis se habent secundum excedens et excessum. Unde, si nomen sanitatis esset impositum soli perfectissimæ commensurationi, tunc ipsa sanitas non diceretur major vel minor. Sic igitur patet qualiter aliqua forma vel qualitas possit secundum seipsam augeri vel minui, et qualiter non. Si vero consideremus qualitatem vel formam secundum participationem subjecti, sic etiam inveniuntur quædam qualitates vel formæ recipere magis et minus, et quædam non. Hujusmodi autem diversitatis causam assignat Simplicius ex hoc quod substantia secundum seipsam non potest recipere magis et minus, quia est ens per se. Et ideo omnis forma quæ substantialiter participatur in subjecto, caret intensione et remissione; unde in genere substantiæ nihil dicitur secundum magis et minus. Et quia quantitas propinqua est substantiæ, et figura etiam consequitur quantitatem, inde est quod neque in istis dicitur aliquid secundum magis aut minus. Unde Philosophus dicit, 7. *Physicorum* (t. c. 15 et 16), quod, cum aliquid recipit formam aut figuram, non dicitur alterari, sed magis fieri. Aliæ vero qualitates quæ sunt magis distantes a substantia, et conjunguntur actionibus et passionibus, recipiunt magis et minus secundum participationem subjecti. Potest autem magis explicari hujus diversitatis ratio. Ut enim dictum est, id a quo aliquid habet speciem, oportet manere fixum, et stans, et indivisibile. Duobus igitur modis potest contingere quod forma non participatur secundum magis et minus. Uno modo, quia participans habet speciem secundum ipsam; et inde est quod nulla forma substantialis participatur secundum magis et minus. Et propter hoc Philosophus dicit, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10), quod, *sicut numerus non habet magis et minus, sic nec substantia quæ est secundum speciem,* id est, quantum ad participationem formæ specificæ, *sed si quidem quæ* (α) *cum materia*, id est, secundum materiales dispositiones invenitur magis et minus in substantia. Alio modo potest contingere ex hoc quod ipsa indivisibilitas est de ratione formæ; unde oportet quod si aliquid participat formam, quod participet illam secundum rationem indivisibilitatis. Et inde est quod species numeri non dicuntur secundum magis et minus; quia unaquæque species in eis constituitur per indivisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuæ, quæ secundum numeros accipiuntur, ut bicubitum, tricubitum; et de relationibus, ut duplum, triplum; et de figuris, ut trigonum et tetragonum; et hanc rationem ponit Philosophus in *Prædicamentis* (cap. 7 et 8), etc. » — Hæc ille.

Similia dicit in *de Virtutibus*, q. 1, art. 11, ubi sic : « Quia perfectio uniuscujusque rei est ejus bonitas, ideo Augustinus (6. *de Trinitate,* cap. 8) dicit quod *in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus, quod melius*. Moveri autem de forma imperfecta ad perfectam, nihil est aliud quam

(α) *seipsa.* — *seipsam* Pr.
(β) *et eodem.* — Om. Pr.

(α) *quæ.* — Om. Pr.

subjectum magis reduci in actum : nam forma actus est; unde subjectum magis participare formam, nihil aliud est quam ipsum reduci magis in actum illius formæ. Et sicut ab agente reducitur aliquid de pura potentia in actum formæ, ita etiam per actionem agentis reducitur de actu imperfecto in actum perfectum. Sed hoc non contingit (α) in omnibus formis, propter duo. Primo quidem, ex ipsa ratione formæ, eo scilicet quod illud quod perficit rationem formæ est aliquid indivisibile; puta in numeris : nam unitas addita constituit speciem; unde binarius, aut trinarius, non dicitur secundum magis aut minus : et per consequens non invenitur magis et minus in quantitatibus, quæ denominantur a numeris, puta bicubitum, tricubitum; neque in figuris, puta triangulare et quadratum; neque in proportionabilibus, puta duplum, triplum. Alio modo, ex comparatione formæ ad subjectum : quia inhæret ei modo indivisibili. Et propter hoc forma substantialis non recipit intensionem nec remissionem; quia dat esse substantiale, quod est uno modo. Ubi enim est aliud esse substantiale, alia res est. Et propter hoc Philosophus, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10), assimilat diffinitiones numeris. Et inde est etiam quod nihil prædicatur substantialiter de aliquo cum magis et minus, etiamsi sit in genere accidentis. Non enim dicitur albedo magis et minus color. Et propter hoc etiam qualitates in abstracto significatæ, quia significantur per modum substantiæ, non intenduntur, nec remittuntur (β). Non enim dicitur albedo magis vel minus, sed album. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod nulla forma recipit magis aut minus, nisi inhæreat suo subjecto divisibiliter, et possit dare illi diversa esse. Item, quod nulla forma suscipit magis et minus, nisi subjectum participans eam sortiatur speciem aliunde quam per eam, et ante adventum ejus habeat suam speciem. Et propter hoc nulla forma substantialis suscipit magis et minus, proprie loquendo de suscipere magis et minus. Hoc enim non est aliud quam formam posse intendi et remitti eamdem in numero, et posse induci per motum in subjecto. Si quis autem large accipiat magis et minus, pro perfectius et imperfectius participari formam in subjecto, tunc conceditur quod forma substantialis eadem in specie suscipit magis et minus; non autem eadem in numero. Et hoc concedit Scotus in quæstionibus super *Metaphysicam*, q. 1 octavi. Ubi ponit talem distinctionem, quod formam substantialem suscipere magis et minus potest intelligi : aut de forma secundum speciem, et hoc vel pro intentione logicali, vel pro esse quidditativo et specifico; aut de forma, ut cum materia, id est, cum gradu individuali cum materia reali et sensibili, et hoc dupliciter, quia vel magis et minus feruntur ad idem numero, vel ad diversa numero, et hoc ejusdem speciei. Et postea ponit tres conclusiones : quarum prima est, quod forma substantialis sive substantia, quantum ad esse specificum, sive logicale, sive quidditativum, non suscipit magis et minus; secunda est, quod forma substantialis ut in materia hac suscipit magis et minus, inferendo magis et minus ad diversa numero; tertia est, quod ex magis et minus in substantia non sequitur esse motum in ipsa. Vide illam quæstionem, quia multa bona ibidem dicit pro nostra conclusione. — Cum autem arguens ex hoc infert quod tunc unus homo diceretur magis homo quam alius, — negatur consequentia. Cujus causa est, quia (α) talia nomina substantiva de genere substantiæ important naturam specificam in esse quidditativo et specifico; et quantum ad tale esse, forma non suscipit magis et minus. Possent tamen fingi aliqua nomina in genere substantiæ quæ prædicarentur cum magis et minus, quia significarent participationem formæ a subjecto, et non formam in se, ut forte talia, animatus, humanatus, vel similia.

Ad quintum conceditur tertium membrum divisionis ibidem positæ. Et ad ejus improbationem, dicitur negando consequentiam ibidem factam. Cujus ratio est, quia esse substantiale invariabile est, licet unum esse substantiale sit perfectius alio ejusdem speciei. Et ideo non oportet quod, si secundum diversitatem dispositionum præcedentium formam in materia, vel simul cum forma incipientium, sit inæqualitas formarum substantialium, quod a simili secundum diversitatem dispositionum sequentium forma intendatur vel remittatur : quia dispositiones præcedentes, vel simul incipientes cum forma, aliquem modum causalitatis habent respectu formæ substantialis; non autem dispositiones sequentes; ideo posteriores non variant formam sicut priores.

Ad sextum negatur antecedens. Dispositiones enim materiæ redundant non solum in formam eductam de potentia materiæ, immo in formam unibilem materiæ et proportionatam materiæ, cujusmodi est anima humana.

II. Ad argumentum Henrici. — **Ad primum** Henrici, dicitur primo, quod auctoritas Philosophi false et varie ibidem exponitur. Nam Philosophus non loquitur specialiter ibi de substantiis separatis, sed generaliter de omni forma, potissime de substantiali, ad hunc sensum quod nulla forma, quantum ad id quod est de ratione formæ, aut quantum ad esse quidditativum, recipit magis aut minus, ut dictum est in distinctione facta in solutione quarti Durandi (β). Sed tamen forma substantialis potest suscipere magis et minus quantum ad esse quod dat

(α) *contingit.* — *convenit* Pr.
(β) *nec remittuntur.* — Om. Pr.

(α) *quia.* — *quod* Pr.
(β) *Durandi.* — Om. Pr.

materiæ vel subjecto. Et de hoc allegatum est dictum sancti Thomæ, 1ª 2æ. Item, in scripto super 8. *Metaphysicæ* (lect. 3) sic dicit : « Sicut numerus non suscipit magis et minus, ita nec substantia quæ dicitur secundum speciem; sed forte illa quæ dicitur secundum materiam. Sicut enim ratio numeri in aliquo determinato consistit, cui non est addere nec subtrahere; ita nec formæ. Sed magis et minus contingit ex hoc quod materia magis vel minus perfecte participat formam. Unde etiam albedo non suscipit magis et minus, sed album. » Dicitur secundo, quod illud quod ibi dicitur de pluribus suppositis angelorum sub una specie, est nobis tantum inconveniens sicut fuit Philosopho. Dicitur tertio, quod non est simile de animabus rationalibus et angelis : quia animæ rationales habent naturalem habitudinem ad corpora; et ideo possunt esse plures animæ in eadem specie : non sic de angelis, qui nullam naturalem habent habitudinem ad materiam; ideo non possunt esse plures in eadem specie, solo numero differentes. Dicitur quarto, quod individuatio animarum rationalium fit per aliquid accidentale quod est extra rationem animæ, quia scilicet per quantitatem, ut per principium primum distinctionis, cum ipsa de natura sua sit divisibilis in partes ejusdem rationis, et omnes aliæ formæ hoc habent ex quantitate materiam dividente. Unde animæ quæ crearentur extra corpora, haberent habitudinem ad corpora individuanda per quantitatem; quod de angelis fingi non potest. Ista solutio, præter primum dictum, habetur a Bernardo de Gannato in impugnatione 3. *Quodlibeti* Godofridi, q. 5.

III. Ad argumenta Bernardi. — **Ad primum** dicitur quod una anima est perfectior alia in substantialibus pertinentibus ad individuum, non autem in substantialibus pertinentibus ad speciem. Nec improbatio hujus ibidem facta, valet; quia male et insufficienter accipit hujusmodi excessum animæ ad animam. Non enim est propter alietatem partium alterius rationis, aut ejusdem rationis; sed tantummodo propter excessum esse unius ad esse alterius, ut dictum est in solutione quarti Durandi (α). Et hoc intendit sanctus Thomas, 2. *Sentent.,* in præsenti distinctione, ubi sic dicit, articulo ultimo, in solutione primi : « Diversitas formalis duplex est. Quædam quæ est formæ per se, secundum illud quod ad rationem formæ pertinet; et talis diversitas formæ diversitatem speciei inducit. Est autem quædam diversitas formæ non per se, sed per accidens, ex diversitate materiæ resultans, secundum quod in materia melius disposita dignius forma participatur; et talis formæ diversitas speciem non diversificat. Et hæc est diversitas animarum. » — Hæc ille.

(α) *Durandi.* — Om. Pr.

Ad secundum dicitur quod non solum anima Christi excedit alias animas, immo aliorum hominum una excedit aliam modis supradictis.

Ad rationem in oppositum, quasi respondit sanctus Thomas, 2. *Sentent.,* modo quo statim dictum est in solutione primi Bernardi.

Et hæc de quæstione sufficiant. Benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XXXIII.

QUÆSTIO I.

UTRUM PECCATO ORIGINALI DEBEATUR PŒNA SENSIBILIS

Circa trigesimamtertiam distinctionem 2. *Sentent.*, quæritur : Utrum peccato originali debeatur pœna sensibilis.

Et videtur quod sic. Nam Augustinus dicit, *de Fide ad Petrum* (cap. 27) : *Firmissime tene et nullatenus dubites, parvulos qui sine sacramento baptismatis de hoc sæculo transeunt, æterno supplicio puniendos.* Sed supplicium pœnam sensibilem nominat. Ergo parvuli qui pro solo originali punientur, pœnam sensibilem sustinebunt.

In oppositum arguitur sic : Quia Augustinus (*Enchiridion*, cap. 93) dicit pœnam parvulorum qui originali tantum tenentur, omnium esse mitissimam. Sed hoc non esset, si sensibili pœna torquerentur; quia pœna ignis inferni est gravissima. Ergo pœnam sensibilem non sustinebunt.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod privatio divinæ visionis est propria et sola pœna peccati originalis post mortem, loquendo de pœnis formaliter inexsistentibus aut inhærentibus personæ. *Quod dico propter carceralem parvulorum inclusionem, quæ, licet sit pœna, est tamen extrinseca, non autem intrinseca, nec intrinsecam causans.*

Hanc conclusionem ponit sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 33, q. 2, art. 1, ubi sic dicit : « Pœna

debet esse proportionata culpæ, secundum illud Isa. 27 (v. 8): *In mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit, judicabis eam.* Defectus autem qui per originem traducitur, rationem culpæ habens, non est per corruptionem vel subtractionem alicujus boni quod naturam humanam consequitur ex suis principiis, sed per subtractionem alicujus quod naturæ superadditum erat; nec ista culpa ad istum hominem pertinet, nisi secundum quod talem naturam habet, quæ hoc bono quod in ea natum erat esse et possibile conservari destituta est. Et ideo nulla alia pœna sibi debetur, nisi privatio illius finis ad quem donum subtractum ordinabat, ad quod per se natura humana pertingere non potest. Hoc autem est divina visio. Et ideo carentia hujus visionis est propria et sola pœna peccati originalis post mortem. Si enim aliqua pœna sensibilis pro peccato originali post mortem infligeretur, puniretur iste non secundum hoc quod culpam habuit; quia pœna sensibilis pertinet ad hoc quod est personæ proprium : quia per passionem hujus particularis talis pœna est. Unde, sicut culpa non fuit per ejus operationem, ita nec pœna per passionem ejus esse debet, sed solum per defectum illius ad quod natura de se insufficiens erat. In aliis autem perfectionibus vel bonitatibus quæ humanam naturam consequuntur ex suis principiis, nullum detrimentum sustinebunt damnati pro peccato originali. » — Hæc ille.

Item, *de Malo*, q. 5, art. 2, sic dicit : « Sicut communiter dicitur, peccato originali non debetur pœna sensus, sed pœna damni solum, scilicet carentia divinæ visionis. Et hoc videtur esse rationabile, propter tria. Primo quidem, quia quælibet persona est alicujus naturæ suppositum : et ideo ad ea quæ sunt naturæ per se immediate ordinatur; ad ea vero quæ sunt supra naturam ordinatur mediante natura. Quod igitur aliqua persona detrimentum aliquod patiatur in his quæ sunt supra naturam, potest contingere, vel ex vitio naturæ, vel ex vitio personæ. Quod autem detrimentum patiatur in his quæ sunt naturæ, hoc non videtur posse contingere, nisi propter vitium personæ. Ut autem ex præmissis patet, peccatum originale est vitium naturæ; peccatum autem actuale est vitium personæ. Gratia autem et divina visio sunt supra naturam; et ideo privatio gratiæ et carentia visionis divinæ debentur alicui personæ non solum propter peccatum actuale, sed etiam propter originale. Pœna autem sensus opponitur integritati naturæ et bonæ ejus habitudini; et ideo pœna sensus non debetur alicui nisi propter peccatum actuale. Secundo, quia pœna proportionatur culpæ; et ideo peccato actuali mortali, in quo invenitur aversio ab incommutabili bono et conversio ad bonum commutabile, debetur et pœna, scilicet carentia divinæ visionis, correspondens aversioni, et pœna sensus, correspondens conversioni. Sed in peccato originali non est conversio, sed sola aversio vel aliquid aversioni correspondens, scilicet destitutio animæ a justitia originali; et ideo peccato originali non debetur pœna sensus, sed solum pœna damni, scilicet carentia divinæ visionis. Tertio, quia pœna sensus nunquam debetur habituali dispositioni : non enim quis punitur ex hoc quod est habilis ad furandum, sed ex hoc quod actu furatur; sed habituali privationi absque omni actu debetur aliquod damnum, puta qui non habet scientiam litterarum, ex hoc ipso indignus est promotione ad episcopalem dignitatem. In peccato autem originali invenitur quædam concupiscentia per modum habitualis dispositionis, quæ parvulum facit habilem ad concupiscendum, ut Augustinus dicit; adultum autem facit actu concupiscentem. Et ideo parvulo defuncto cum originali non debetur pœna sensus, sed solum pœna damni, scilicet quia non est idoneus perduci ad visionem divinam propter privationem originalis justitiæ. » — Hæc ille.

Ex quibus quadrupliciter arguitur pro conclusione. — Primo sic : Peccato naturali et non personali debetur pœna naturæ, non personæ. Sed peccatum originale est peccatum naturale, non personale; privatio vero divinæ visionis est pœna naturalis, pœna vero sensus est pœna personalis. Igitur peccato originali debetur prima pœna, non autem secunda. — Secundo arguitur sic : Nullus debet pati detrimentum in his quæ sunt naturæ, vel proprie naturalia, sic quod non supernaturalia, nisi propter peccatum personale. Sed pœna sensus est detrimentum eorum quæ sunt naturæ. Igitur soli peccato personali debetur. — Tertio sic : Pœna sensus non debetur peccato in quo nulla est actualis conversio ad bonum commutabile. Sed in peccato originali nulla est talis conversio. Igitur, etc. — Quarto sic : Habituali dispositioni non debetur pœna sensus. Peccatum originale non ponit aliud quam habitualem dispositionem. Igitur, etc.

Secunda conclusio est quod decedentes cum solo peccato originali non patiuntur ullam afflictionem doloris interioris.

Hanc ponit sanctus Thomas, *de Malo*, q. 5, art. 3, ubi sic dicit : « Aliqui posuerunt quod pueri sentient aliquem dolorem vel afflictionem interiorem ex carentia divinæ visionis, licet iste dolor non habeat in eis rationem vermis conscientiæ, quia non sunt sibi conscii quod in eorum potestate fuerit culpam originalem vitare. Sed nulla ratio videtur esse quod subtrahatur ab eis exterior pœna sensus, si attribuitur eis interior afflictio, quæ est multo magis pœnalis, et magis opponitur mitissimæ pœnæ quam Augustinus (*Enchirid.*, cap. 93) eis attribuit. Et ideo aliis (α) videtur, et melius, quod nul-

(α) *aliis.* — *aliquis* Pr.

lam afflictionem, etiam interiorem, sentiant. Et hujus rationem aliqui diversimode assignant. Quidam enim dicunt quod animæ puerorum cum originali decedentium sunt in tantis tenebris ignorantiæ constitutæ, quod nesciunt se ad beatitudinem esse factas nec aliquid circa hoc cogitant; et ideo nullam de hoc patiuntur afflictionem. Sed hoc non videtur dici convenienter. Primo quidem, quia, cum in pueris non sit peccatum actuale quod est proprie peccatum personale, non debetur eis ut aliquod detrimentum patiantur in naturalibus bonis, secundum rationem supra assignatam. Est autem naturale animæ separatæ, ut non minus, sed magis vigeat in cognitione, quam animæ quæ sunt hic; et ideo non est probabile quod tantam ignorantiam patiantur. Secundo, quia secundum hoc (α) illi qui sunt damnati in inferno, melioris cognitionis essent quantum ad nobiliorem sui partem, scilicet intellectum, in minoribus tenebris ignorantiæ constituti. Et nullus est, ut Augustinus (11. *de Civitate Dei*, cap. 27) dicit, qui non mallet dolorem pati cum sana mente, quam gaudere insanus. Et ideo alii assignant causam hujus, quod non affliguntur ex dispositione voluntatis ipsorum. Non enim post mortem mutatur in anima dispositio voluntatis neque in bonum neque in malum. Unde, cum pueri ante usum rationis non habeant actum inordinatum voluntatis, neque etiam post mortem habebunt. Non est autem absque inordinatione voluntatis quod aliquis doleat se non habere id quod nunquam potuit adipisci, sicut inordinatum esset si aliquis rusticus doleat de hoc quod non esset regnum adeptus. Quia igitur pueri post mortem sciunt se non potuisse illam gloriam adipisci, ex ejus carentia non dolebunt. Possumus tamen, utrumque conjungentes, mediam viam tenere, ut dicamus quod animæ puerorum naturali quadam cognitione vigent, qualis debetur animæ separatæ secundum suam naturam, sed carent supernaturali cognitione quæ hic in nobis per fidem plantatur, eo quod nec hic fidem habuerunt in actu, nec sacramentum fidei susceperunt. Pertinet autem ad cognitionem naturalem, quod anima se sciat propter beatitudinem creatam, et quod beatitudo consistat in adeptione boni perfecti; sed quod illud bonum perfectum ad quod homo factus est sit illa gloria quam sancti possident, est supra cognitionem naturalem. Unde Apostolus dicit, 1. *Corinth.* (c. 2, v. 9), quod *nec oculus vidit nec auris audivit, et in cor hominis non ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se.* Et postea (v. 10) subdit : *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum.* Quæ quidem revelatio ad fidem pertinet. Et ideo se privari tali bono animæ puerorum non cognoscunt : et propter hoc non dolent; sed hoc quod per naturam habent, absque dolore possident. » — Hæc ille.

(α) *secundum hoc.* — *sunt sed* Pr.

Item, 2. *Sentent.*, dist. 33, q. 2, art. 2, sic dicit : « Circa hoc, inquit, est triplex opinio. Quidam enim dicunt quod pueri nullum dolorem sustinebunt, quia ratio in eis adeo obtenebrata erit, ut non cognoscant se amisisse quod amiserunt; quod probabile non videtur, ut anima de onere corruptionis absoluta non cognoscat ea quæ saltem ratione investigari possunt, et multo plura. Et ideo dicunt alii quod in eis est perfecta cognitio eorum quæ naturali cognitioni subjacent, et cognoscent Deum, et se esse privatos ejus visione : et ex hoc aliquem dolorem sentient; tamen (α) mitigabitur eorum dolor, inquantum non propria voluntate culpam incurrerunt pro qua damnati sunt. Hoc etiam probabile non videtur : quia talis dolor de privatione tanti boni parvus esse non posset, et præcipue sine spe reparationis; unde eorum pœna non esset mitissima. Et præterea omnino eadem ratione qua dolore sensibili exterius affligente non punientur, etiam dolorem interiorem non sentient : quia dolor pœnæ delectationi culpæ correspondet; unde remota delectatione a culpa originali, omnis dolor ab ejus pœna excludetur. Et ideo alii dicunt quod cognitionem perfectam habebunt eorum quæ naturali cognitioni subjacent, et cognoscent se privatos esse vita æterna, et causam quare ab ea exclusi sunt; nec tamen ex hoc aliquo modo affligentur. Quod qualiter esse possit, videndum est. Sciendum ergo quod, ex hoc quod aliquis caret eo quod suam proportionem excedit, non affligitur si sit rectæ rationis; sed tantum ex hoc quod caret eo ad quod aliquo modo proportionatus fuit. Sicut nullus homo sapiens affligitur de hoc quod non potest volare, vel quia non est rex vel imperator, cum non sit sibi debitum. Affligeretur autem, si privatus esset eo ad quod habendum aliquo modo aptitudinem habuit. Dico ergo quod omnis homo habens usum liberi arbitrii, proportionatus est ad consequendum vitam æternam, quia potest se ad gratiam præparare, per quam vitam æternam merebitur. Et ideo, si ab hoc deficiunt, maximus dolor erit eis; quia amittunt illud quod suum fore possibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc quod vitam æternam haberent : quia nec eis debebatur ex principiis naturæ, cum omnem facultatem naturæ excedat; nec actus proprios habere potuerunt quibus tantum bonum consequerentur. Et ideo omnino nihil dolebunt de carentia visionis divinæ, immo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multum de divina bonitate in perfectionibus naturalibus. Nec potest dici quod fuerunt proportionati ad vitam æternam consequendam, quamvis non per actionem suam, tamen per actionem aliorum circa eos, quia potuerunt ab aliis baptizari, sicut et multi

(α) *tamen.* — *cum* Pr.

pueri ejusdem (α) conditionis baptizati sunt, et vitam æternam consecuti. Hoc enim est superexcedentis gratiæ, ut aliquis sine actu proprio præmietur; unde defectus talis gratiæ non magis tristitiam causat in pueris decedentibus non baptizatis, quam in sapientibus hoc quod multæ gratiæ eis non fiunt, quæ aliis similibus (β) factæ sunt. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari duplex ratio pro conclusione. — Prima talis est : Nullus interius affligitur de hoc de quo non cogitat. Sed parvuli decedentes cum originali solo, non cogitabunt de visione Dei, nec de privatione talis visionis. Igitur de hoc non affligentur. — Secunda talis est : Nullus in rationis rectitudine constitutus, affligitur nec tristatur quia caret eo ad quod nunquam fuit proportionatus. Sed tales parvuli utuntur recta ratione; et, dato quod cogitent et sciant se privatos vel exclusos a Dei visione, sciunt se nunquam ad illam fuisse proportionatos. Igitur de hoc non tristantur.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Gregorii. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra prædicta. Et quidem, contra primam conclusionem arguit Gregorius de Arimino (dist. 30, q. 3), dicens quod illius conclusionis oppositum sensit Augustinus. Quod probat

Primo ex ejus auctoritate communiter allegata, *de Fide ad Petrum*, cap. 27 : *Firmissime*, inquit, *tene* (γ), *et nullatenus dubites, non solum homines jam ratione utentes, verum etiam parvulos, qui, sive in uteris matrum vivere incipiunt et ibidem moriuntur, sive jam de matribus nati sunt, si sine sacramento Baptismatis, quod datur in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, de hoc sæculo transeunt, ignis æterni supplicio puniendos; quia, et si peccatum propriæ actionis non habuerunt, originalis tamen peccati damnationem carnali conceptione traxerunt.* Constat autem quod supplicium ignis æterni pœna illa est inferni quæ dicitur pœna sensus, et de qua præsens currit quæstio (δ). Sed ad hanc rationem, inquit, dicitur dupliciter.

Primo quidem, quod Augustinus hic (ε) locutus est excessive, ut se maxime elongaret a sententia hæreticorum, qui in parvulis negabant omnem culpam, et per consequens omnem pœnam. Ideo multum, inquiunt, attendendum est contra quos sancti loquantur, ut habeatur eorum intentio. — Sed hæc responsio nullatenus stare potest. *Primo* quidem, quia cum falsitas falsitate excludi non debeat, nec, ubi vera fides defenditur, sit docendus error, vel falsa sententia asserenda, non est putandum quod Augustinus, eximius extirpator errorum et veridicus fidei defensator, propter quemcumque excludendum errorem dixisset firmiter credendum esse pueros ignis supplicio puniendos esse, si hoc falsum aut non rectæ fidei consonum æstimasset. *Secundo,* quia in illo libro Augustinus contra nullum errorem specialiter loquitur, sed communiter totius catholicæ fidei canones tradit cuilibet, præmittens : *Firmissime tene et nullatenus dubites;* et de omnibus in ultimo capitulo dicti libri ait : *Hæc quadraginta capitula ad regulam veræ fidei firmissime pertinentia fideliter crede, fortiter tene, veraciter patienterque defende. Et si quem contraria his dogmatizare cognoveris, tanquam pestem fuge, et tanquam hæreticum abjice. Ita enim ista quæ posuimus fidei catholicæ congruunt, ut si quis non solum omnibus, sed etiam singulis voluerit contraire, in eo quod singulis eorum contumaciter repugnat* (α), *et his contraria docere non dubitat, hæreticus et fidei christianæ inimicus, atque ex hoc omnibus catholicis anathematizandus appareat.* — Hæc ille. — Non autem debet in mentem alicujus theologi cadere quod inter tales regulas fidei Augustinus posuisset aliquid falsum, secundum significationem quam primo facit communiter apud omnes, sicut in proposito sequeretur, si dicta responsio esset vera. — Confirmatur. Quia, cum hujus regulæ oppositum nullibi inveniatur ab Ecclesia determinatum, nec in Sacra Scriptura prædicatum, qua potestate tu dicis eum fuisse hoc non proprie et vere, sed excessive locutum, dicet alius similiter in aliis regulis ibidem per eumdem positis fuisse locutum excessive, et non ut sonant illas esse tenendas. Sed sic dicendo non est dubium intuenti diligenter, quod in multos quis laberetur errores. Ideo,

Secundo et communius, aliter respondetur, scilicet quod Augustinus, ibidem, nomine *ignis* generaliter omnem pœnam significavit; unde per *ignis æterni supplicium* æternam pœnam non sensus sed pœnam damni intellexit. — Sed hæc responsio etiam non videtur posse stare. Tum *quia* non est verisimile quod fidei regulas sub metaphoris tradidisset, et maxime unam solam; quælibet autem alia ibi tradita proprie accipienda esse videtur. Tum *quia* in eodem libro, cap. 3, simul et similiter exprimit pœnam talium puerorum, et dæmonum, et adultorum damnatorum in criminibus morientium. Unde

(α) *ejusdem.* — *ejus* Pr.
(β) *aliis similibus.* — *suis naturalibus* Pr.
(γ) *tene.* — Om. Pr.
(δ) *quæstio.* — *sensus* Pr.
(ε) *hic.* — *hoc* Pr.

(α) *repugnat.* — *repugnatur* Pr.

ait : *Qualitas malæ vitæ ab infidelitate incipit, quæ ab originalis peccati reatu initium sumit : in quo quisquis ita vivere incipit, ut ante finiatur vita, quam ab ejus obligatione solvatur, si unius diei vel unius horæ spatio anima illa vixerit in corpore, necesse est eam cum eodem corpore interminabilia gehennæ supplicia sustinere, ubi diabolus cum angelis suis in æternum arsurus est.* Et sequitur : *ubi cum eo fornicarii, et idolis servientes*, etc., *si ante hujus vitæ terminum a viis suis malis conversi non fuerint, æternis ignibus comburentur.* Cum igitur nullus per supplicia gehennæ, ubi diabolus arsurus est, aut per ignes quibus comburentur alii damnati, intelligat communiter pœnam quamlibet, sed determinate pœnam ignis infernalis sensibilem (α), non videtur secundum mentem Augustini incedi, si per supplicia gehennæ inferenda talibus pueris, pœna damni tantummodo intelligatur. — Confirmatur. Quia pariter alius posset dicere quod ex illis verbis non posset haberi quod diabolus, aut alii patiantur pœnam sensus; quod nullus diceret. Et patet assumptum; quia similiter de omnibus loquitur Augustinus.

Secundo principaliter ostenditur Augustinum fuisse prædictæ sententiæ, eo quod in *Hypomnesticon*, responsione quinta, contra Pelagium dicentem quod infantes decedentes sine sacramento baptismatis non intrant regnum cœlorum, habent tamen vitam æternam sine omni pœna, hac sola excepta, quod non sunt in patria, ex textu Evangelii probat quod si tales non obtinent regnum cœlorum, ut fatebatur Pelagius, et verum est, consequens est ut mittantur cruciandi in ignem æternum. Unde ait sic (cap. 5) : *Primum enim locum fides catholicorum regnum credit esse cœlorum, unde non baptizatus excipitur; secundum gehennæ est, ubi omnis* (β) *apostata vel a fide Christi alienus æterna supplicia experietur; tertium penitus ignoramus, immo nec esse in Scripturis Sacris invenimus. Finge, Pelagiane, locum ex officina perversi dogmatis tui, ubi alieni a gratia Christi vitam requiei et gloriæ possidere parvuli possunt. Dextera est* (γ) *justi sedentis judicis et sinistra; regnum est et gehenna; vita est* (δ) *et mors; justi sunt et iniqui. In dextera igitur sunt justi constituti, in sinistra operarii iniquitatis. In regno, requies baptizatorum* (ε); *in gehenna, pœna incredulorum. Vita ad lætitiam gloriæ; mors ad fletum et stridorem dentium. Justi in regno Patris simul cum Christo; iniqui igne perpetuo parato diabolo et angelis ejus.* Et immediate subdit quod (α) ista non significant *divisiones multorum locorum*, sed *tantum duorum*, scilicet : *regni* (β) *cœlorum*, quo referuntur (γ) dextera, vita, justitia (δ), gloria, etc.; et *gehennæ*, quo referuntur sinistra, mors, injustitia et quæcumque mala tormenta; *ubi*, inquit, *mors quæ secunda dicitur, non finitura, sed cruciatu durabilis erit.* Et tunc arguit : *Qui ergo baptizatus non est, in his quæ sunt regni cœlorum non potest reperiri; et si non ibi, quia vere non ibi, putasne, Pelagiane, jam sentis ubi?* quasi dicat : aperte videre debes quod reperitur in gehenna. Ex his patet manifeste propositum. Tum quia primo dicit quod alienus a fide Christi supplicia experietur æterna; experientia autem supplicii sine cruciatu et pœna sensus non intelligitur (ε). Tum quia, secundum eum, quilibet est in regno cœlorum vel in gehenna : per quam mors secunda cruciatu durabilis semper, et ubi fletus et stridor dentium intelligitur; ubi concludit esse infantes non baptizatos.

Tertio, quia in sermone *de Baptismo parvulorum*, contra Pelagium (et est (ζ) 14. *de Verbis Apostoli*), ex eodem præmisso fundamento concludit (cap. 3) : *Venturus est*, inquit, *Dominus, et judicaturus de vivis et mortuis, sicut Evangelium loquitur, duas partes facturus est, dexteram, et sinistram : sinistris dicturus* (Matth. 25, v. 41), « *Ite in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus;* » *dextris dicturus* (ibid., v. 34), « *Venite, benedicti Patris mei, regnum percipite, quod paratum est vobis ab origine mundi.* » *Hac regnum nominat, hac cum diabolo damnationem. Nullus relictus est locus medius, ubi ponere queas infantes.* Et subdit : *Si ergo dextera erit et sinistra, et nullum medium locum in Evangelio novimus, qui* (η) *non in dextera, proculdubio in sinistra; ergo qui non in regnum, proculdubio in* (θ) *ignem æternum.*

Et si dicatur quod hujusmodi infantes erunt proculdubio in igne infernali, et tamen non patientur ab illo, hoc in consequentibus videtur Augustinus excludere ex verbo Christi quo quid per regnum, et quid per ignem intelligeret declaravit. Unde de ipso Christo subdit Augustinus : *Extrema sententia, ut doceret quid sit regnum, et quid ignis æternus,* « *Tunc, inquit, abibunt isti in combustionem æternam, justi autem in vitam æternam* (ibid., v. 46). » Ex hoc patet quod illi quibus dicetur, *Ite in ignem æternum*, patientur combustionem

(α) *sensibilem.* — Om. Pr.
(β) *omnis.* — *cum* Pr.
(γ) *est.* — Om. Pr.
(δ) *est.* — Om. Pr.
(ε) *baptizatorum.* — *baptismatorum* Pr.

(α) *quod.* — *quia* Pr.
(β) *regni.* — *regnum* Pr.
(γ) *referuntur.* — *referunt* Pr.
(δ) *justitia.* — *justi* Pr.
(ε) *intelligitur.* — *intelliguntur* Pr.
(ζ) *est.* — *in* Pr.
(η) *qui.* — *quæ* Pr.
(θ) *in.* — *et* Pr.

ignis æternam. — Et hoc confirmari videtur per rationem : quoniam una eademque sententia omnes damnati judicabuntur ad ignem æternum, inter quos infantes hujusmodi concludentur, nec etiam aliam sententiam legimus dandam de eis specialem. Constat autem quod cæteri, sive angeli, sive homines damnati, non solum ex illa sententia intelliguntur judicari ad illum ignem, quia sint in ipso tantummodo localiter continendi, sed quia sunt ab ipso veraciter cruciandi. Igitur ita videtur sentiendum de prædicta sententia quoad infantes damnatos. — Pro hoc facit etiam illud quod idem Augustinus scribit in epistola ad Consentium. In illa epistola, *Quantum ad oculos* (cap. 2) : *Illi*, inquit, *qui ad judicium resurrecturi sunt, non commutabuntur in illam incorruptelam quæ nec doloris corruptionem pati potest. Illa namque fidelium est atque sanctorum; isti vero perpetua corruptione cruciabuntur, quia ignis eorum non extinguetur, et vermis eorum non morietur.* Constat autem (α) quod tales infantes de numero eorum sunt qui ad judicium sunt resurrecturi. — Præterea. Sicut tu de ipsis pueris quantum ad inclusionem localem tantummodo illud verbum Christi intelligeres, sic alius de cæteris damnatis forsitan exponeret; nec ex Scriptura Sacra, ut videtur, posset dictum ejus plusquam tuum improbari. Ex his, ut videtur, patet Augustinum sensisse, et ex intentione contra Pelagianos probasse quod hujusmodi infantes pœnam ignis et cruciatum patientur, et non tantummodo pœnam damni, quæ est tantummodo carentia divinæ visionis. Confirmatur ; quia talem opinionem, in præallegato sermone, post verba recitata, videtur attribuere Pelagio. Unde ait (cap. 6) : *Videris enim* (6) *tibi misericors, quia non ei*, scilicet infanti non baptizato, *aufers* (γ) *vitam. Damnas tamen, quem separas a regno cœlorum. Damnas : non percutis eum, sed in exilium mittis. Nam qui exulantur, vivunt, si sani sunt; in doloribus corporis non sunt, non torquentur, non carceris tenebris affiguntur; hæc illis sola pœna est, non esse in patria.* — Præterea. Quia nullibi legi Augustinum dicentem quod ipsi non patiantur pœnam ignis, aut pœnam sensus, aut tantummodo puniantur pœna illa damni. Nec etiam vidi ab aliquo allegatum, quod alicubi dixerit aliquam talem sententiam. Unde satis videtur mihi eum fuisse alterius sententiæ. — Nec valet quod tenentes oppositum inducunt pro se auctoritatem Augustini in *Enchiridion*, in principio quæstionis ad oppositum allegatam. Illa enim auctoritas non concludit propositum; quia valde bene stant simul quod tales parvuli patiantur pœnam sensibilem, et quod eorum pœna sensibilis sit mitissima respectu pœnarum illorum qui actualiter peccaverunt. — Et pro certo, si diligenter inspiciatur intentio Augustini, videtur esse ad oppositum illius quod intenditur per argumentum et pro principali proposito. Unde, in principio immediate præcedentis capituli (cap. 92), ait Augustinus : *Quicumque ab illa perditionis massa, quæ facta est per hominem primum, non liberantur* (α) *per unum mediatorem Dei et hominum, resurgent quidem et ipsi, unusquisque in carne sua, sed ut cum diabolo et angelis suis puniantur.* Et paulo post, dicit : *Nec moveat*, inquit, *quomodo in eis erit* (6) *corpus incorruptibile, si dolere poterit; aut quomodo corruptibile, si mori* (γ) *non poterit. Non est enim vera vita, nisi ubi feliciter vivitur; nec vera incorruptio, nisi ubi salus nullo dolore corrumpitur. Ubi autem infelix mori non sinitur* (δ), *ut ita dicam, mors ipsa non moritur; ubi dolor perpetuus non interimit, sed affigit, ipsa corruptio non finitur.* Ex his patet eum velle quod quilibet non liberatus a massa perditionis, quales constat esse infantes, de quibus est sermo, resurget cum carne, ut in illa dolores patiatur, et per consequens quilibet talis habebit pœnam sensibilem, inter quos tamen mitissimam dicit fore pœnam eorum qui solum originale habuerunt.

Quarto principaliter. Quia hujus mentis videtur esse beatus Gregorius, 9. *Moralium* (cap. 16), super illo verbo Job. 9 (v. 17), *Multiplicavit vulnera mea etiam sine causa*, dicens : *Nonnulli enim prius a præsenti luce subtrahuntur, quam ad proferenda bona malave merita vitæ activæ perveniant; quos quia a culpa originis salutis sacramenta non liberant, et hic ex proprio nil egerunt, et illuc ad tormenta perveniunt.* Tormentum autem proprie cruciatus et pœna sensibilis dicitur. Item, immediate post, dicit : *Quibus unum vulnus est, corruptibiles nasci; aliud, carnaliter* (ε) *mori. Sed quia post mortem quoque æterna mors sequitur, occulto eis justoque judicio, etiam sine causa vulnera multiplicantur. Perpetua quippe tormenta percipiunt, qui nihil ex propria voluntate peccaverunt.* — Unde posset etiam satis fortis ratio formari ad propositum, ut videtur : quoniam, si nullam aliam pœnam quam damni præcise tales infantes post mortem paterentur, sequitur quod multo melius esset eis post mortem eorum et finalem damnationem, quam fuerit in vita ista. Patet : quia in ista vita multas pœnas sensibiles et cruciatus patiuntur, et cum hoc carent divina visione; post eorum autem damnationem, nullam

(α) *autem*. — Om. Pr.
(6) *enim*. — Om. Pr.
(γ) *aufers*. — *auferas* Pr.

(α) *liberantur*. — *liberatur* Pr.
(6) *erit*. — Om. Pr.
(γ) *mori*. — *moveri* Pr.
(δ) *et*. — Ad. Pr.
(ε) *aliud, carnaliter*. — *ad corruptibiles* Pr.

pœnam sentient, sed tantummodo visione divina carebunt, secundum opinionem istam. Sed consequens videtur falsum. Nam omnium damnatorum videtur esse pejor futura conditio post finale judicium. — Et hoc etiam videtur probare in speciali quantum ad propositum, textus allegatus juxta expositionem Gregorii, cum dicitur : *Multiplicavit vulnera mea sine causa ;* non enim multiplicarentur, sed minuerentur potius, si nullam pœnam præter illam carentiam divinæ visionis haberent.

Quinto. Quia opinio tenens oppositum, non habet pro se aliquam rationem cogentem, nec auctoritatem. Non quidem rationem ; quia potissima ratio quam inducunt pro sua opinione videtur esse hæc : quia tales nullam fuerunt experti delectationem actualis culpæ ; igitur nullam debent pati tristitiam pœnæ. Consequentiam probant : quia, ut scribitur, Extra, *de Baptismo et ejus effectu*, cap. *Majores* (§ *Sed adhuc*), *actualis peccati pœna est cruciatus perpetuus gehennæ ;* non ergo debetur illis qui non actualiter peccaverunt. Quod confirmant per illud *Apoc.* 18 (v. 7) : *Quantum glorificavit se et in deliciis suis fuit, tantum date illi tormentum et luctum :* ubi, secundum proportionem actualis delectationis inordinatæ, ostendit esse proportionem tormenti et pœnæ sensualis infligendæ ; igitur ubi nulla actualis mala delectatio præcessit, aut præfuit, nulla sensualis pœna secuta est. Hæc est talium ratio. — Sed hæc ratio non concludit. Prima enim consequentia non valet ; quia non solum culpæ actuali debetur tristitia pœnæ sensibilis, sed etiam culpæ originali. Quod notavit Augustinus, *de Fide ad Petrum* (cap. 27), in auctoritate superius allegata, cum ait : *Quia et si peccatum propriæ actionis non habuerunt.* Hoc etiam notavit beatus Gregorius, statim post verba allegata, exponens illud, *Etiam* (α) *sine causa*, dicens : *Qui itaque nullum proprium adjungens, ex solo originis reatu premitur, quid in illo extremo examine, quantum ad humani sensus æstimationem, nisi* (ϐ) *sine causa vulneratur ? Sed tamen sub districtione divina justum est, ut propago mortalis, velut infructuosa arbor, etiam in ramis servet amaritudinem quam traxit ex radice.* Vulneratio autem, ut patet, pro pœna sensibili capitur. Et quamvis secundum humanam æstimationem non deberetur ei qui nullum propriæ actionis peccatum habuit, secundum tamen Dei occultam justitiam debetur ei qui originalem culpam contraxit. Auctoritas autem decretalis non probat consequentiam ; quia illa non dicit quod solius culpæ actualis pœna sit cruciatus gehennæ. Et per idem patet ad auctoritatem Apocalypsis ; quia cum illa sententia stat quod etiam aliis qui non glorificaverunt se in deliciis, detur tormentum et luctus. Et sic patet quod ratio quam inducunt non cogit.

Similiter nec aliqua auctoritas est pro illa opinione : quia non inducunt aliquam auctoritatem proprie ad propositum, nisi illam Augustini in *Enchirid.* (cap. 93) de qua supra fuit sermo ; et ulterius quamdam decretalem, Extra, *de Baptismo et ejus effectu*, cap. *Majores*, ubi scribitur (§ *Sed adhuc*), quod *pœna originalis peccati est carentia divinæ visionis ; actualis vero peccati, gehennæ perpetuus cruciatus.* Sed nulla istarum auctoritatum (α) cogit. Non quidem prima, ut supra dictum est. Nec similiter secunda. Nam decretalis non dicit quod sola carentia divinæ visionis sit pœna originalis peccati ; nec etiam, ut dixi, ait quod solius actualis peccati cruciatus gehennæ sit pœna : quorum utrumque, vel alterum, dicendum esset (ϐ), ut sufficerent ad probandum propositum illius opinionis. Item, quod tales exclusive non sint intelligendæ ex illa decretali, patet. Tum ex glossa ibidem quæ dicit : « Parvuli qui sine baptismo decedunt, in tenebris manent, *de Consecrat.*, dist. 4, can. *Nulla præter;* et pœna illa mitissima est omnium, *de Consecrat.*, dist. 4, can. *Regenerante;* et tamen sempiterno igne punientur, dist. ead., can. *Firmissime.* » Et est auctoritas Augustini superius allegata. Ecce quod præter tenebras, ponit pœnam ignis. Tum etiam quia ad propositum quod vult probare dicta decretalis, neutra illarum exclusivarum est opportuna. Vult enim probare quod dormienti vel amenti non dimittitur per baptismum peccatum originale, sicut dimittitur parvulis, et supponit quod in talibus sit etiam actuale peccatum. Probat autem hoc : quia (γ) *pœna peccati originalis est carentia visionis Dei ; actualis vero peccati, gehennæ perpetuæ cruciatus. Unde, si primum dimitteretur alicui, alio non dimisso, talis non careret visione Dei propter peccatum jam dimissum, et cruciaretur in gehenna perpetuo propter reatum criminis actualis. Sed hæc tanquam incompossibilia sese non compatiuntur, immo mutuo adversantur.* — Hæc Decretalis. — Patet autem quod tota ista argumentatio stat, etiamsi præter carentiam divinæ visionis sit alia pœna originalis peccati. Nam adhuc cum dimitteretur originale (δ), eximeretur iste a pœna talis carentiæ. Præterea. Constat quod peccati actualis non solus cruciatus gehennæ est pœna, sed etiam carentia divinæ visionis. Unde christianus qui nullum habet originale, si decedat cum reatu actualis mortalis, semper carebit Dei visione. Sicut igitur ex hoc quod dicit Decretalis, quod pœna actualis peccati est gehennæ cruciatus,

(α) *Etiam.* — *Et* Pr.
(ϐ) *nisi.* — *non* Pr.

(α) *auctoritatum.* — *actionum* Pr.
(ϐ) *esset.* — *erit* Pr.
(γ) *quia.* — *quod* Pr.
(δ) *originale.* — Om. Pr.

non tollitur quin ejus pœna sit etiam carentia divinæ visionis, sic nec ex hoc quod ait quod pœna originalis peccati est carentia divinæ visionis, excluditur quin ejus pœna sit etiam cruciatus gehennæ. — Hæc sunt argumenta Gregorii.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Durandi. — Contra secundam conclusionem arguit Durandus (dist. 33, q. 3), vel saltem contra ejus probationes.

Primo namque arguit quod probatio conclusionis adducta de 2. *Sentent.* non valeat; quia, licet pueri non baptizati non habuerint in se aptitudinem aut proportionem ad consecutionem gloriæ, tamen habuerunt eam in sua radice, scilicet in primo parente. Et ideo, sicut filius militis cui gratis collatum esset imperium per se et pro tota sua posteritate, doleret, si ob culpam patris privaretur jure imperii, ita videtur quod pueri non baptizati doleant, si sciant se ex culpa primi parentis esse privatos visione divinæ essentiæ, ad quam pervenissent, nisi culpa patris impedivisset. — Hæc ille. — Et propter hoc argumentum recedit a probatione sancti Thomæ quam ponit 2. *Sentent.*, et tenet se cum probatione adducta ex dictis sancti Thomæ, *de Malo*, q. 5.

Secundo loco arguit contra se et contra illam probationem sancti Thomæ. Quia, ut communiter tenetur, in generali judicio omnes videbunt Dei judicium esse justum, pro eo quod peccata singulorum omnibus apparebunt. Cum igitur decedentes cum solo originali peccato, resurgant et ad judicium pertineant, videtur quod tunc cognoscant bonos præmiari visione divina propter sua merita, se autem privari eadem visione propter suum demeritum vel propter demeritum primi parentis. Quare ergo tunc non dolebunt, quando hoc cognoscent, quamvis modo possint non (α) dolere, quia forte hoc non cognoscunt.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Gregorii. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus prælibatis. Ideo

Ad primum contra primam conclusionem, dicitur quod beatus Thomas respondet ad illud, *de Malo*, q. 5, art. 2, in solutione primi. Sic dicit : « Nomen (α), inquit, tormenti et supplicii et gehennæ et cruciatus, vel si quid simile in dictis sanctorum inveniatur, est large accipiendum pro pœna, ut ponatur species pro genere. Ideo autem sancti tali modo loquendi usi sunt, ut detestabilem redderent errorem Pelagianorum qui asserebant in parvulis nullum esse peccatum, nec eis aliquam pœnam deberi. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod de mente sancti Thomæ sunt ambæ solutiones quas arguens recitat. Ideo respondendum est ad improbationem illarum. Et quidem

Ad improbationem primam primæ solutionis, dicitur quod Augustinus taliter loquendo, et alii sancti, non excludunt falsitatem falsitate, nec docent errorem ad defendendum veram fidem; quia dictum eorum sane intellectum verum est. *Ad secundam improbationem* dictæ responsionis, dicitur quod Augustinus, licet in dicto libro *de Fide ad Petrum* nullum errorem in speciali nominet, tamen omnia quæ ibidem dicit, ponit ad excludendum errores illos potissime qui sua circa tempora pullulabant, cujusmodi erat error Pelagianorum. Ad illud autem quod adducitur de dicto Augustini in fine illius libri, dicitur quod responsio ista non dogmatizat aliquid contrarium illis quadraginta capitulis, nec alicui illorum; sed exponit dicta Augustini in illis : quia etiam dicta Christi licet exponere. — Ad confirmationem ibidem factam, dicitur quod, licet Ecclesia non determinet expresse oppositum illius regulæ beati Augustini nec Sacra Scriptura publice prædicet oppositum, tamen ex dictis Sacræ Scripturæ et doctorum Ecclesiæ apparet quod dicta sancti Augustini et aliorum sanctorum in hac materia, sunt intelligenda modo quo dictum est. Quod apparet multipliciter. Primo quidem, quia Christus ubicumque loquitur de pœna sensus reprobis inferenda, semper præmittit aliquid pertinens ad eorum culpas actuales, omissivas aut commissivas, sicut patet, *Matth.* 25 (v. 41, 42, 43), ubi dicit quod eis dicetur : *Ite maledicti in ignem æternum*, etc., qui omiserunt exercitium operum misericordiæ; et similiter, *Matth.* 13 (v. 40, 41, 42) : *Sic erit in consummatione sæculi : mittet Filius hominis angelos suos, et colligent de regno ejus omnia scandala, et eos qui faciunt iniquitatem, et mittent eos in caminum ignis.* Item, omnes evangelistæ alii similia dicunt. Paulus vero, 2. *Corinth.* 5 (v. 10), sic dicit : *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit, sive bonum, sive malum*, etc. Ubi videtur manifeste dicere præmia positiva et pœnas positivas inferendas et reddendas meritis vel demeritis actualibus; nec unquam in doctrina alicujus apostoli contineri pœnam positivam infligendam eis qui nullum actuale demeritum gesserunt,

(α) *non.* — *nunc* Pr.

(α) *Nomen.* — *Nomine* Pr.

sed solo peccato originali tenentur. Ipse quoque Augustinus, in plerisque locis, testatur Deum illis solis redditurum damnationem æternam qui spontanea delicta incurrerunt. Unde et recitatur in Decretis, 23, q. 4, in can. *Nabuchodonosor*, et sequenti (α) : *Vasis iræ nunquam Deus æternum redderet interitum, si non spontaneum inveniretur homo habere peccatum.* Et quod loquatur de peccatis actualibus, patet per illa quæ ibidem præmittuntur, et subduntur.

Similiter, *ad primam improbationem* secundæ responsionis, dicitur quod non est mirum, si Augustinus in regulis fidei aliquas locutiones metaphoricas interserat, cum Christus in doctrina fidei parabolice loqueretur, et attento quod Augustinus rhetor et rhetoricæ doctor fuerat, cujus scientiæ modus est typice et figurative loqui; nec solum in regula quæ allegatur, immo in aliis ejusdem libri simili modo loquendi utitur, ut patet advertenti. *Ad secundam improbationem* dictæ responsionis, dicitur quod, sicut dicit beatus Thomas, ubi supra allegatus est (*de Malo,* q. 5, art. 2), per omnia illa vocabula, supplicium, et ignem, intelligunt sancti, in materia præsenti, pœnam large, non autem specialiter pœnam sensibilem. Unde et sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, distinctione præsenti, q. 2, art. 1, in solutione primi, exponens auctoritatem Augustini in primo argumento allegatam, sic dicit : « Supplicium non nominat in illa auctoritate pœnam sensibilem, sed solum pœnam damni, quæ est carentia divinæ visionis; sicut etiam et nomine ignis frequenter in Scriptura quælibet pœna significari consuevit. » — Hæc ille. — Quod autem beatus Augustinus in dicto libro *de Fide ad Petrum*, aliquando figurative sit locutus, patet in multis locis, potissime ubi dicit (cap. 1), *Æternum quippe ac sine initio est, quod Filius de natura Patris natus exstitit; et æternum est, ac sine initio est, quod Sanctus Spiritus de Patris natura Filiique procedit.* Item, ubi dicit (ibid.) : *Aliud est genuisse quam natum esse.* Item, ubi dicit (cap. 2) : *Sic ergo Christum Dei Filium, id est, unam ex Trinitate personam Deum verum crede, ut divinitatem ejus de natura Patris natam esse non dubites.* Item, ubi dicit sic (ibid.): *Verbum caro factum est, ut una persona esset cum carne sua Unigenitus ac sempiternus Deus.* Item, ubi dicit (ibid.): *Jesus Christus : quod creator est, commune habet cum Patre naturaliter et Spiritu Sancto; quod autem creatus est, solus habet personaliter in seipso.* Item, ubi dicit (ibid.) : *Iste, qui in se uno totum exhibuit, quod esse* (β) *necessarium ad redemptionis nostræ sciebat effectum : idem sacerdos et sacrificium, idem Deus et templum.* Item, ubi dicit (cap. 3) : *Non facit rem non* (α) *viventem, nisi res vivens.* Item, ubi dicit (ibid.) : *Neque illa corpora unius naturæ sunt cum Deo, quibus singulis singulos brutos atque irrationales spiritus, quibus eadem corpora, vivificarentur ac sensificarentur* (β), *inseruit; sic nec ipsi bruti spiritus,* etc. Item, ubi dicit (ibid.) : *Angeli vero et homines, pro eo quod rationales facti sunt, æternitatis ac beatitudinis donum in ipsa naturæ spiritualis creatione divinitus acceperunt.* Et innumerabilia talia in eodem libro dicit, vera quidem sed tropice dicta, expositione indigentia. Item, quod auctoritas Augustini contra istam secundam responsionem de eodem libro accepta, non intelligenda sit de parvulis, apparet : quia post verba in arguendo allegata, subdit, quasi exponendo prædicta : *Omnis enim homo, qui, in hoc sæculo usque ad finem, in iniquitatum delectatione et cordis obduratione permanserit, sicut hic eum noxia criminum delectatio tenuit, sic eum sine fine noxia pœna tenebit,* etc. Ecce quod dicit *noxia pœna,* id est, sensibilis. Ex quo etiam patet quod illa auctoritas non loquitur de vita vegetativa aut sensitiva, sed de operibus rationis, quorum assuetudo dicitur vita activa, vita contemplativa, vita voluptuosa. Constat autem quod parvuli, de quibus est sermo, tali vita nunquam vixerunt per diem aut horam. Unde arguens inconvenienter applicat auctoritatem ad propositum. — Ad confirmationem, dicitur quod illa auctoritas non loquitur de pueris, sicut de adultis, et de omnibus; quia non loquitur nisi de perseverantibus in qualitate malæ vitæ, accipiendo vitam pro operatione. Talem autem vitam habuerunt dæmones et homines in peccato mortali actuali decedentes; non autem parvuli, de quibus nunc loquimur.

Ad secundum principale dicitur primo, quod ex dictis Augustini contra Pelagium concluditur quod receptaculum talium parvulorum erit una pars inferni tenebrosa et igni infernali vicina. Hujus autem loci detentionem et inclusionem Augustinus dicit et nominat ignem æternum, supplicium, cruciatum cum adjunctione pœnæ damni. Dicitur secundo, quod, si Augustinus ex intentione proponebat loqui de pœna sensibili, et non solum de pœna damni cum inclusione infernalis loci, modo quo dictum est, tunc oportet dicere quod non loquitur de parvulis quibuslibet, sed tantummodo de parvulis non baptizatis qui non ita parvuli fuerint quin usum rationis habuerint, et credere si vellent potuerint, sed ex contemptu vel negligentia a fide Christi alieni fuerunt; quod videtur, quia dicit ad ignem gehennæ, quem secundum locum nominat, mittendos esse apostatas et incredulos et a fide

(α) *et sequenti.* — Om. Pr.
(β) *esse.* — *est* Pr.

(α) *non.* — Om. Pr.
(β) *vivificarentur ac sensificarentur.* — *qua vivificarent ac sentificarent* Pr.

Christi alienos. Non autem loquitur de parvulis qui (α) nunquam usum rationis humanæ habuerunt, nec ullum actuale peccatum commiserunt; quia illi non proprie dicuntur iniqui, de quibus solum loquitur Augustinus, ut patet ex verbis illis, cum dicit (*Hypomnesticon*, lib. 5, cap. 5) : *Justi in regno Patris simul cum Christo, iniqui in igne æterno parato diabolo et angelis ejus.*

Ad tertium principale patet ex solutione secundi. Nam per talia verba intelligit generaliter omnem pœnam, seu damni, seu sensus, vel intelligit inclusionem infernalem, vel loquitur de parvulis habentibus aliquantulum usum rationis. Quod satis patet ex argumento ejus; quia parvuli qui nullo modo habuerunt usum rationis, non erunt proprie loquendo in die judicii a dextris judicis nec a sinistris. Quod enim non a dextris, notum est; quia non erunt de operibus misericordiæ laudabiles. Quod etiam nec a sinistris patet; quia eis nullo modo possunt adaptari vituperationes aut reprehensiones, aut alia verba quæ Christus dicturus est, secundum Evangelium, illis qui dicuntur futuri in sinistra. Tum quia glossæ per sanctum Thomam, 7. *Matth.* 25, allegatæ (*Catena aurea*) ostendunt sufficienter quod esse in dextris vel a dextris, est habere bona opera; esse vero in sinistra vel a sinistris, est habere mala opera : quorum neutrum habuerunt, qui nunquam usum rationis habuerunt. Tum quia, secundum Gregorium, ut ibidem allegat beatus Thomas, illa quæ legitur Christus dicturus constitutis ad sinistram suam, non omnibus damnandis, sed tantummodo fidelibus damnandis, et non illis qui nunquam fidem habuerunt proponentur. Ex quibus patet quod illud argumentum non concludit contra nos, nec pro auctore suo.

Ad improbationem responsionis ibidem datæ, dicitur primo, quod illa responsio verum dicit in hoc quod parvuli cum solo originali decedentes erunt in igne infernali, prout ly *in* dicit inclusionem vel circumdationem parvulorum a tali igne, vel vicinitatem ad talem ignem. Sed responsio illa diminuta est propter duo. Primo, quia non dicit aliquid de detentione aut arrestatione parvulorum in locis corporalibus. Secundo, quia nihil dicit de pœna damni et carentia divinæ visionis. Sed perfecta responsio est, quod tales parvuli nullam aliam pœnam a Deo inflictam in alio subjecto experientur, nec post, nec ante judicium, nisi hanc, quod, primo, carebunt perpetuo divina visione; secundo, quod loco vilissimo eorum detentivo et alligativo detrudentur; tertio, quod vilissimæ societati vel vicinitati damnatorum angelorum et hominum vicinabuntur, et si quid aliud pertinens ad prædicta dici potest. Tunc, — ad primam improbationem hujus responsionis, dicitur quod, secundum prædicta, illa sententia qua dicitur : *Ite in ignem æternum*, non convenit parvulis nullum habentibus usum rationis, si proprie vadamus ad expositiones illius textus, ut patet legenti glossas sanctorum quas sanctus Thomas ibidem (*Catena aurea*) adducit. — Ad primam confirmationem ibidem adductam, dicitur quod secundum sanctos, judicandorum in finali judicio multi erunt ordines, et per consequens multiplex sententia, sicut habet tractari, 4. *Sentent.*, di. 46, q. unica. Ulterius, quia aliter adjudicabuntur igni perpetuo dæmones, et aliter homines. Constat enim quod ille ignis aliter affliget dæmones, quia solum quoad intellectum et voluntatem et potentias abstractas et immateriales; aliter vero homines, quia quoad omnes potentias communes toti composito, et quoad proprias soli animæ. Item, aliter affliget hominem unum quam alium, secundum diversitatem demeritorum horum et illorum. Quapropter nullum inconveniens est, si aliter puniat parvulos et adultos. Igitur, etc. — Ad illud vero quod adducitur de Augustino, in epistola ad Consentium, respondet sanctus Thomas, *de Malo*, q. 5, art. 2, in solutione quinti, ubi sic dicit : « In statu futuræ vitæ, ignis et alia hujusmodi activa non agunt in animas aut in corpora hominum secundum necessitatem naturæ, sed magis secundum ordinem divinæ justitiæ; quia ille status est respiciendus (α) pro meritis. Unde, cum divina justitia non exigat quod pueris qui cum solo originali peccato decedunt pœna sensus debeatur, nihil ab hujusmodi activis patientur. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod parvuli, quamvis resurgant ad damnationem et judicium, non tamen pœna sensibili cruciabuntur in corpore, licet corpora eorum non sint dotata dote immortalitatis aut impassibilitatis. Dictum autem Augustini intelligitur de illis qui resurrecturi sunt ad judicium condemnationis vituperativæ, exprobrativæ, et meritis actualibus retributivæ; a quo judicio tales parvuli erunt immunes. — Ad illud præterea quod ibidem additur, dicitur quod non est simile de parvulis qui solo originali obnoxii sunt, et de adultis qui originali actualia (β) superaddiderunt; quia Sacra Scriptura nullibi comminatur pœnam sensus, nisi male facientibus, cujusmodi non sunt tales pueri; immo nullibi Scriptura in doctrina Christi aut Apostolorum dicit aliquid de pœna talium parvulorum expresse, licet ex dictis Scripturæ concludi possit eos privandos divina visione, propter carentiam gratiæ et sacramentorum. — Ad confirmationem ibidem factam, dicitur quod, secundum quod patet ex verbis Augustini, Pelagius non ponebat pueros tales includi carceribus tenebrosis, sicut nos ponimus; ideo a Pelagio longe sumus. — Ad aliud præterea quod ibi adducitur, dicitur quod ex verbis Augustini et alio-

(α) *qui.* — *quasi* Pr.

(α) *respiciendus.* — *recipiendus* Pr.
(β) *originali actualia.* — *originalia* Pr.

rum sanctorum habetur quod sola propria voluntas ardet in inferno. Unde, cum in pueris cum solo originali decedentibus, propria voluntas, illo modo quo sonat in malum, non fuerit, consequens est quod pœnam ignis sensibilem non experientur. Ad hoc facit, quod supra allegatum est de canone *Vasis iræ* (can. 23, caus. 23, q. 4). — Cum autem ulterius arguens dicit quod auctoritas Augustini, allegata de *Enchirid.*, non concludit propositum, dicitur quod immo; quia, si parvulus cum solo originali decedens patitur pœnam sensibilem, accipio unum adultum qui liberatus ab originali quoad culpam et reatum, punitur post mortem, in inferno, pro solis actualibus, etiam pœna sensibili sicut ille parvulus. Constat quod inter pœnam parvuli et pœnam adulti erit aliqua proportio, sic, verbi gratia, quod pœna adulti sit decem graduum, et pœna parvuli sit solum unius. Tunc poterit accipi alius adultus qui decuplo minus quam primus peccaverit actualiter, quo facto, minus decuplo punietur quam primus (α). Ex quo sequitur quod iste secundus adultus non plus punietur pœna sensibili quam parvulus decedens cum solo originali, immo sequitur quod possibile erit dare aliquem adultum, qui propter sola peccata actualia mitius in centuplo, vel quacumque proportione volueris, punietur pœna sensibili, quam parvulus; quod est contra Augustinum, et in se absurdissimum. — Ad auctoritatem Augustini quam allegat contra nos, dicitur primo, quod ex illa solum habetur quod quilibet non liberatus de massa perditionis, punietur cum diabolo : quod conceditur; non tamen quod pœnam sensibilem patiatur, sicut patitur aut patietur diabolus. Dicitur secundo, quod secunda pars auctoritatis, in qua fit mentio de dolore carnis, non (β) debet extendi ad eos qui fuerunt in massa perditionis tantummodo ratione peccati originalis, sed ad eos qui in tali massa fuerunt ratione peccati originalis et actualis simul; modo parvuli, de quibus est sermo, fuerunt in illa massa primo modo, non autem secundo modo.

Ad quartum principale respondet sanctus Thomas, *de Malo,* q. 5, art. 2, in solutione primi, eo modo quo responsum est ad primum principale, dicens quod « nomen tormenti, supplicii, gehennæ, et cruciatus, vel si quid simile in dictis sanctorum inveniatur, est large accipiendum pro pœna, ut ponatur species pro genere ». — Ad rationem autem, quam arguens ibidem innuit, respondet sanctus Thomas (γ) in forma, 2. *Sentent.*, dist. 33, q. 2, art. 1, in solutione tertii, ubi sic arguit : « Peccata gravius puniuntur post hanc vitam quam in vita ista, ubi est locus misericordiæ. Sed in hac vita respondet peccato originali pœna sensibilis : pueri enim qui solum originale habent, multas pœnas sensibiles sustinent, nec injuste. Ergo post hanc vitam pœna sensibilis debetur originali. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod non est eadem ratio de pœna sensibili ante mortem et post mortem; quia ante mortem pœna sensibilis consequitur virtutem naturæ agentis, sive sit pœna sensibilis exterior, sive interior, ut febris, vel aliquid hujusmodi. Sed post mortem nihil aget virtute naturæ, sed secundum ordinem divinæ justitiæ tantum, sive (α) in animam separatam, in qua constat quod ignis naturaliter agere non potest, sive etiam in corpus post resurrectionem; quia tunc omnis actio naturalis cessabit, cessante motu primi mobilis qui est causa omnis motus et alterationis corporalis. » — Hæc ille. — Item, *de Malo,* q. 5, art. 4, in solutione quinti argumenti, sic dicit : « Post mortem non est status proficiendi (β) ad virtutem vel deficiendi per peccatum, sed recipiendi pro meritis. Unde omnes defectus qui sunt post mortem, taxantur pro culpa; non autem ordinantur ad profectum ad virtutem vel evitationem peccati. Et inde est quod pueris post mortem non debetur pœna sensus. » — Hæc ille. — Ubi sciendum quod, secundum eum, in corpore illius articuli, « duplex pœnarum genus est : quædam scilicet taxata pro culpa; alia vero concomitans. Sicut videmus quod judex pro aliquo crimine facit aliquem hominem excæcari, sed ad cæcitatem ejus consequuntur multa incommoda, puta quod mendicat, et alia hujusmodi; sed ipsa cæcitas est pœna taxata pro peccato : ad hoc enim intendit judex ut peccantem privet visu; sed defectus consequentes non ponderat. Similiter potest dici in proposito. Nam homini in primordio suæ conditionis fuerat a Deo datum quoddam auxilium originalis justitiæ, per quod præservabatur ab omnibus hujusmodi defectibus; quo quidem auxilio privata est tota natura humana, propter peccatum primi parentis : ad cujus auxilii privationem consequuntur diversa incommoda, quæ diversimode inveniuntur in diversis, licet habeant æqualiter culpam originalis peccati. Hoc tamen interesse videtur inter Deum punientem, et hominem judicem, quod homo judex non potest prævidere eventus sequentes; unde nec eos potest ponderare, dum infert pœnam pro culpa : propter quod rationabiliter incommodorum inæqualitas ejus justitiæ non derogat. Sed Deus omnes eventus futuros prænovit; unde videretur ad ejus injustitiam pertinere, si æqualiter subjacentibus culpæ, inæqualiter hujusmodi incommoda proveniant. Sed dicendum quod hujusmodi diversitas quæ circa hos defectus accidit, est a Deo prævisa et ordinata, non quidem propter aliqua merita in alia vita exsistentia,

(α) *et.* — Ad. Pr.
(β) *non.* — Om. Pr.
(γ) *quod.* — Ad. Pr.

(α) *sive.* — *sicut* Pr.
(β) *proficiendi.* — *proficiscendi* Pr.

ut quidam dixerunt, sed quandoque quidem propter aliqua peccata parentum. Cum enim filius sit aliquid patris secundum corpus quod ab eo trahit, non autem secundum animam quæ immediate a Deo causatur, non est inconveniens quod pro peccato patris filius corporaliter puniatur, licet non pœna spirituali quæ pertineat ad animam, sicut et homo punitur in aliis rebus suis. Quandoque vero ordinantur hujusmodi defectus, non ut pœna alicujus peccati, sed ut remedium contra peccatum sequens, vel propter profectum virtutis, aut ejus qui patitur, aut alterius, sicut Dominus dicit, Joan. 9 (v. 3), de cæco nato : *Neque hic peccavit, neque parentes ejus, sed ut manifestentur opera Dei in illo,* quod expediens erat ad humanam salutem. Sed hoc ipsum quod homo talis conditionis est, ut ei subveniatur, vel ad vitandum peccatum, vel ad profectum virtutis, per hujusmodi incommoda sive defectus, ad infirmitatem humanæ naturæ pertinet, quæ ex peccato primi parentis derivatur; sicut quod corpus hominis sit sic dispositum quod ad eum sanandum indigeat sectione, ad ejus infirmitatem pertinet. Et ideo omnes isti defectus respondent peccato originali, ut pœna concomitans. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, secundum eum, non est inconveniens quod parvulus cum originali solo decedens, gravius et multiplicius hic puniatur quam post mortem, loquendo de pœnis concomitantibus vel consequentibus, licet in hoc sæculo non gravius puniatur, loquendo de pœna directe taxata peccato originali : pœna enim directe taxata peccato originali est, in præsenti, subtractio gratiæ gratum facientis, vel originalis justitiæ, et illius divini et supernaturalis auxilii; in futuro vero pœna ejus est privatio divinæ visionis, et carceralis inclusio. — Ad dictum vero Gregorii, dicitur quod talibus parvulis flagella post mortem multiplicantur. Tum quia privatio divinæ visionis in morte vel post mortem est eis pœna, quæ, dum viverent, non erat eis pœna : quia nondum erat tempus Deum videndi; quia etiam Adam in statu innocentiæ non videbat Deum, nec tamen hoc erat sibi pœna. Tum secundo, quia post mortem carceraliter includuntur. Tum tertio, quia tunc omni spe remedii privantur et possibilitate evadendi peccatum et pœnam, et adipiscendi gratiam et gloriam.

Ad quintum dicitur quod opinio nostra habet pro se rationem et multiplicem auctoritatem.

Rationem quidem, non solum illam quam arguens recitat, sed multas alias, ut patet legenti doctores; cum etiam illam quam arguens recitat, male solvit. Consequentia enim prima optima est; quia, ut deductum est in fine solutionis tertii, si originali deberetur pœna sensibilis, posset casus contingere quod aliquis pro mortali actuali mitius affligeretur pœna sensibili, quam parvulus pro solo originali; quod est contra Augustinum et omnem rationem. — Ad dicta vero Augustini et Gregorii, sæpe dictum est (α) qualiter intelligenda sint.

Similiter opinio nostra habet pro se auctoritatem Christi, et Evangelistarum, et Apostolorum, et sanctorum doctorum, et aliorum approbatorum qui bene intellexerunt verba Augustini. Utrum autem verba illius decretalis sufficienter probent conclusionem nostram, non est multum curandum, cum prima facie videtur mens Papæ fuisse quod pœna originalis peccati est sola privatio divinæ visionis. Si enim intendebat quod tali peccato sensibilis pœna deberetur simul cum privatione divinæ visionis, tunc non distinxisset inter pœnam originalis peccati et actualis; quia secundum hoc utrique deberetur pœna unius generis et speciei. Nec valet quod dicit arguens, quod peccato originali debetur privatio divinæ visionis, peccato vero actuali debetur (β) utraque pœna, scilicet damni et sensus. De glossa vero illius decretalis non multum curandum est; quia ille glossator multa falsa dicit, et in illo passu contradixit textui, nisi forte glossa ejus exponatur sicut dicta Augustini, ex quibus extrahitur.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Durandi. — Ad primum contra secundam conclusionem, dicitur quod illa ratio fundatur in hoc principio quod homo sanæ mentis et utens sola recta ratione dolere potest de hoc quod privatur bono, ad quod, licet non habuerit in se aptitudinem, aut proportionem, aut jus habendi, tamen habuit in sua radice, puta in aliquo suorum prædecessorum, modo quo ibidem explicatur. Si enim in alio principio fundetur argumentum, colorem non habet. Et ideo dicitur ad hoc, quod principium illud falsum est in multis casibus. Quorum unus est, quando constat taliter privato suam privationem esse justam; nullus enim utens recta ratione dolet interiori dolore de hoc quod apprehendit et judicat esse justum, dignum, et rationabiliter factum. Secundus est, quando constat taliter privato sola recta ratione utenti, talem privationem nullo modo sua propria voluntate inductam, nec per suam voluntatem ullo modo potuisse impediri. Tertius est, quando constat taliter privato sola recta ratione utenti suum displicere fore penitus inutile, inhonestum, indelectabile; suum vero non displicere vel approbare, aut saltem patienter tale damnum pati, esse honestum, utile, aut delectabile. Hæc autem concurrunt in talibus parvulis post hanc vitam. Utuntur enim sola recta ratione. Sciunt insuper, ut pro nunc supponitur, suam pœnam justam esse; sciunt eam, nec proprio demerito inductam, nec

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *debetur.* — *deberi* Pr.

ullo modo se potuisse illam impedire, nec se ullo modo causam illius fuisse; sciunt denique displicentiam illius pœnæ nullo modo eis convenire, patientiam vero in tali pœna esse laudabilem. Et ideo nil mirum si de tali pœna nullatenus affliguntur, nullo modo dolent, nullo modo impatienter, sed patientissime tolerant, attento quod multas divinæ bonitatis perfectiones participant. Ista solutio fundatur in dictis sancti Thomæ, 2. *Sentent.*, ubi supra, scilicet dist. 33, q. 2, art. 2, ubi sic arguit (in argumentis *sed contra*) : « Si pueri non baptizati, post mortem haberent (α) dolorem interiorem, aut dolerent de pœna, aut de culpa. Si de culpa, cum a culpa illa ulterius emundari non possint, dolor ille erit in desperationem inducens; sed talis dolor in damnatis est conscientiæ vermis; igitur pueri vermem conscientiæ habebunt : et sic non esset eorum pœna mitissima; cujus oppositum dicitur in littera. Si autem dolerent de pœna, ergo, cum pœna eorum juste a Deo sit, voluntas eorum divinæ justitiæ obviaret, et sic actualiter deformis esset; quod non conceditur. Igitur nullum dolorem interiorem sentient. — Præterea. Recta ratio non patitur ut aliquis perturbetur de eo quod in ipso non fuit ut vitaretur; propter quod Seneca probat (*ad Lucilium*, ep. 85) quod in sapiente non cadit perturbatio. Sed in pueris est recta ratio nullo peccato actuali obligata. Igitur non perturbabuntur de hoc quod talem pœnam sustinent, quam vitare nullo modo potuerunt. » — Hæc ille. — Ex quo patet ad argumentum.

Ad secundum argumentum respondet Durandus pro se et pro nobis in hunc modum (dist. 33, q. 3) : « Judicium, inquit, erit de peccatis commissis, quæ non sunt in pueris decedentibus in peccato originali. Unde, sicut illi qui essent nati in puris naturalibus absque peccato originali, et sic decederent, non pertinerent proprie ad judicium, carerent tamen visione divina, quæ non datur nisi habentibus gratiam Christi; sic pueri decedentes in originali, qui non commiserunt aliquod actuale peccatum, non pertinebunt proprie ad judicium, carebunt tamen visione divina, quia non fuerunt regenerati per gratiam Christi. Nec oportet quod cognoscant se esse privatos gratia, et per consequens visione divina, propter peccatum primi parentis, cum talis cognitio pertineat ad fidem, et in ipsis ponatur esse sola cognitio naturalis; propter quod non oportet quod doleant de carentia divinæ visionis quam ignorant. Cum enim sint perfecti in cognitione naturali, sciunt quod cognitio naturalis non extendit se nisi ad illud quod ipsi cognoscunt. Vel, dato quod in judicio cognoscerent quod boni qui per gratiam et bonum opus proprium aliquid meruerunt, habebunt pro præmio aliquod donum supernaturale quo ipsi carebunt, ex hoc tamen nullum dolorem habebunt; quia in ipsis non erit aliqua obliquitas voluntatis, ita ut irrationabiliter doleant de quocumque. Dolerent autem (α) irrationabiliter de carentia visionis divinæ, quæ non datur nisi per gratiam Christi, quam ipsi non habuerunt nec habere meruerunt; nec oportet quod sciant se privatos gratia et gloria propter peccatum primi parentis. » — Hæc ille in forma.

(α) *haberent.* — *habuerunt* Pr.

Ista responsio videtur mihi improbabilis quoad aliqua. Primo, in hoc quod dicit quod tales parvuli non pertineant ad judicium proprie. Hoc enim non consonat dictis sancti Thomæ, 4. *Sentent.*, dist. 47, q. 1, art. 3, q[la] 1, ubi determinat quod omnes homines in judicio comparebunt, non solum adulti, immo parvuli. Unde, in solutione tertii, sic dicit : « Pueri ante perfectam ætatem decedentes, in judicio comparebunt, non ut judicentur, sed ut videant gloriam judicis. » Item, 4. *Sentent.*, dist. 43, q. 1, art. 5, q[la] 2, dicit sic : « In ultimo et communi judicio oportet quod divina justitia omnibus evidenter appareat, quæ nunc in plerisque latet. Sententia autem condemnans vel præmians justa esse non potest, nisi secundum merita vel demerita proferatur. Et ideo, sicut oportet quod judex et assessor judicis merita causæ cognoscant, ad hoc quod justam sententiam proferant; ita oportet, ad hoc quod justa sententia appareat, quod omnibus sententiam cognoscentibus merita innotescant. Unde, quia sicut cuilibet nota erit sua præmiatio et sua damnatio, ita omnibus aliis innotescet, oportet quod, sicut quilibet sua merita vel demerita reducet ad memoriam, ita etiam aliena ejus cognitioni subjaceant. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, secundum eum, pueri in judicio comparebunt, et sua et aliena bona vel mala, merita et præmia cognoscent. Videbunt igitur et cognoscent peccata et demerita Adæ et Evæ, suam propriam damnationem, et causam suæ damnationis ex Adæ peccato. Patet igitur quod improbabile est dicere quod tales pueri in judicio non compareant. — Item, quod in judicio non cognoscant peccata primorum parentum et pœnam ex illis secutam. — Item, quod non cognoscant propriam damnationem nec causam suæ propriæ damnationis. — Teneo igitur probationem adductam pro conclusione ex 2. *Sentent.*, relicta ea quæ adducta est ex quæstionibus (β) *de Malo;* quia prima videtur securior, et dictis sanctorum concordior, quam secunda.

Et hæc de questione sufficiant. Benedictus Deus. Amen.

(α) *autem.* — *aut* Pr.
(β) *quæstionibus.* — *conclusionibus* Pr.

DISTINCTIO XXXIV.

QUÆSTIO I.

UTRUM RATIO BONI SIT PROPRIE ABSOLUTA

Circa trigesimamquartam distinctionem secundi *Sentent.*, quæritur : Utrum ratio boni sit proprie absoluta.

Et arguitur quod sic. Quia nulla relatio dicit formaliter perfectionem. Sed bonum videtur formaliter importare perfectionem; quia unumquodque in tantum est bonum inquantum est perfectum. Igitur bonum non dicit formaliter relationem, sed aliquid absolutum.

In oppositum arguitur sic. Quia bonum et conveniens videntur importare idem formaliter. Sed conveniens dicit formaliter relationem. Igitur et bonum.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio responsiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod bonum in sua ratione includit formaliter respectum rationis, nec est mere absolutum.

Hanc conclusionem probat sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 21, art. 1, ubi sic dicit : « Tripliciter potest aliquid addere super alterum. Uno modo, quod addat aliquam rem quæ sit extra essentiam illius rei cui (α) dicitur addi; sicut album addit super corpus, quia essentia albedinis est præter essentiam corporis. Alio modo dicitur aliquid (β) addi super alterum per modum contrahendi et determinandi; sicut homo aliquid addit supra animal : non quidem ita quod in homine sit aliqua res quæ sit penitus extra essentiam animalis, alias oporteret dicere quod non totum quod est homo, esset animal, sed animal esset pars hominis; sed animal contrahitur per hominem, quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione hominis, implicite et quasi potentialiter continetur in ratione animalis : sicut de ratione hominis est quod habeat animam rationalem, de ratione animalis est quod habeat animam sensitivam, non determinando ad rationalem vel irrationalem; ista tamen determinatio, ratione cujus homo super animal addere dicitur, in aliqua re fundatur. Tertio modo aliquid dicitur addere super alterum, secundum rationem tantum, quando scilicet aliquid est de ratione unius quod non est de ratione (α) alterius; quod tamen nihil est in rerum natura, sed in ratione tantum, sive per illud contrahatur illud cui dicitur addi, sive non ; cæcum enim addit aliquid super hominem, scilicet cæcitatem, quæ non est aliquod ens in rerum natura, sed rationis tantum, secundum quod ens est comprehendens privationes (β) ; et per hoc homo contrahitur : non enim omnis homo cæcus est; sed cum dicimus talpam cæcam, non fit per hoc additum aliqua contractio. Non autem potest esse quod super ens universale, aliquid addat primo modo, quamvis illo modo possit fieri aliqua additio super aliquod ens particulare. Nulla enim res naturæ est, quæ sit extra essentiam entis universalis, quamvis aliqua res sit extra essentiam hujus entis. Secundo modo inveniuntur aliqua addere super ens, quia ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliquid super ens : non quidem aliquod accidens vel aliquam differentiam, quæ sit extra essentiam entis, sed determinatum modum essendi, qui fundatur in ipsa essentia vel exsistentia rei. Sic autem bonum non addit aliquid super ens, cum bonum dividatur æqualiter in decem genera ut ens, ut patet in 1. *Ethicorum* (cap. 6). Et ideo oportet quod, vel nihil addat super ens, vel addat aliquid quod sit in ratione tantum. Si enim adderetur aliquid reale, oporteret quod per rationem boni contraheretur ens ad aliquod speciale genus. Cum autem ens sit illud quod primo cadit in conceptione mentis, ut dicit Avicenna, oportet quod omne aliud nomen, vel sit synonymum enti, quod de bono dici non potest, cum non nugatorie dicatur ens bonum; vel addat aliquid, ad minus secundum rationem : et sic oportet quod bonum, ex quo non contrahit ens, addat aliquid super ens, quod sit rationis tantum. Illud autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio vel aliqua relatio; omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura exsistens significat. Sic igitur supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit illud quod est rationis tantum, scilicet negationem; unum enim dicitur quasi ens indivisum. Sed verum et bonum positive dicuntur. Unde non possunt addere nisi relationem, quæ sit rationis tantum. Illa enim relatio, secundum Philosophum, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20), dicitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri illud quod non dependet ad id

(α) *cui.* — *tantum* Pr.
(β) *aliquid.* — Om. Pr.

(α) a verbo *unius* usque ad *ratione*, om. Pr.
(β) *rationis tantum, secundum quod ens est comprehendens privationes.* — *est tantummodo ens rationis comprehendentis privationem* Pr.

ad quod dicitur referri, sed e converso, cum ipsa relatio quædam dependentia sit; sicut patet in scientia et scibili, sensu et sensibili : scientia enim (α) dependet a scibili, sed non e converso; unde relatio qua scientia refertur ad scibile, realis est, relatio vero qua scibile refertur ad scientiam, est tantum rationis : dicitur enim scibile relativum, secundum Philosophum (ibidem), non quia ipsum referatur, sed quia aliquid refertur ad ipsum. Et ita est in omnibus aliis quæ se habent ut mensura et mensuratum, vel perfectivum et perfectibile. Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis (β) addant respectum perfectivi. In quolibet autem ente est duo considerare, scilicet ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid subsistit in specie illa. Et sic aliquod ens dicitur perfectivum dupliciter. Uno modo, secundum rationem suæ speciei tantum; et sic ab ente perficitur intellectus qui recipit rationem entis; nec tamen ens est (γ) in eo secundum esse naturale. Et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens : verum enim est in mente, ut dicit Philosophus, 6. *Metaphysicæ* (t. c. 8), et unumquodque ens in tantum dicitur esse verum inquantum est conformatum vel conformabile intellectui; et ideo omnes recte diffinientes verum, ponunt in ejus diffinitione intellectum. Alio modo, ens est perfectivum alicujus, non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura; et per hunc modum est perfectivum bonum : bonum enim in rebus est, ut dicit Philosophus in 6. *Metaphysicæ* (t.c.8). Inquantum autem unum ens est perfectivum alterius secundum suum esse, et consummativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur. Et inde est quod omnes recte diffinientes bonum, ponunt in ratione ejus aliquid quod pertineat ad habitudinem finis; unde Philosophus dicit, 1. *Ethicorum* (cap. 1), quod *bonum optime diffinierunt dicentes quod bonum est quod omnia appetunt.* Sic ergo bonum primo et principaliter dicitur ens perfectivum alterius per modum finis. Sed secundario dicitur aliquid bonum, quod est ductivum in finem, prout utile dicitur bonum; vel quod natum est consequi finem, sicut et sanum non solum dicitur habens sanitatem, sed perficiens, et conservans, et significans. » — Hæc ille.

Ex quibus potest sic argui : Illud quod includit rationem entis, nec est enti synonymum, et differt ab ente ratione, nec addit enti aliquid ab eo diversum, nec differentiam contrahentem, nec solam negationem, addit respectum supra rationem entis. Sed bonum est hujusmodi. Igitur, etc.

(α) *enim.* — *autem* Pr.
(β) *entis.* — Om. Pr.
(γ) *est.* — Om. Pr.

Secunda conclusio est quod bonum importat respectum ad appetitum.

De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 5, art. 1, sic dicit : « Bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet : Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile; unde Philosophus dicit, 1. *Ethicorum* (cap. 1), quod bonum est *quod omnia appetunt.* Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum; nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum autem est perfectum unumquodque, inquantum est actu. Unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum inquantum est ens; esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus (1 p., q. 3, art. 4) patet. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem; sed bonum dicit rationem appetibilitatis, quam non dicit ens. » — Hæc ille.

Item, *de Veritate,* q. 1, art. 1, sic dicit : « Sicut in demonstrationibus vel demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se nota intellectui, ita in investigando unumquodque, alias utrobique iretur in infinitum, et sic periret omnis scientia et cognitio rerum. Illud autem quod intellectus primo concipit, quasi notissimum, et in quo conceptiones omnes resolvit, est ens, ut dicit Avicenna, 1. suæ *Metaphysicæ.* Unde oportet quod omnes aliæ conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi aliqua extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto : quia quælibet natura essentialiter est ens; unde Philosophus probat in 3. *Metaphysicæ* (t. c. 10) quod ens non potest esse genus. Sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens inquantum exprimunt modum ipsius entis, qui nomine entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit. Uno modo, ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi; et juxta hos modos accipiuntur diversa genera rerum. Substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quæ significet aliquam naturam superadditam enti; sed nomine substantiæ exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens. Et ita est in aliis generibus. Alio modo, ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens. Et hic modus dupliciter (α) accipi potest. Uno modo, secundum quod consequitur unumquodque ens in se. Alio modo, secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc dupliciter, quia : vel exprimitur in ente aliquid affirmative, vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative

(α) *dupliciter.* — *duplex* Pr.

dictum absolute, quod possit accipi in omni ente, nisi essentia ejus, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen *res*, quia in hoc differt ab *ente*, secundum Avicenna, in 1. *Metaphysicæ*, quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen *rei* exprimit quidditatem et essentiam entis. Negatio autem quæ est consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen *unum* : nihil enim aliud est *unum* quam ens indivisum. Si autem secundo modo accipiatur modus entis, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo, secundum divisionem unius ab altero, vel ad alterum; et hoc exprimit hoc nomen *aliquid* : dicitur enim *aliquid* quasi *aliud quid;* unde, sicut ens dicitur unum, inquantum est indivisum, ita dicitur aliquid, inquantum est ab aliis divisum. Alio modo, secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem (α) non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est (β) anima, quæ *quodammodo est omnia,* sicut dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 37). In (γ) anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Ergo convenientiam entis ad appetitum exprimit hoc nomen *bonum;* unde, 1. *Ethicorum* (cap. 1), dicitur *bonum est, quod omnia appetunt;* convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum.* » — Hæc ille.

Ex quibus potest sic argui : Illud quod ponitur in diffinitione alicujus, est de ratione illius. Sed appetibilitas ponitur in diffinitione boni. Igitur est de ratione boni.

Tertia conclusio est quod bonum convertitur cum ente, nec est inferius aut superius ad ens.

Hanc ponit sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 21, art. 2, ubi sic dicit : « Cum ratio boni in hoc consistat, quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis, omne illud quod invenitur habere rationem finis, habet etiam rationem boni. Duo autem sunt de ratione finis, scilicet ut sit appetitum (δ) seu desideratum ab his quæ nondum attingunt (ε) finem, et ut sit dilectum et quasi delectabile ab his quæ finem participant, cum ejusdem rationis sit tendere in finem et in fine quodammodo quiescere, sicut per eamdem naturam lapis movetur ad medium et quiescit in medio. Hæc autem duo inveniuntur competere ipsi esse. Quæ enim nondum esse participant, in esse tendunt quodam naturali appetitu; unde et materia appetit formam, ut dicitur, 1. *Physicorum* (t. c. 81). Omnia autem quæ jam esse habent, illud esse suum naturaliter

(α) *quidem.* — *aliquid* Pr.
(β) *in.* — Ad. Pr.
(γ) *In.* — *Cum* Pr.
(δ) *appetitum.* — *appetibilis* Pr.
(ε) *attingunt.* — *attingant* Pr.

amant, et ipsum tota virtute conservant. Unde Boetius dicit, 3. *de Consolatione : Dedit divina providentia creatis a se rebus hanc vel maximam manendi causam, ut, quoad* (α) *possunt, naturaliter manere desiderent. Quare nihil est quod ullo modo queas dubitare, cuncta quæ sunt, appetere constantiam permanendi, devitare perniciem.* Ipsum igitur esse habet rationem boni. Unde, sicut impossibile est quod aliquid sit ens, quod non habeat esse, ita necesse est ut omne ens sit bonum, ex hoc ipso quod esse habet; quamvis etiam in quibusdam entibus multæ rationes bonitatis superaddantur supra suum esse quo subsistunt. Cum autem bonum rationem entis includat, ut ex prædictis (ibid., art. 1) patet, impossibile est aliquid esse bonum, quod non sit ens. Et ita relinquitur quod bonum et ens convertuntur. » — Hæc ille.

Item, 1 p., q. 5, art. 3, sic dicit : « Omne ens, inquantum est ens, est bonum. Omne enim ens, inquantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum; quia omnis actus perfectio quædam est. Perfectum autem habet rationem appetibilis et boni. Unde sequitur omne ens, inquantum hujusmodi, bonum esse. »

Item, in solutione primi, sic dicit : « Substantia, et quantitas, et qualitas, et ea quæ sub eis continentur, contrahunt ens, applicando ens ad aliquam naturam seu quidditatem. Sic autem non addit (β) aliquid bonum ad ens, nec super ens; sed tantummodo rationem appetibilitatis et perfectionis; quod convenit ipsi esse, in quacumque natura sit. Unde bonum non contrahit ens. » — Hæc ille.

Ex quibus potest sic argui : Illa convertuntur, quorum utrumque de altero universaliter prædicatur. Sed ens et bonum sunt hujusmodi. Igitur. Major nota est. Minor probatur : quia omne ens est bonum, cum habeat aliquid appetibile, saltem suum proprium esse. Rursum : omne bonum est ens, cum ens in ratione boni includatur.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Scotistarum. Quantum ad secundum articulum, arguitur contra prædicta. Et quidem contra primam conclusionem arguunt Scotistæ (apud Durandum, dist. 34, q. 1) multipliciter.

Primo per argumentum factum ad partem affir-

(α) *quoad.* — *quæ aliquid* Pr.
(β) *addit.* — *adducit* Pr.

mativam quæstionis : quia nulla relatio dicit formaliter perfectionem, etc., ut prius.

Secundo sic. Illud quod convertitur cum ente essentialiter, non potest dicere relationem formaliter; quia non omne ens est formaliter relatio. Sed bonum convertitur cum ente et essentialiter, ut videtur. Igitur, etc.

Tertio. Illud quod dicit formaliter relationem, dicit illud quod dicit ut ad alterum, vel ut alicujus, quia relationis esse est ad aliud esse. Sed bonum non est hujusmodi ; quia bonum non importat semper et necessario esse alicujus bonum : nam Augustinus dicit in multis locis *de Trinitate,* quod bonum, et justum, et similia, ad se dicuntur. Igitur, etc.

Quarto sic. Bonum in Deo non dicit relationem ; ergo nec in creatura. Consequentia patet ; quia bonum in Deo et in creatura habent quamdam similitudinem, saltem analogiæ. Antecedens probatur. Quia, si bonum in Deo diceret relationem, aut diceret relationem realem, aut relationem rationis. Non relationem rationis ; quia tunc bonum esset ens rationis, nec esset in rebus, cujus contrarium dicitur, 6. *Metaphysicæ* (t. c. 8), quod bonum et malum sunt in rebus. Si autem dicat relationem realem, — Contra. Quia, aut dicit relationem in divinis ad intra, vel ad extra. Non ad intra : quia tales relationes non sunt communes omnibus personis ; bonum autem essentialiter et æqualiter eis convenit. Nec ad extra. Primo, quia multi ponunt quod Deus nullam relationem realem habet ad extra. Secundo, quia sequeretur quod Deus esset bonus ex habitudine ad creaturas : et per consequens, quod sua bonitas dependeret a creatura ; quod est falsum.

Quinto. Quia omne quod movet, est aliquid absolutum. Sed bonum movet appetitum. Igitur est aliquid absolutum.

Sexto arguunt præmittendo duas distinctiones. Prima est de absoluto et relativo. Nam absolutum potest dupliciter accipi. Uno modo, pro non determinato vel contracto ; sicut si diceretur quod animal dicit naturam sensitivam absolute, hoc est, non contractam ad hominem, vel equum. Et absolutum sic acceptum, non distinguitur contra relativum, sed contra contractum. Alio modo dicitur absolutum, prout distinguitur contra ad aliud se habere. Et isto modo absolutum distinguitur contra relativum. Secunda distinctio est de convertentia boni cum ente. Quia aliquid potest converti cum ente dupliciter. Uno modo, essentialiter. Alio modo, denominative. Primo modo res convertitur cum ente ; quia omnis entitas extra animam, est essentialiter realitas, et e converso. Secundo modo, quando unum non est alterum essentialiter et formaliter, tamen unum non invenitur sine alio, sicut ens creatum, et relatio ; quia dato quod non omnis essentia creata sit relatio, nulla tamen essentia creata invenitur sine relatione, et ideo convertuntur denominative. His suppositis, dicunt quod sive absolutum accipiatur primo modo, scilicet pro non contracto, sive secundo modo, prout distinguitur (α) contra relativum, bonum semper dicit aliquid absolutum ; quia : vel bonum convertitur essentialiter cum ente, et tunc bonum dicit absolutum, id est, non contractum, sicut et ens ; vel convertitur cum ente denominative, et tunc dicit absolutum prout distinguitur contra relationem (β). Et quia primum notum est, nec illa acceptio absoluti est secundum intellectum quæstionis, ideo probant secundum (γ), accipiendo quod bonum formaliter idem dicit quod perfectio, vel aliquid ordinatum ad perfectionem. Et quia perfectio non dicit formaliter relationem, sed naturam absolutam, quæ est fundamentum relationis, ideo, secundum eos, bonum non dicit formaliter relationem, sed absolutum. Quod autem bonum dicat formaliter perfectionem, vel aliquid ordinatum ad illam, probant sic. Ratio boni dicit finem, vel illud (δ) quod est ad finem et ut sic. Sed quodlibet istorum dicit perfectionem, vel id quod est ordinatum ad perfectionem. Igitur, etc. Major patet ; quia ratio boni consistit in hoc quod est esse finem vel aliquid ordinatum ad finem. Minor probatur de facili, scilicet quod ratio finis, et ejus quod est ad finem, sit esse perfectionem, vel ad perfectionem ordinatum : quia duplex est finis, scilicet finis intra, et finis extra ; et utroque modo semper dicitur aliquid esse finis ex hoc quod est aliquid perfectius his quæ sunt ad finem : ea autem quæ sunt ad finem dicuntur perfecta simpliciter vel secundum quid, prout ordinantur ad finem ; et hæc fuit minor. Sequitur ergo conclusio, quod formalis ratio boni sit ratio perfectionis, vel ejus quod est ad perfectionem ordinatum. — Hæc sunt argumenta eorum.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumentum Scoti. — Contra secundam conclusionem arguit Scotus (2. *Sentent.,* dist. 43, q. 2). Nam illa conclusio supponit quod objectum propositum et adæquatum voluntatis sit bonum, ex quo sequitur quod voluntas creata non possit aliquid velle, nisi ostendatur sibi per intellectum sub ratione boni. Contra hoc arguit sic. Voluntas creata potest velle aliquid, quod non est vere bonum, nec apparenter bonum ; igitur conclusio falsa. Antecedens probatur. Quia, si non, tunc voluntas creata non posset tendere in oppositum, vel in malum, aut peccatum, sub ea ratione sub qua non potest tendere divina voluntas : divina enim voluntas potest tendere in omne substractum deformitati, licet non

(α) *distinguitur.* — *dicitur* Pr.
(β) *relationem.* — *relatum* Pr.
(γ) *secundum.* — *respectum* Pr.
(δ) *illud.* — *est* Pr.

in illam rationem malitiæ concomitantem. Et si concedatur quod omne volibile ab una voluntate, sit volibile ab alia, quia omnis voluntas habet objectum æque commune, non tamen illud quod est ordinate volitum ab una voluntate, est ordinate volitum ab alia, quia ordinatum velle non est ex solo objecto, sed ex convenientia actus et objecti circa illam potentiam, potest enim convenire uni (α) voluntati aliquis actus circa aliquod objectum, quod non convenit alteri, — Contra hoc arguit sic. Quia apprehendatur odium Dei ab aliqua potentia intellectiva creata non errante, et per consequens non ostendente illud sub ratione boni, sed tantum mali. Si voluntas potest illud velle, habetur propositum; quia nulla est bonitas in illo actu prior tempore actu volendi : si enim assignetur aliqua bonitas propter actum volendi, hæc non est in objecto ut præcedit actum, sed in potentia ut sequitur actum volendi. Si non potest in illud ostensum malum nisi sub aliqua ratione boni et non mali, igitur vel simpliciter non potest in illud, vel oportet rationem esse prius natura excæcatam ; quod videtur inconveniens, et contra articulum dicentem quod *stante ratione in universali et particulari*, etc.

II. Argumentum aliorum. — Arguitur etiam (β) ab aliis contra illam conclusionem, probando quod appetibile non sit ratio boni. Quia propria et formalis ratio objecti alicujus potentiæ non consistit in denominatione objecti a potentia cui objicitur, nec in respectu objecti ad potentiam. Sed bonum, secundum te, est primum et formale objectum voluntatis. Igitur propria et formalis ratio boni non consistit in denominatione ejus a potentia volitiva, vel ab actu ejus. Esse autem appetibile est hujusmodi denominatio et respectus. Igitur, etc. Major patet; quia objectum prius est omni actu, et potentia, et omni denominatione objecti a potentia, et ab actu potentiæ, et omni respectu ejus ad potentiam et actum potentiæ : sicut color, qui est objectum visus, prior est visibilitate, et sonus audibilitate; igitur ratio talium objectorum non consistit in tali denominatione vel respectu, immo ratio coloris et soni prior est talibus; et simile est (γ) de objecto voluntatis et intellectus.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Durandi. — Contra tertiam conclusionem arguit Durandus (dist. 34, q. 1), probando quod bonum non potest converti essentialiter cum ente.

Primo enim supponit tria. Primum est, quod formalis ratio boni est ratio realis, et non formata per animam, sicut sunt intentiones logicæ; et hoc supponitur ex 6. *Metaphysicæ* (t. c. 8), ubi dicitur quod bonum et malum sunt in rebus. Secundum est, quod ratio boni est ratio positiva; et hoc est de se notum, cum ratio mali sit privativa. Tertium est, quod ratio boni differt a ratione entis, alioquin esset nugatio dicere ens bonum. Tunc arguitur sic. Illa quæ sunt idem essentialiter et adæquate, non differunt re, nec reali ratione. Sed quidquid convertitur cum ente essentialiter, est idem essentialiter cum ente et adæquate. Ergo non differt ab ente re, nec reali ratione. Sed bonum differt ab ente, saltem ratione reali, quam non format intellectus solus, ex prima et tertia suppositione. Ergo bonum non potest converti cum ente essentialiter. Major patet : quia illa quæ sunt idem, in eo in quo sunt idem non possunt differre; illa autem quæ sunt idem essentialiter et adæquate, sunt idem omni modo identitatis realis : ex quo enim sunt idem essentialiter, sunt idem realiter; et (α) ex quo sunt idem adæquate, sequitur quod, si sint idem realiter, quod unum nihil reale includat quod non includat alterum, nec dicatur realiter de aliquo, de quo non dicatur alterum, alioquin non esset ibi identitas essentialis et adæquata. Minor probatur; quia quidquid convertitur cum ente essentialiter, est idem cum eo realiter et adæquate : quia talia prædicantur de se invicem in abstracto, et ideo sunt idem realiter; et quia prædicantur de se invicem convertibiliter, ideo sunt idem adæquate; et sic est ibi omnimoda identitas realis. Confirmatur per exemplum. Quia enim res et ens extra animam, de quo nunc loquimur, convertuntur essentialiter, ideo omnis realitas est entitas, et omnis entitas est realitas adæquate, nec differunt aliqua ratione reali, sed sunt nomina penitus synonyma. Et idem necessarium est dicere de omni eo quod essentialiter convertitur cum ente, si illud sit formaliter positivum.

Secundo arguit sic. Ab eo quod includit omne positivum reale, et de eo dicitur in primo modo dicendi per se, nihil positivum potest differre re, nec reali ratione, tanquam ei condivisum, quamvis possit differre sicut inferius a superiore. Sed ens, secundum communem rationem entis, includit omne reale positivum, et de eo dicitur in primo modo dicendi per se. Igitur nihil reale positivum potest differre ab ente, nec re, nec reali ratione, tanquam aliquid condivisum contra ens, sed solum sicut inferius contentum sub ente. Bonum autem est aliquid positivum et reale, ut patet ex primis duabus suppositionibus, et differt reali ratione ab ente, ut patet ex tertia. Ergo quamvis possit differre ab ente ut inferius a suo superiore, nullo modo tamen potest differre ab ipso ut condivisum. Differret autem ut condivisum, si converteretur cum

(α) *uni.* — Om. Pr.
(β) *etiam.* — Om. Pr.
(γ) *est.* — Om. Pr.

(α) *et.* — Om. Pr.

eo essentialiter; et nihilominus differt ratione reali : quia cum una ratio non contineat sub se aliam, oportet quod sint condivisæ. Major propositio patet; quia illud quod includit aliqua sic quod essentialiter dicitur de quolibet eorum, non potest condividi contra illa, nisi sicut condividitur ratio inferioris a ratione superioris, ut patet de animali respectu omnium de quibus dicitur essentialiter in primo modo dicendi per se, et in omnibus consimilibus. Minor manifesta est; quia omne reale positivum et secundum omnem realem rationem, includitur in ente secundum communem rationem entis, et recipit ejus prædicationem in primo modo dicendi per se.

Tertio arguit sic. Ratio boni, per quam differt ab ente, aut est sola ratio entitatis in communi, aut præter illam includit rationem aliquam. Si sit sola ratio entitatis, tunc ratio entis et ratio boni non differunt; quod est contra tertiam suppositionem. Si includat aliquam aliam, aut de illa alia prædicatur ratio entis, aut non. Si non, ergo illa est non ens, et ita non est aliquid positivum; quod est contra secundam suppositionem. Si autem de illa alia prædicetur ratio entis, aut prædicatur de illa convertibiliter, aut non convertibiliter. Si convertibiliter, ita quod sit verum dicere quod omnis ratio entis est illa ratio, et omnis illa ratio est ratio entis, sequitur quod sint penitus eadem ratio, quia propositio affirmativa non verificatur nisi ex identitate prædicati cum subjecto. Si autem non convertibiliter, sequitur quod ratio boni sit in minus quam ratio entis, et ita non convertitur essentialiter cum ea.

Quarto arguit sic. Nam idem dicit patere inducendo universaliter in omnibus quæ essentialiter prædicantur de pluribus, et in quid, sive sit species, sive genus infimum, sive genus subalternum, sive genus generalissimum ; quia numquam plura prædicantur convertibiliter et in quid de eodem, nisi sint nomina synonyma. Verbi gratia, de omnibus hominibus nullum nomen prædicatur in quid, nisi nomen hominis, vel quod est cum eo synonymum, nec de omnibus speciebus animalis, nisi animal, vel nomen cum eo synonymum, et sic de omnibus generibus usque ad substantiam inclusive : alioquin unum quid haberet plures rationes quidditativas; quod est impossibile. Cum ergo ratio entis dicatur de omnibus positivis in quid, impossibile est quod aliqua alia ratio dicatur de eis in quid, nisi sit alia solum secundum nomen. Cum ergo ratio boni sit alia a ratione entis, impossibile est quod convertatur cum ea essentialiter et quidditative. Et sic patet, ut dicit, quod bonum non potest converti essentialiter cum ente. Et idem dico de quocumque alio positivo vel privativo : quia, si sit positivum, necesse est quod sit in minus essentialiter, quamvis possit converti concretive; si vero sit privativum, ut est unum, non potest converti essentialiter, quia nulla privatio est de essentia positivi, quamvis possit sequi ad eam (α), sicut ad esse hominem sequitur necessario non esse asinum. — Hæc ille.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR RESPONSIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Scotistarum. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus prædictis. Et quidem

Ad primum contra primam conclusionem, respondet Durandus (dist. 34, q. 1), negando majorem. « Aliqua enim relatio, ut dicit, importat perfectionem, scilicet relatio convenientis et perfecti. Perfectio enim et perfectibile dicunt relationes seu habitudines. Res autem quibus hæc fundamentaliter conveniunt, sunt quædam absoluta. Quod patet. Perfectibile enim non dicit formaliter, nisi habitudinem alicujus rei ad aliam per quam habet perfici; nec perfectio dicit formaliter, nisi habitudinem rei ad aliam quæ per ipsam perficitur. Unde perfectio et perfectibile sunt relationes. Sed res quibus tales relationes seu habitudines conveniunt tanquam subjectis vel fundamentis, sunt absolutæ. Et idem est de bonitate, et de bono. » — Hæc ille. — Mihi apparet quod ista responsio dicit duo falsa, secundum mentem sancti Thomæ. Primum est, quod perfectio et perfectibile dicant puros respectus, vel quod sint relativa secundum esse, non solum secundum dici. Nam, secundum rei veritatem, perfectio et perfectibile dicunt principaliter absolutum, scilicet actum et potentiam, et secundario dicunt respectus; et sic sunt relativa secundum dici, et non secundum esse. Aliud falsum est, quod bonum dicat purum respectum, et sit similiter relativum secundum esse. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 21, art. 6, sic dicit : « Sciendum, inquit, quod aliquod nomen potest respectum importare dupliciter. Uno modo, sic quod nomen imponatur ad significandum respectum ipsum ; sicut hoc nomen *pater*, aut *filius*, aut *paternitas* ipsa. Quædam vero dicuntur importare respectum, quia significant rem alicujus generis quam comitatur respectus, quamvis nomen (β) non sit impositum ad significandum ipsum respectum ; sicut hoc nomen *scientia* est impositum ad significandum quamdam qualitatem quam sequitur quidam respectus, non autem ad significandum ipsum respectum. Et per hunc modum ratio boni respectum implicat, non quia ipsum nomen boni

(α) *eam.* — *eum* Pr.
(β) *nomen.* — Om. Pr.

significet ipsum respectum solum, sed quia significat illud ad quod sequitur respectus cum respectu ipso. Respectus autem importatus in nomine boni, est habitudo perfectivi, secundum quod aliquid natum est perficere, non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rebus. Hoc enim modo finis perficit ea quæ sunt ad finem. » — Hæc ille. — Ideo dico aliter ad argumentum, quod ipsum non aliud concludit nisi hoc solum, scilicet quod bonum non dicit solum et purum respectum; et hoc conceditur. Non autem concludit quod nullo modo includat respectum. Unde, ad majorem argumenti, dicitur quod nulla pura relatio dicit proprie perfectionem; sed absolutum cum respectu, vel absolutum inseparabile a respectu et ad quod sequitur respectus, dicit perfectionem; sicut patet de scientia; et idem de bono et bonitate, perfectione et (α) perfectibili.

Ad secundum dicit Durandus negando minorem : « quia, ut dicit, impossibile est quod aliquod positivum convertatur essentialiter cum ente, nisi sit pure synonymum cum eo. » Ego autem dico quod aliquid converti essentialiter cum alio, potest intelligi dupliciter. Primo modo, sic quod tota essentia unius sit tota essentia alterius, ita quod unum nullam realitatem includat intrinsece quam non includat alterum; et hoc modo dico quod verum et bonum essentialiter convertuntur cum ente. Secundo modo, sic quod non solum essentia unius sit tota essentia alterius, et econtra, immo quod ultra hoc, nullum ens reale vel rationis sit de ratione unius, in recto vel in obliquo, quod non sit eodem modo de ratione alterius. Et isto modo dico quod nec bonum, nec verum, nec unum convertitur essentialiter cum ente : quia ens reale, de quo loquor pro nunc, nullum respectum rationis, nec aliquam negationem in sua ratione importat; verum autem et bonum dicunt respectus rationis; unum vero negationem importat. Et ideo dicitur aliter, ad argumentum, primo, quod supponit falsum, scilicet quod opinio nostra ponat bonum significare purum respectum. Secundo, dicitur quod illud quod includit absolutum cum respectu, potest converti cum ente reali primo modo, non autem loquendo de conversione essentiali secundo modo dicta. Talis enim conversio primo modo dicta, quandoque potest esse denominativa, ratione respectus qui ultra absolutum importatur, et non est perfecte essentialis, aut quidditativa. Isto modo autem bonum convertitur cum ente, quia includit rationem entis, et ultra hoc respectum, qui omne ens reale circuit.

Ad tertium dicit Durandus, et bene, negando minorem : « quia bonum, id quod dicit formaliter, dicit ut alicujus, cum dicat convenientiam unius ad alterum. Et ut dicunt istimet qui arguunt, hoc dicunt in declaratione suæ positionis, quia dicunt quod bonum contrahit ens, non ad hoc, sed ad hujus, et quod entitas non est bonitas, nisi ut est perfectio alicujus. — Et cum probatur quod Deus dicitur bonus et justus ad se, secundum beatum Augustinum in pluribus locis, — dicitur quod beatus Augustinus loquitur de illis qui dicuntur absolute vel relative quantum ad intrinseca in divinis. Sic enim paternitas et filiatio et spiratio dicuntur relative in divinis, quia non conveniunt omnibus personis, quæ constituuntur relationibus et distinguuntur. Bonum autem et justum æqualiter omnibus personis conveniunt; et ideo non sunt de relationibus intrinsecis. Sed quod non dicant relationem extrinsecam ad creaturam, nunquam intellexit beatus Augustinus. Quod patet. Quia beatus Augustinus ita loquitur de bono sicut de justo. Constat autem quod justum convenit Deo relative ad extra; quia justitia est ad alterum. Non autem ad alterum in persona solum; quia Pater non utitur justitia ad Filium aut ad Spiritum Sanctum, nec econtra. Ergo ad alterum in natura, hoc est, creatura. Quare, etc. » — Hæc Durandus et bene, licet possit dici melius, secundum mentem Augustini, quod scilicet cum dicit Augustinus talia nomina, bonum et justum, dici ad se, etc., vult dicere quod non sunt relativa secundum esse, ita quod dicant puros respectus, sicut pater et filius. Non autem vult dicere quod nullo modo importent respectum, nec sint relativa secundum dici.

Ad quartum dicit Durandus negando antecedens : « quia bonum in Deo dicit relationem vel respectum formaliter, non quoad respectum ad intra, sed ad extra, scilicet ad creaturas. » — Et cum dicitur quod Deus non refertur realiter ad creaturas, — dicit Durandus quod « si relatio accipiatur pro respectu per se consequente ad (α) naturam rei, sic Deus non refertur ad creaturas realiter. Si autem accipiatur pro reali denominatione sumpta ex pluribus, sic Deus refertur realiter ad creaturas, cum dicitur creator vel bonus. — Et cum subditur quod sequeretur quod Deus esset bonus ex habitudine ad creaturas, et sic bonitas ejus dependeret a creaturis, — dicendum quod falsum est. Aliud est enim Deum dici bonum in habitudine ad creaturas, et bonitatem ejus dependere a creaturis. Primum enim est verum, sed secundum est falsum, immo potius bonitas creaturæ dependet a Deo, et propter hoc Deus dicitur bonus in habitudine ad creaturam, quia tota creatura, et quidquid bonitatis et perfectionis est in creatura, dependet a Deo. » — Hæc Durandus. — In quibus apparet mihi multa falsa contineri. Primum est, quod Deus referatur ad creaturas reali relatione, qualitercumque sumatur relatio realis, dum tamen proprie, non abusive.

(α) *et.* Om. Pr.

(α) *per se consequente ad.* — *sequenti in* Pr.

Quod patet. Quia talis relatio realis Dei ad creaturam, sive realis denominatio, cum non habeat extrema æterna, oportet quod sit quid temporale. Et sic non potest esse divina essentia. Nec potest dici quod sit nova substantia, nec novum accidens reale; quia nullum potest sibi assignari subjectum : quia constat quod non Deus. Nec potest dici quod creatura : quia creatura est subjectum et fundamentum respectus oppositi; modo respectus oppositi non insunt subjective eidem, sicut patet de paternitate, et filiatione, et generaliter de quibuscumque respectibus oppositis. Secundum est, quod bonitas Dei vel bonum divinum sit essentialiter, vel principaliter relatio, vel respectus ejus ad creaturas, vel qualiscumque habitudo ad extra, potissime nova et temporalis habitudo; quia tunc bonum Dei esset creatura, vel aliquid minus creatura, et habens debilius esse quam musca. Tertium est, quia utique si bonitas vel bonum Dei sit essentialiter aut formaliter relatio realis Dei ad creaturam, cum respectus et relatio quæcumque realis inter extrema secundum essentiam differentia, sit posterior fundamento et termino et ab eis dependeat, saltem tanquam a causa sine qua non, infallibiliter sequitur quod bonitas vel bonum divinum dependeat a creatura, et sit quid posterius ea, et multa alia inconvenientia sequuntur ex illa responsione.

Dico igitur aliter ad argumentum. Et primo, dico quod nec in Deo nec in creatura bonum dicit solum respectum, sed absolutum cum respectu, ita quod in ratione boni includitur principaliter et in recto absolutum reale positivum, respectus vero rationis concomitanter (α), et minus principaliter, et in obliquo, et non quasi pars boni aut bonitatis. Dico secundo, quod bonum aut bonitas non dicitur univoce, sed analogice, de bono Dei et de bono creaturæ : quia scilicet essentia divina dicitur bonitas, et Deus dicitur bonus, non per respectum ad finem ulteriorem; sed nulla realitas creata dicitur bona, nisi propter respectum ad finem ultimum : sicut nec dicitur effective nisi virtute primi efficientis. Et de hoc beatus Thomas, *de Veritate*, q. 21, art. 1, in solutione primi, sic dicit : « Cum ens dicatur absolute, bonum autem superaddat habitudinem causæ finalis, ipsa essentia rei absolute (ϐ) considerata sufficit ad hoc quod per eam aliquid dicatur ens, non autem ad hoc quod per eam aliquid dicatur bonum. Sicut enim in aliis generibus causarum, habitudo causæ secundæ dependet ex habitudine causæ primæ, causæ vero primæ habitudo non dependet ex aliquo alio; ita etiam est in causis finalibus, quod secundi fines participant habitudinem causæ finalis ex ordine ad ultimum finem, ipse autem ultimus finis habet hanc habitudinem ex seipso. Et inde est quod essentia Dei, quæ est ultimus finis rerum, sufficit ad hoc quod per eam Deus dicatur bonus. Sed essentia creaturæ posita, nondum dicitur res bona, nisi ex habitudine ad Deum, ex qua habet habitudinem causæ finalis. Et pro tanto dicitur quod creatura non est bona per essentiam, sed per participationem : uno modo scilicet, inquantum ipsa essentia, secundum rationem intelligendi, consideratur ut aliud quid quam (α) habitudo ad Deum, qua habet rationem causæ finalis, et ad quem ordinatur ut ad finem; sed secundum alium modum potest dici creatura per essentiam bona, inquantum scilicet essentia creaturæ non invenitur sine habitudine ad Dei bonitatem. » — Hæc ille. — Tertio, dico quod respectus quem importat bonum in sua ratione, non est Creator, nec creatura, nec est aliquid reale, sive loquamur de bono Dei et increato, sive de bono creato. De hoc sanctus Thomas, ibidem, in solutione noni, sic dicit : « Quamvis bonum dicat aliquam habitudinem specialem, scilicet finis; tamen ista habitudo convenit cuilibet enti, nec ponit aliquid secundum rem in ente. » Quarto, dico quod ista propositio qua dicitur quod Deus est vel dicitur bonus ex habitudine ad creaturas, potest dupliciter intelligi. Primo modo, sic quod habitudo Dei ad creaturas sit divina bonitas, aut pars divinæ bonitatis; vel quod talis habitudo sit efficiens, formalis, vel finalis, aut materialis causa divinæ bonitatis aut quod Deus sit bonus. Et hic sensus est erroneus. Secundo modo, sic quod talis habitudo est de intellectu et de ratione divinæ bonitatis, ita quod impossibile est intelligere Deum esse bonum vel Deum habere bonitatem, nisi intelligatur perfectio divina cum aliquo respectu : non quod talis respectus sit tota divina bonitas, nec pars divinæ bonitatis, nec causa divinæ bonitatis efficiens, formalis, aut finalis; sed quia est pars significati hujus complexi, divina bonitas, vel divinum bonum. Et iste sensus est verus et catholicus. Quinto, dico quod ista consequentia non valet : Deus dicitur bonus ex habitudine ad creaturas, in secundo sensu statim dicto; igitur divina bonitas dependet a creatura. Sed ex illo antecedente sequitur bene hoc consequens, quod intellectio divinæ bonitatis coexigit prius tempore vel natura vel intellectu intellectionem creaturarum, vel intellectionem habitudinis Dei ad creaturas, in ratione finis et perfectivi. Et ista sequuntur ex dictis sancti Thomæ, ut patet.

Ad quintum dicit Durandus, et bene, quod « solus respectus non movet, sed absolutum cum respectu movet tam intellectum practicum quam voluntatem. Simplex enim quidditas, licet possit movere intellectum ad actum simplicem, qui est indivisibilium intelligentia, tamen non potest movere ad actum componentem, nisi accepta in habitudine ad alte-

(α) *concomitanter.* — *concomitantis* Pr.
(ϐ) *absolute.* — *creatæ* Pr.

(α) *quid quam.* — *quidquid* Pr.

rum; quia actus intelligendi componens fertur in duo, propter convenientiam unius ad alterum. Et sic intellectus practicus movetur a bono, inquantum apprehendit aliquam naturam absolutam sub ratione convenientis ad alterum ».

Ad sextum dicit Durandus quod « illa ratio non valet. Vel, si valet, ipsa militat contra suum factorem; quia, quando dicitur in majore quod ratio boni dicit finem, vel illud quod est ad finem et ut sic : — aut intelligitur de ratione importata formaliter per hæc nomina *finis* et *ad finem;* aut de ratione rei cui competit esse denominative finem vel ad finem. Si primo modo, contra eos est; quia ratio importata formaliter per hæc nomina *finis* et *ad finem* est respectiva, sicut ratio causæ : nulli enim rei competit esse finem nisi respectu alterius, nec esse ad finem nisi respectu finis; et sic ratio boni esset respectiva sicut ratio finis et ad finem. Si autem intelligatur de ratione rei secundum se cui competit denominative esse finem vel ad finem, nihil est dictu. Quia sanitati competit esse finem respectu medicinæ, et homini respectu omnium artificialium et naturalium quæ sunt sub ipso, et Deo respectu omnium. Sed numquid propter hoc potest dici quod ratio boni sit esse sanitatem, vel hominem, vel Deum? Certe non, immo esset ridiculum. Nullo ergo modo formalis ratio boni est esse finem vel ad finem, si sic accipiatur; quamvis utrique, scilicet rei quæ est finis et rei quæ ad finem est, conveniat ratio boni. Sed nullum argumentum est : talibus competit ratio boni; ergo formalis ratio boni consistit in formali ratione talium. Alioquin, cum ens competat omnibus, formalis ratio entis in communi, consisteret in formali ratione cujuslibet entis particularis. Eodem modo, quando dicitur in minore quod finis et id quod est ad finem dicunt perfectionem, si intelligatur de rationibus importatis per hæc nomina, falsum est; quia dicunt habitudines respectivas. Si vero de rebus quibus competit denominative esse finem, vel ad finem, verum est quod eis competit esse perfectionem vel esse perfectum. Sed formalis ratio eorum non est esse perfectionem, vel esse perfectum; quia, licet Deo conveniat esse perfectum, et homini, et multis aliis, tamen formalis ratio hominis non est esse perfectum, sed esse animal rationale : et idem est de aliis; nec esse perfectum dicit formalem rationem eorum. Et sic patet quod nec major propositio nec minor habent veritatem in aliquo sensu, ex quo possit concludi quod formalis ratio boni dicat perfectionem vel aliquid ordinatum ad perfectionem ». — Hæc Durandus, et bene quoad hoc quod talis modus arguendi minime valet, quia est fallacia æquivocationis, vel amphybologiæ, mutando suppositionem materialem in personalem: quia in prima propositione, scilicet majori, qua dicitur, Bonum dicit finem vel id quod est ad finem, hæc nomina *finis* et *ad finem* supponunt personaliter; in minori vero, qua dicitur finis et id quod est ad finem, quodlibet dicit perfectionem, etc., prædicta nomina supponunt materialiter pro ipsismet vocibus, aut eis similibus in voce vel scripto; et sic non eodem modo stant in majori et in minori, sed aliter et aliter. Et sic (α) argumentum est ex quatuor terminis. — Potest autem brevius dici, quod, si minor intelligatur sic quod *finis* et *ad finem* dicunt perfectionem absolute, et cum præcisione omnis respectus, falsa est, quia quodlibet eorum nomen dicit respectum. Si autem intelligatur quod dicunt perfectionem, et cum hoc respectum, ex hoc non habetur quod ratio boni dicat purum absolutum, nec etiam purum respectum, sed absolutum cum respectu. Et hoc concedimus; quia in nullo est contra nos.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumentum Scoti. — **Ad argumentum** Scoti contra secundam conclusionem, conceditur responsio ibidem data, scilicet quod, sicut divina voluntas non potest velle malitiam sub ratione malitiæ, ita quod in ipso objecto volito nulla appareat ratio bonitatis, ita nec voluntas humana. — Et ad improbationem hujus responsionis, dicitur quod ille actus qui est odium Dei potest apprehendi a ratione nullo modo errante, sub ratione alicujus boni : quia ille actus habet aliquid de entitate et de perfectione, inquantum est quidam actus secundus, et operatio immanens, et signum, et effectus potentiæ vitalis, et creatura Dei; licet habeat malitiam ex objecto, et fine, et circumstantiis. Et sic patet quod argumentum non valet ad propositum.

II. Ad argumentum aliorum. — **Ad argumentum** aliorum contra eamdem, dicitur quod argumentum illud hoc solum concludit, scilicet quod esse appetibile non est formaliter et per se prima ratio boni, sed quædam passio, vel denominatio, consequens rationem formalem boni, sicut visibilitas consequitur colorem vel lucem. Et hoc potest concedi; quia, ut dicit prima conclusio, ratio boni consistit in hoc quod est esse perfectivum alterius secundum esse reale. Quod autem dicit sanctus Thomas, et Philosophus, quod appetibilitas est de ratione boni, dicitur quod volunt dicere quod esse appetibile circumloquitur rationem boni; quia talia transcendentia non possunt proprie diffiniri, nisi per tales notificationes a posteriori. Et de hoc dicit sanctus Thomas in scripto super 1. *Ethicorum* (lect. 1), exponens illud Aristotelis, *bonum est quod omnia appetunt.* Dicit sic : « Bonum numeratur inter prima : adeo quod, secundum Platonicos,

(α) *Et sic.* — Om. Pr.

bonum est prius ente; sed secundum rei veritatem cum ente convertitur. Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causæ per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum. Et ideo dicit quod philosophi bene enuntiaverunt bonum esse illud quod omnia appetunt. Nec est instantia de quibusdam qui appetunt malum, quia non appetunt malum nisi sub ratione boni, inquantum scilicet æstimant illud esse bonum. Et sic intentio eorum per se fertur ad bonum, sed per accidens cadit supra malum. » — Hæc ille. — De hoc autem quod dicit Scotus, quod ratione stante recta in universali et particulari, actu et habitu, voluntas potest peccare, secundum quod dicit articulus parisiensis, in quo oppositum condemnatur, — dicitur quod ille articulus indiget bona glossa; et forte falsus est in se, nisi dicatur quod intelligitur sic, quod nulla rectitudo rationis tollit potentiam peccandi in via, licet tollat actum peccandi pro tempore pro quo ipsa rectitudo stat. Godofridus tamen et Durandus et multi antiqui male contentantur de illo articulo, sicut et de multis aliis.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** contra tertiam conclusionem, dicitur quod prima suppositio ibidem facta, dubia est, qua dicitur quod ratio boni est ratio realis, non facta per intellectum, etc. Ubi sciendum quod, licet hoc nomen *ratio* multipliciter sumatur, tamen in proposito potest sumi septupliciter. Primo modo, pro specie intelligibili, prævia ipsi actuali intellectioni. Secundo modo, pro ipsa actuali intellectione, et actu secundo intellectus per speciem elicito. Tertio modo, pro conceptu formato per actum intellectus, qui se habet ad illum actum ut proximus terminus et proximum intellectum, sicut species se habet ad illum actum ut proximum principium elicitivum simul cum potentia intellectiva. Quarto, pro diffinitione vocali vel scripta explicante dictum conceptum. Quinto, pro realitate vel entitate objecti movente intellectum ad speciem intelligibilem vel ad actum intelligendi vel ad talem conceptum. Sexto, pro realitate vel entitate objecti terminante ad extra intellectionem et conceptum. Septimo, pro objecto relucente in verbo vel conceptu et quantum ad tale esse relucens, vel apparens, vel objectivum, vel perspicuum, aut quocumque alio modo vocetur. Hac distinctione præmissa, dicitur quod, accipiendo *rationem* primis quatuor modis (α) et ultimo, scilicet septimo, nulla ratio sic potest dici realis, quin dependeat ab opere intellectus, loquendo de rationibus intellectus nostri. Si autem loquamur de ratione quinto et sexto modis accepta, sic aliqua ratio est totaliter realis, ut puta ratio eorum quorum nominibus importatur pure ens reale in prædicamento collocabile; aliqua vero ratio est totaliter non realis, ut puta ratio eorum quorum nominibus importatur pure ens fictitium, ut ratio chimeræ; vel pura negatio, ut ratio non entis, vel cæcitatis, aut alterius privationis; vel purus respectus rationis, ut ratio generis et speciei : aliqua vero est partim realis et partim non realis, sicut est ratio eorum quorum nominibus importatur aliquid absolutum positivum cum respectu rationis; et tales sunt rationes unius, et veri et boni. Dico igitur quod ratio boni non est pure realis, nec pure non realis, sed medio modo. Et hoc notavit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 21, art. 1, ut allegatum est in prima conclusione, cum dicit quod verum, unum, et bonum addunt super ens, aliquid quod est ens rationis tantum, et non est aliquid in rerum natura. — Tunc, ad formam argumenti, dicitur quod primus syllogismus concludit quod bonum non differt ab ente, nec realiter, nec ratione pure reali. Et totum hoc conceditur : quod ratio boni non est pure realis, nec pure non realis, sed medio modo. Et hoc sufficit ad dictum Philosophi, 6. *Metaphysicæ* (t. c. 8), dicentis, bonum et malum sunt in rebus.

Ad secundum patet, per idem, quod solum concludit quod bonum non differt ab ente reali re, nec ratione totaliter reali; quod conceditur. — Cum autem dicitur quod ratio boni est totaliter realis, — negatur, ut prius, tanquam falsum, nec probatum ulliter.

Ad tertium dicitur quod ratio boni, præter rationem entis realis, includit aliquid non reale, et de quo nullo modo prædicatur ens reale, licet concomitetur omne ens reale, scilicet respectum rationis, qui omni ente reali adest, ut sæpe dictum fuit.

Ad quartum dicitur quod illa ratio concludit quod bonum non prædicetur proprie in quid de omnibus de quibus ens prædicatur in quid; quod conceditur: quia, ad hoc quod sit prædicatio proprie quidditativa, requiritur quod prædicatum nihil importet extraneum rei importatæ per subjectum; constat autem ex prædictis quod bonum importat respectum rationis, qui non est intrinsecus alicui enti reali sicut pars essentiæ vel tota essentia. Si vero acciperetur large prædicatio quidditativa, pro omni prædicatione in qua prædicatum dicit totam essentiam subjecti, sic (α) dicitur quod bonum prædicatur quidditative de quolibet ente. Et tunc, ad formam argumenti, diceretur quod major est falsa; quia plura prædicata possunt prædicari de eisdem adæquate, et in quid, dato quod non sint synonyma, ut

(α) *scilicet : primo, secundo, tertio, quarto.* — Ad. Pr.

(α) *sic.* — *si* Pr.

puta quando differunt ratione partim reali et partim non reali, licet talis prædicatio non sit æque quidditativa ex parte unius prædicati, sicut ex parte alterius.

Ex prædictis patet quod propter prædicta argumenta non oportet ponere contra viam sancti Thomæ, quod ratio boni sit pure absoluta, ut ponit Scotus; nec quod sit pure respectiva respectu reali, aut quod sit inferior ad rationem entis realis, ut ponit Durandus.

Et hæc de quæstione sufficiant. Benedictus Deus. Amen.

QUÆSTIO II.

UTRUM MALUM SIT ALIQUA NATURA POSITIVA

Iterum circa trigesimamquartam distinctionem 2. *Sentent.*, quæritur: Utrum malum sit aliqua natura positiva.

Et arguitur quod sic. Omne quod agit in alterum, est quædam natura positiva. Sed malum, inquantum malum, agit. Igitur, etc. Probatio minoris: quia omne quod alterum corrumpit, effective agit; sed ex hoc dicitur aliquid alterius malum, quia corrumpit ipsum; igitur malum, inquantum malum, agit.

In oppositum arguitur. Quia beatus Dionysius, 4. cap. *de Divinis Nominibus,* dicit quod malum neque est exsistens, neque in exsistentibus. Omnis autem natura positiva vel est exsistens per se, vel exsistens in alio. Igitur, etc.

In hac quæstione erunt tres articuli. In quorum primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod malum formaliter sumptum non est aliqua natura positiva.

Hanc conclusionem ponit sanctus Thomas, in quæstionibus *de Malo,* q. 1, art. 1, ubi sic dicit : « Sicut, inquit, album, ita et malum dicitur dupliciter. Uno enim modo, cum dicitur album, potest intelligi illud quod est albedini subjectum. Alio modo, album dicitur id quod est album, inquantum est album, scilicet ipsum accidens. Et similiter malum uno modo potest intelligi id quod est subjectum mali : et hoc est aliquid. Alio modo potest intelligi ipsum malum : et hoc non est aliquid; sed est ipsa privatio alicujus particularis boni. Ad cujus evidentiam sciendum est quod bonum proprie est aliquid inquantum est appetibile; nam, secundum Philosophum, 1. *Ethicorum* (cap. 1), *optime diffinierunt bonum, dicentes quod bonum est quod omnia appetunt.* Malum autem dicitur id quod opponitur bono. Unde oportet malum esse id quod opponitur appetibili inquantum hujusmodi. Hoc autem impossibile est esse aliquid. Quod apparet triplici ratione. — Primo quidem, quia appetibile habet rationem finis. Ordo autem finium est sicut ordo agentium. Quanto autem aliquod agens est superius et universalius, tanto et finis propter quem agit est universalius bonum. Nam omne agens agit propter finem, et propter aliquod bonum. Et hoc manifeste apparet in rebus humanis. Nam rector civitatis intendit aliquod bonum particulare, quod est civitatis bonum. Rex autem qui illo superior est, intendit bonum universale, scilicet totius regni pacem. Cum igitur in causis agentibus non sit procedere in infinitum, sed oportet devenire ad aliquod unum primum quod est universalis causa essendi, oportet quod etiam sit aliquod universale bonum, in quod omnia bona reducantur. Et hoc non potest esse aliud quam hoc ipsum quod est primum et universale agens; quia cum appetibile moveat appetitum, primum autem movens oporteat (α) esse non motum, necesse est quod primum et universale agens, sit ipsum primum et universale appetibile, id est, primum et universale bonum quod omnia operatur (β) propter appetitum sui ipsius. Sicut ergo quidquid est in rebus, oportet quod proveniat a prima et universali causa essendi; ita quidquid est in rebus, oportet quod proveniat a primo et universali bono. Quod autem provenit a primo et universali bono, non potest esse nisi particulare bonum tantum; sicut quod provenit a prima et universali causa essendi, est aliquod particulare ens. Omne igitur quod est aliquid in rebus, oportet quod sit aliquod particulare bonum. Unde non potest id quod est, secundum id quod est, bono opponi. Unde relinquitur quod malum, secundum quod est malum, non est aliquid in rebus, sed est alicujus boni particularis privatio, alicui particulari bono inhærens. — Secundo hoc idem apparet. Quia quidquid est in rebus, habet aliquam inclinationem et appetitum alicujus boni sibi convenientis. Quod autem habet rationem appetibilis, habet rationem boni. Quidquid ergo est in rebus, habet convenientiam cum aliquo bono. Malum autem, inquantum hujusmodi, non convenit cum bono, sed opponitur ei. Malum igitur non est aliquid in rebus; sed si malum esset aliqua res, nihil appeteret, nec ab aliquo appetere-

---

(α) *oporteat.* — *oportet* Pr.
(β) *operatur.* — *operantur* Pr.

tur, et per consequens non haberet aliquam actionem, nec aliquem motum, quia nihil agit vel movetur nisi propter appetitum finis. — Tertio idem apparet ex hoc quod ipsum esse habet maxime rationem appetibilis; unde videmus quod unumquodque naturaliter appetit conservare suum esse, et refugit destructionem sui esse, et ei pro posse resistit. Sic igitur ipsum esse, inquantum est appetibile, est bonum. Oportet igitur quod malum quod universaliter opponitur bono, opponatur etiam ei quod est esse. Quod autem est oppositum ei quod est esse, non potest esse aliquid. Unde dico quod id quod est malum, non est aliquid; sed id cui accidit esse malum, est aliquid, inquantum malum privat nonnisi aliquod particulare bonum : sicut et hoc ipsum quod est esse cæcum, non est aliquid; sed id cui accidit esse cæcum, est aliquid. » — Hæc ille.

Item, 1 p., q. 48, art 1 : « Unum, inquit, oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebra. Unde etiam quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere. Diximus autem supra (1 p., q. 5, art 1) quod bonum est omne id quod est appetibile. Et sic, cum omnis natura appetat suum esse et suam perfectionem, necesse est dicere quod esse et perfectio cujuscumque creaturæ habeat rationem bonitatis. Unde non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quamdam formam seu naturam. Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quædam absentia boni. Et pro tanto dicitur quod malum neque est exsistens, neque est bonum; quia, cum ens, inquantum hujusmodi, sit bonum, eadem est remotio utrorumque. » — Hæc ille.

Similia ponit, 2. *Sentent.*, præsenti distinctione (q. 1, art. 2).

Ex quibus potest sic argui pro conclusione : Illud quod provenit a primo et universali bono, non potest esse nisi particulare bonum. Sed omnis entitas citra Deum, provenit a primo et universali bono. Igitur est particulare bonum, et sic non est malitia. — Secundo, sic : Omnis entitas habet convenientiam cum aliquo bono. Sed quod est essentialiter malum, vel malitia, non habet convenientiam cum aliquo bono. Igitur non est aliqua entitas. — Tertio, sic : Nihil oppositum ipsi esse, potest esse aliqua entitas. Sed illud quod est malum essentialiter, vel malitia, opponitur ipsi esse. Igitur, etc.

Secunda conclusio est quod nullum malum habet per se causam; habet tamen causam per accidens, quæ est bonum aliquod.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 49, art. 1, ubi sic dicit : « Necesse est dicere quod omne malum aliqualiter causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi. Quod autem aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem : non enim grave movetur sursum, nisi ab aliquo impellente; nec agens deficit in sua actione, nisi propter aliquod impedimentum. Esse autem causam non potest convenire nisi bono : quia nihil potest esse causa nisi inquantum est ens; omne autem ens, inquantum hujusmodi, bonum est. Et si consideremus speciales rationes causarum, agens et forma et finis perfectionem quamdam important, quæ pertinet ad rationem boni. Sed et materia, inquantum est in potentia ad bonum, habet rationem boni. Et quidem quod bonum sit causa mali per modum causæ materialis, jam patet ex præmissis; ostensum est enim (1 p., q. 48, art. 3) quod bonum est subjectum mali. Causam autem formalem malum non habet, sed magis est privatio formæ. Et similiter nec causam finalem, sed est magis privatio ordinis ad debitum finem; non solum enim finis habet rationem boni, sed universaliter omne quod ordinatur ad finem. Causam autem per modum agentis habet malum, non autem per se, immo per accidens. Ad cujus evidentiam considerandum est quod aliter causatur malum in actione, et aliter in effectu. In actione quidem causatur malum per defectum alicujus principiorum actionis vel principalis agentis vel instrumentalis. Sicut defectus in motu animalis contingit, vel propter debilitatem virtutis motivæ, ut in pueris, vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis. Malum autem in aliqua re, non tamen in proprio effectu agentis, causatur quandoque ex virtute agentis, quandoque autem ex defectu ipsius vel materiæ. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente, sequitur ex necessitate alterius formæ privatio; sicut ad formam ignis sequitur privatio formæ aquæ vel aeris. Sicut igitur quanto ignis fuerit perfectior in virtute, tanto perfectius imprimit formam suam; ita etiam tanto perfectius corrumpit contrarium. Unde malum et corruptio aeris vel aquæ est ex perfectione ignis. Sed hoc est per accidens : quia ignis non intendit privare formam aquæ, sed inducere propriam formam; sed hoc faciendo, causat etiam illud per accidens. Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, puta quod deficiat a calefaciendo, hoc est, vel propter defectum actionis qui redundat in defectum alicujus principii, ut dictum est, vel ex indispositione materiæ. Sed etiam hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono, cui per se competit agere. Unde verum est quod malum, secundum nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali. » — Hæc ille.

Item, ibidem, in solutione tertii, sic dicit : « Malum habet causam deficientem, aliter in rebus voluntariis, et naturalibus. Agens enim naturale producit effectum suum talem quale ipsum est, nisi impediatur ab aliquo extrinseco : et hoc ipsum est quidam defectus ejus; unde nunquam est malum in

effectu nisi præexsistat aliquod malum in agente vel in materia, sicut dictum est. Sed in rebus voluntariis defectus actionis a voluntate actu deficiente procedit, inquantum non subjicit se actu suæ regulæ : qui tamen defectus non est culpa; sed sequitur culpa, ex hoc quod cum tali defectu operatur. » — Hæc ille.

Item, *de Malo,* q. 1, art. 3, sic dicit : « Causa mali est bonum, eo modo quo malum causam habere potest. Sciendum est enim quod malum causam per se habere non potest. Quod quidem tripliciter apparet. — Primo quidem, quia illud quod per se causam habet, est intentum a sua causa; quod enim provenit præter intentionem agentis, non est effectus per se, sed per accidens : sicut effossio sepulcri per accidens est causa inventionis thesauri, cum provenit præter intentionem fodientis sepulcrum. Malum autem, inquantum hujusmodi, non potest esse intentum, nec aliquo modo volitum, vel desideratum : quia omne appetibile habet rationem boni, cui opponitur malum inquantum hujusmodi; unde videmus quod nullus facit aliquod malum, nisi intendens aliquod bonum, ut sibi videtur : sicut adultero bonum videtur quod delectatione sensibili fruatur, et propter hoc adulterium committit. Unde relinquitur quod malum (α) non habeat causam per se. — Secundo idem apparet, quia (β) omnis effectus per se habet aliquam similitudinem suæ causæ : vel secundum eamdem rationem, sicut in agentibus univocis; vel secundum rationem deficientem, in agentibus æquivocis. Omnis autem causa agens agit secundum quod est actu, quod pertinet ad rationem boni. Unde malum, secundum quod hujusmodi, non assimilatur causæ agenti secundum id quod est agens. Relinquitur ergo quod malum non habeat causam per se. — Tertio idem apparet ex hoc quod omnis causa per se habet certum et determinatum ordinem ad suum effectum. Quod autem fit secundum determinatum ordinem, non est malum; sed malum accidit in prætermittendo ordinem. Unde malum, secundum quod hujusmodi, non habet causam per se. Oportet tamen quod malum aliquo modo causam habeat. Manifestum est enim quod, cum malum non sit aliquid per se exsistens, sed sit aliquid inhærens ut privatio, quæ quidem est defectus ejus quod est natum inesse et non inesse, sequitur quod omne malum præternaturaliter inest ei cui inest. Si enim aliquis defectus est alicujus rei naturalis, non potest dici quod sit malum ejus; sicut non est malum homini non habere alas, nec lapidi non habere visum, quia est secundum naturam. Omne autem quod præternaturaliter inest alicui, oportet habere aliquam causam; non enim aqua esset calida, nisi ab aliqua causa. Unde relinquitur quod omne malum habeat aliquam causam, sed per accidens, ex quo per se causam habere non potest. Omne autem quod est per accidens, reducitur ad illud quod est per se. Si autem malum non habeat causam per se, ut ostensum est, relinquitur quod solum bonum habeat causam per se; nec potest per se causa boni esse, nisi bonum, cum causa per se causet sibi simile. Relinquitur ergo quod cujuslibet mali bonum sit causa per accidens. Contingit autem et malum, quod est defectus boni, esse causam mali; sed tamen oportet devenire ad hoc quod prima causa mali non sit malum, sed bonum. Est ergo duplex modus quo malum causatur ex bono. Uno modo, bonum est causa mali inquantum est deficiens. Alio modo, inquantum est agens per accidens. Quod quidem in rebus naturalibus de facili apparet. Hujus enim mali quod est corruptio aquæ, causa est virtus activa ignis, quæ quidem non principaliter intendit et per se non esse aquæ, sed principaliter intendit formam ignis inducere in materiam, cui conjungitur ex necessitate non esse aquæ, et sic per accidens est quod ignis faciat aquam non esse. Hujus vero mali quod est monstruositas partus, causa est virtus deficiens in semine. Sed si quæratur causa hujus defectus quod est malum seminis, erit devenire ad aliquod bonum quod est causa hujus mali per accidens, et non inquantum est deficiens. Hujus enim defectus qui est in semine, causa est aliquod principium alterans, quod inducit qualitatem contrariam qualitati quæ requiritur ad bonam dispositionem seminis. Cujus alterantis virtus, quanto fuerit perfectior, tanto hanc qualitatem contrariam magis inducet, et per consequens defectum seminis consequenter. Unde malum seminis non causatur ex bono inquantum est deficiens, sed causatur ex bono inquantum est perfectum, sed per accidens. In voluntariis autem quodammodo similiter se habet, sed non per omnia, nec quantum ad omnia. Manifestum est enim quod delectabile secundum sensum movet voluntatem adulteri, et afficit eam ad delectandum tali delectatione quæ excludit ordinem rationis et divinæ legis, quod est malum morale. Si ergo ita esset quod voluntas ex necessitate reciperet impressionem delectabilis allicientis, sicut ex necessitate corpus naturale recipit impressionem agentis, omnino idem esset in voluntariis et naturalibus. Non est autem sic. Quia, quamquam exterius sensibile alliciat, in potestate tamen voluntatis est recipere, vel non recipere. Unde mali quod accidit ex hoc quod recipit, non est ipsum delectabile movens causa, sed magis ipsa voluntas. Quæ quidem est causa mali secundum (α) utrumque prædictorum modorum, scilicet et per accidens, et inquantum est bonum deficiens. Per accidens quidem, inquantum voluntas fertur in aliquid quod est

(α) *malum.* — Om. Pr.
(β) *quia.* — *quod* Pr.

(α) *secundum.* — *sed* Pr.

bonum secundum aliquid, sed habet conjunctum aliquid quod est simpliciter malum. Sed ut bonum deficiens, inquantum oportet in voluntate præconsiderare aliquem defectum (α) ante ipsam electionem deficientem per quam eligit secundum quid bonum quod est simpliciter malum. Quod sic patet. In omnibus enim quorum unum debet esse regula et mensura alterius, bonum in regulato et mensurato est ex hoc quod regulatur et conformatur regulæ et mensuræ; malum vero est ex hoc quod est non regulari et non mensurari. Si ergo sit aliquis artifex, qui debeat aliquod lignum recte incidere secundum aliquam regulam, si non directe incidit, quod est male incidere, hæc mala incisio causabitur ex hoc defectu quod artifex erat sine regula et mensura. Et similiter delectatio et quodcumque aliud in rebus humanis est mensurandum et regulandum secundum regulam rationis et legis divinæ. Unde non uti regula rationis et legis divinæ, præintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem. Hujus autem buod est non uti regula prædicta, non oportet aliam causam quærere; quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere vel non agere. Et hoc ipsum quod est non attendere actu ad talem regulam, in se consideratum, non est malum, nec culpa, nec pœna; quia anima non tenetur, nec potest attendere ad hujusmodi regulam semper in actu. Sed ex hoc accipit primo rationem culpæ, quod sine actuali consideratione regulæ procedit ad hujusmodi electionem. Sicut artifex non peccat in eo quod non semper tenet mensuram; sed ex hoc quod non tenens mensuram, procedit ad incidendum. Et similiter culpa voluntatis non est in hoc quod non actu attendit ad regulam rationis vel legis divinæ; sed ex hoc quod non habens hujusmodi regulam vel mensuram, procedit ad hujusmodi electionem. Et inde est quod Augustinus, in 12. *de Civitate Dei* (cap. 6 et 7, et lib. 14, cap. 13), dicit quod voluntas est causa peccati inquantum est deficiens; sed illum defectum comparat silentio, vel tenebris : quia scilicet ille defectus, est sola negatio. » — Hæc ille.

Similia dicit, 2. *Sentent.*, præsenti distinctione (q. 1, art. 3).

Ex quibus potest formari talis ratio, pro prima parte conclusionis, scilicet quod cujuslibet mali causa est aliquod bonum. Omne quod inest alicui præter naturam ejus cui inest, habet causam efficientem. Sed omne malum est hujusmodi. Igitur habet causam efficientem. Sed nihil potest esse causa efficiens nisi bonum. Igitur cujuslibet mali causa efficiens est aliquod bonum. — Pro secunda vero parte, scilicet quod bonum sit causa mali per accidens, et nullo modo per se, probatur. Quia bonum est causa mali per se vel per accidens. Sed non per se. Ergo per accidens. Minor probatur sic. Nullus effectus non intentus a sua causa, nec habens similitudinem suæ causæ, nec procedens secundum certum ordinem, habet per se causam. Sed omne malum est hujusmodi. Igitur. Item. Omnis effectus procedens ex causa aliud principaliter intendente vel defectum præhabente, qui quidem defectus de per accidens se habet ad talem causam, non habet causam per se, sed per accidens. Omne malum est hujusmodi. Igitur, etc.

Tertia conclusio **est quod malum, inquantum hujusmodi, diminuit bonum naturæ, sed non potest illud totaliter corrumpere.**

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 48, art. 4, ubi sic dicit : « Malum non potest totaliter consumere bonum. Ad cujus evidentiam considerandum est quod triplex est bonum. Quoddam quod per malum totaliter tollitur : et hoc bonum est oppositum malo; sicut lumen tollitur per tenebras, et visus per cæcitatem. Quoddam vero est bonum quod nec tollitur per bonum, nec diminuitur, scilicet bonum quod est subjectum mali, non enim per tenebras aliquid de substantia aeris diminuitur. Quoddam vero bonum est quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur. Et hoc bonum est habilitas subjecti ad actum. Diminutio autem hujus boni non est accipienda per subtractionem, sicut est diminutio in quantitatibus, sed per remissionem, sicut est in qualitatibus et formis. Remissio autem habilitatis accipienda est e contrario intensioni ipsius. Intenditur enim habilitas per dispositiones quibus materia præparatur ad actum, quæ, quanto magis multiplicantur, tanto habilior est ad recipiendum perfectionem et formam; et econtrario remittitur per dispositiones contrarias, quæ, quanto magis multiplicatæ fuerint in materia et magis intensæ, tanto magis remittitur potentia ad actum. Si igitur contrariæ dispositiones in infinitum multiplicari et intendi non possunt, sed usque ad certum terminum, nec habilitas prædicta in infinitum diminuitur, nec remittitur; sicut patet in qualitatibus activis et passivis elementorum : frigiditas enim et humiditas, per quas diminuitur sive remittitur habilitas materiæ ad formam ignis, non possunt multiplicari in infinitum. Si vero dispositiones contrariæ in infinitum multiplicari possint, et habilitas (α) in infinitum diminuitur sive remittitur. Non tamen totaliter tollitur, quia semper manet in sua radice quæ est substantia subjecti. Sicut si in infinitum interponantur corpora opaca inter solem et aerem, in infinitum diminuetur habilitas aeris ad lumen; nunquam tamen totaliter tolletur manente aere, quia secundum naturam suam est diaphanus. Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis,

(α) *defectum.* — *effectum* Pr.

(α) *et habilitas.* — Om. Pr.

per quæ semper minuitur habilitas animæ ad gratiam, quæ quidem peccata sunt quasi obstacula interposita inter nos et Deum, secundum illud, *Isa.* 59 (v. 2) : *Peccata nostra diviserunt inter nos et Deum;* nec tamen totaliter tollitur ab anima prædicta habilitas, quia consequitur naturam ipsius. » — Hæc ille.

Similia dicit, et magis appropriate ad malum culpæ, 1ª 2æ, q. 85, art. 1 et 2. Item, *de Malo,* q. 2, art. 11 et 12. Item, 2. *Sentent.,* præsenti distinctione (q. 1, art. 5).

Ex quibus potest argui pro prima parte conclusionis, scilicet quod per malum diminuitur bonum naturæ, sic. Quidquid diminuit habilitatem naturæ ad bonum, diminuit bonum naturæ, cum habilitas illa sit quoddam bonum. Sed peccatum, et quodcumque malum, diminuit habilitatem naturæ ad bonum .Igitur, etc. — Pro secunda vero parte, scilicet quod malum culpæ vel aliud non totaliter tollat bonum naturæ, arguitur sic. Illud quod non tollit radicem et fundamentum alicujus habilitatis, non totaliter tollit illam habilitatem. Sed nec per malum culpæ, nec per quodcumque aliud tollitur a subjecto mali radix habilitatis ad bonum. Ergo nec habilitas ad bonum. Tunc ultra : per malum non tollitur totaliter talis habilitas; igitur nec bonum naturæ.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta quorumdam. — Quantum ad secundum, arguendum est contra prædicta. Et quidem contra primam conclusionem, arguunt sic quidam (apud Gregorium, dist. 34, q. 1, art. 1), probantes quod non solum malum concretive sumptum, scilicet subjectum mali, vel compositum ex subjecto et malitia, immo quod ipsa malitia sit aliquid positivum. Et arguunt

Primo sic. Nam mala sunt in bonis. Sed illud quod est pure nihil, non dicitur esse in aliquo bono. Igitur malum non est pure nihil. Major probatur per Augustinum, in *Enchirid.,* cap. 14 : *Mala sine bonis et nisi in bonis esse non possunt.*

Secundo. Quia Anselmus, *de Conceptu virginali,* cap. 5, dicit quod, *quamvis malum quod est injustitia, semper sit nihil; incommoditas tamen, quæ malum est (unde incommoda dicuntur mala), aliquando nihil est, ut cæcitas et surditas, aliquando videtur esse aliquid, ut tristitia et dolor.* Ergo aliquod malum est entitas. — Nec tamen potest dici quod dolor et tristitia sint mala tantummodo denominative, ut videlicet ex hoc præcise dicantur mala, quia privant eum in quo sunt aliquo bono sibi debito; quoniam ubi nulla omnino boni absentia sequeretur ex ipsis, adhuc ipsamet ex seipsis essent quædam mala habentis, et ipsi per illa malum esset, quoniam doleret et tristaretur. — Confirmatur. Quia pœna, inquantum pœna, est quoddam malum; unde malum dividitur in malum culpæ et in malum pœnæ. Tristitia autem secundum se est pœna, et similiter dolor. Igitur utrumque secundum se est quoddam malum.

Tertio. Si tristitia non esset secundum se malum, sed præcise quia aliquo bono privat tristem, sequeretur quod si quis privaretur illo bono, nec tamen haberet tristitiam, sicut possibile est saltem per divinam potentiam, tantum malum ille pateretur, et tam male sibi esset (α), quantum esset si cum hoc quod privaretur illo bono etiam actualiter magnam haberet tristitiam; quod videtur absurdum concedere.

Quarto. Quia, secundum hoc, omnis pœna esset pœna damni, et nulla esset pœna sensus; quod est contra communem divisionem doctorum.

Quinto. Quia, si malum secundum se non esset nisi pura privatio boni debiti, quælibet talis privatio esset quoddam malum. Patet consequentia. Sed consequens est falsum.

Primo, quia in rebus creatis a Deo, quando primo creatæ sunt, nullum fuit malum; unde, secundum Augustinum, in *Enchirid.,* cap. 10, *singula erant bona, simul vero universa erant valde bona :* et tamen multæ fuerunt tunc privationes in rebus creatis; unde *tenebræ erant super faciem abyssi; terra* etiam *erat inanis et vacua* (*Genes.*, 1, v. 2), seu incomposita et inordinata, quæ utique denominationes privationum sunt.

Præterea : si Deus antequam Adam peccasset, annihilasset virtutes et alias perfectiones ejus accidentales, conservata substantia ejus, sicut bene potuisset de sua potentia absoluta, utique Adam caruisset aliquo bono sibi debito, et tamen nullum fuisset in eo malum; quod probatur : nam, secundum Augustinum, in *Genesi ad litteram, imperfecto,* circa principium, *Omne quod malum dicitur, aut peccatum est, aut pœna peccati;* in eo autem non fuisset peccatum, patet; et per consequens nec pœna peccati.

Sexto. Quia, si crearetur angelus in solis naturalibus bonis non habentibus incompossibilitatem ad actum peccati, et iste postmodum peccaret, ipse fieret malus per peccatum, ut certum est, et tamen non privaretur aliquo bono sibi debito plus quam ante. Similiter, si unus homo exsistens in peccato mortali, de novo iterum peccet, fit utique pejor quam esset prius et tamen nullo bono privatur plus quam ante, quia ante privatus erat omni eo cui pec-

(α) *esset.* — *erit* Pr.

catum est incompossibile. Igitur non omne malum est privatio boni debiti.

Septimo, arguitur quod malum non sit privatio in subjecto exsistens, sed pura negatio non requirens subjectum. Quoniam totalis negatio essendi alicujus substantiæ, qualis esset negatio angeli Michaelis si annihilaretur, non esset in aliqua entitate; et tamen ipsa esset mala, immo quoddam magnum malum. Igitur non omne malum est privatio in entitate aliqua exsistens. Patet consequentia. Nam idem est judicium de totali negatione essendi alicujus substantiæ creabilis antequam creetur, quod esset de negatione totali alicujus annihilati. Sunt autem de facto multa creabilia, quæ simpliciter nihil sunt. Antecedens, quoad secundam partem, probatur. — *Quia* negatio majoris boni est majus malum. Substantia autem angeli est majus (α) bonum quam aliqua sua perfectio accidentalis. Igitur ejus negatio est majus malum. — *Præterea.* Privari aliquo bono est malum, et privari illo et quodam alio bono est pejus : sicut pejus est homini privari justitia et sapientia simul, quam privari sapientia tantum; et similiter pejus est privari manibus et pedibus, quam privari pedibus tantum; igitur privari simul omnibus bonis est multo pejus, immo, ut videtur, pessimum seu summum malum. — *Præterea.* Simpliciter non esse est magis fugiendum quam carere certo bono accidentali sibi debito; igitur est majus malum. Antecedens notum est. Consequentia probatur; quia, sicut nihil est appetendum nisi bonum, sic nihil est fugiendum nisi malum. — *Præterea.* Cujuslibet boni positio est bona; igitur cujuslibet boni remotio est mala; vel sic : quælibet entitas est bona; igitur cujuslibet entitatis remotio est mala. Non autem cujuslibet entitatis negatio est privatio in aliqua entitate exsistens, sicut patet de negatione substantiæ. Igitur, etc.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Contra secundam conclusionem, arguit Scotus (dist. 37, q. 1), probando quod non sufficit dicere quod bonum est causa mali per accidens, ut est bonum defectibile.

Primo. Quia, aut illa defectibilitas in voluntate est causa peccati per se, aut per accidens. Si per accidens, ergo frustra ponitur. Si per se, et defectibilitas est adeo in voluntate, ut a per se efficiente, et quidquid est per se in creato, ut creatum est, est per se a causa ejus, et quod est causa causæ est causa causati, igitur peccatum erit a Deo. Assumptum probatur. Licet enim defectibilitas sequatur naturam quæ est ex nihilo, non tamen est effective ex nihilo, quia terminus a quo non dat efficienter producto aliquam proprietatem sui; igitur defectibilitatem non habet nisi ab ipso Deo, sicut a causa efficiente : quod enim est causa subjecti, est causa propriæ passionis sive proprietatis naturaliter consequentis.

Si dicatur quod voluntas quæ est defectibilis, est causa peccati per accidens, propinquior tamen quam voluntas absolute, quia, secundum Philosophum, 5. *Metaphysicæ*, cap. *de Causa* (t. c. 3), ordo est in causis per accidens : propinquior est enim Polycletus quam album respectu statuæ; — Contra hoc. Primo. Quia voluntas creata videtur esse convertibilis causa peccati, licet contingens. Defectibilitas autem quæ convenit alicui inquantum est ex nihilo, non est ita convertibilis. Igitur magis proprie voluntas est causa peccati quam voluntas defectibilis. — Confirmatur ratio. Quia idem sub eadem ratione est subjectum privationis et habitus, et in causa libera quæ potest in opposita, idem sub eadem ratione est causa oppositorum, licet unius per se, et alterius contingenter et per accidens, vel amborum contingenter. Sed voluntas ut voluntas, est proprium subjectum et causa propria bonæ volitionis (α). Igitur et malæ. — Confirmatur sic ratio. Quia, si voluntas inquantum defectibilis peccat (β), ita quod defectibilitas sit per se ratio, vel proxima ratio peccandi per se vel per accidens, sequitur quod inquantum est defectibilis non potest bene velle; et ita, si peccat, non peccat, quia nemo peccat in eo quod vitare non potest.

Secundo principaliter arguit. Quia defectus actualis non potest poni causa per accidens, quia tunc ante primum defectum voluntatis esset defectus; igitur tantum potentialis. Sed non alterius rationis ab illo qui inerit actualiter; quia ille defectus potentialis non est causa proxima per accidens, respectu actualis defectus alterius rationis; igitur erit idem defectus potentialis ratio suæ causæ potentialis per accidens. — Forte dicetur quod non est defectus potentialis, sed potentialitas ad deficiendum, et ista non sunt eadem, nec est idem albedo in potentia, et potentialitas in superficie ad albedinem. — Contra : aut ista potentialitas in voluntate est activa; vel passiva. Non passiva; quia voluntas, inquantum passiva, non comparatur ad malum ut causa, sed ut subjectum. Si sit potentialitas activa, illa non erit nisi libertas ei concreata (γ). Igitur redit propositum, scilicet quod talis libertas voluntatis proprie sit causa per accidens peccati. Sed tantum valet dicere voluntatem illam esse causam proximam per accidens peccati, sicut dicere libertatem ejus esse proximam rationem causæ per accidens peccati. Et sic patet quod non potest poni voluntas causa per accidens peccati, accidentalitate se tenente ex parte causæ, scilicet inquantum est defectiva. — Si dica-

(α) *majus.* — *minus* Pr.

(α) *volitionis.* — *voluntatis* Pr.

(β) *et inquantum defectibilis non potest bene velle.* — Ad. Pr.

(γ) *ei concreata.* — *ejus creata* Pr.

tur quod est causa per accidens, accidentalitate se tenente ex parte effectus; — arguitur sic : quia tunc peccatum videtur esse casuale; sed nullum casuale est peccatum; igitur, etc. Secundo : si tantummodo per accidens voluntas vult peccatum, quia præcise vult illud positivum ad quod sequitur illa deformitas, et Deus per se vult illud positivum, ad quod sequitur ista deformitas (α), igitur non magis peccat voluntas creata quam divina. — Si dicatur quod peccatum non habet causam efficientem, sed deficientem, et sic habet voluntatem pro causa deficiente; — Contra. Quia tunc sequitur quod Deus ita erit causa peccati sicut voluntas creata. Hoc enim deficere est non efficere, sicut dicit Philosophus, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 2), et 2. *Physicorum* (t. c. 30), quod *quemadmodum præsentia nautæ est causa salutis navis, sic ejus absentia est causa perditionis ejus;* utrumque est in eodem genere causæ. Ita igitur non efficere rectitudinem quæ deberet effici, est causare effective vel defective defectum vel peccatum. Sed hoc ita convenit Deo sicut voluntati creatæ. Quod probatur tripliciter. — *Primo :* quia Deus non necessario dat rectitudinem actui, quia nihil aliud a se necessario causat; igitur potest non dare; et ita potest esse causa defectiva peccati, id est, non efficiens illud positivum quod excluderet peccatum. — *Secundo;* quia (β) prius natura causaret illam rectitudinem si illa inesset, quam voluntas creata : causa enim naturaliter prior prius natura causat; ergo quando non inest, Deus per prius non causat quam voluntas creata non causet ; et ita deficit voluntas creata, quia Deus deficit, id est, non efficit causando aliquid. — Hoc excludit quamdam responsionem quæ posset dari ad primam rationem : quia Deus non deficit, cum non causat, nisi prius demereatur voluntas creata ; illud enim probat quod prima non causatio (γ) est ex parte Dei. — Si dicatur quod, secundum Anselmum, *de Casu diaboli,* cap. 3 (δ), licet Deus dederit, non tamen angelus accepit : non enim quia Deus non dedit, ideo angelus non accepit, sed econtra; ita hic. — Contra. Accipio tempus in quo voluntas peccat, et divido illud in duo instantia naturæ, A et B. In A comparatur Deus ad voluntatem, ut causa prior; in B comparatur voluntas ad Deum, ut causa posterior. Tunc quæritur : aut in A causat Deus rectitudinem ; et sic sequitur quod in B voluntas non causat peccatum, alioquin si voluntas in B causat peccatum oppositum rectitudini, tunc rectitudo et peccatum oppositum rectitudini simul essent in voluntate, vel in actu voluntatis simul esset rectitudo et privatio rectitudinis. Oportet igitur dicere quod Deus non causat rectitudinem, et per consequens quod voluntas non causat in B : hoc enim præexigit naturaliter Deum non causare in A rectitudinem. Igitur. — *Tertio :* in causis præcisis, si affirmatio est causa affirmationis, et negatio est causa negationis, et econtra; sed Deum causare rectitudinem, est præcisa causa ejus quod est voluntatem creatam causare (α) rectitudinem in suo ordine causandi; ergo et negatio erit causa negationis. Major patet, 1. *Posteriorum* (t. c. 30), de pulmonem habere, et respirare.

II. Argumenta Aureoli. — Ad idem (β) arguit Aureolus (dist. 35, q. 1, art. 3).

Primo, quod improprie dictum sit, quod peccatum sit a voluntate per accidens, quia (γ) est a defectibilitate quæ per accidens conjungitur voluntati. Defectibilitas enim in nullo genere causæ potest esse per se causa peccati, cum sit mera privatio.

Secundo arguit. Quia Deus potest directe odiri a voluntate; igitur tunc voluntas intendet per se aversionem a Deo. — Nec valet si dicatur quod non potest directe odiri, sed ejus punitio vel justitia, etc. — Contra : quia, sicut intellectus directe intelligit privationem, quando non intelligit directe habitum sed indirecte, igitur et voluntas potest directe velle privationes. Tenet consequentia; quia quidquid intellectus potest intelligere, potest voluntas velle.

III. Aliud argumentum. — **Ultimo** potest argui, sicut arguebatur contra secundam conclusionem præcedentis quæstionis, quia voluntas potest velle malum sub ratione mali, puta odium Dei, ut ibidem arguebat Scotus. — Confirmatur : quia sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 46, art. 6, dicit quod odium respicit malum sub ratione mali, et in hoc differt ab ira.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Contra tertiam conclusionem, arguit Scotus (dist. 37, q. 1), probando quod malum culpæ non diminuit bonum naturæ in quo est.

Primo. Quia, cum illud bonum in quo est peccatum, sit finitum, per ablationem alicujus finiti ab eo aliquoties, posset consumi totaliter. — Et si dicatur quod illa ablatio fit secundum partes ejusdem proportionis, igitur per consequens fit (δ) processus in infinitum; — Contra : quia secundum malum potest esse æquale primo malo in malitia vel pejus eo; ergo corrumpit partem ejusdem quantitatis vel

(α) a verbis *et Deus* usque ad *deformitas,* om. Pr.
(β) *quia.* — *quod* Pr.
(γ) *causatio.* — *creatio* Pr.
(δ) *quod.* — Ad. Pr.

(α) *creatam causare.* — *creare* Pr.
(β) *Ad idem.* — *principaliter* Pr.
(γ) *quia.* — *quæ* Pr.
(δ) *fit.* — Om. Pr.

majorem; igitur sic procedendo in peccatis æqualibus vel majoribus, sequitur quod natura tandem totaliter consumetur.

Secundo. Quia natura intellectualis a solo Deo est creabilis; et ex hoc est simpliciter incorruptibilis respectu creaturæ : ita quod nulla creatura posset eam destruere. Igitur peccans per actum suum non potest aliquid de natura sua destruere, cum illud corruptum esset ejusdem rationis cum tota natura quantum ad incorruptionem, quia incorruptibile non componitur ex corruptibilibus.

Tertio. Quia quod repugnat formaliter effectui, non destruit causam non necessariam respectu illius effectus. Sed peccatum dicit formaliter deformitatem vel obliquitatem repugnantem rectitudini in actu. Igitur non destruit causam non necessariam respectu hujus rectitudinis. Voluntas autem non est ejus causa necessaria : tum quia non necessario causat actum ejus, sed contingenter; tum quia, si causat actum, non necessario causat actum rectum, etc. Probatur major : quia causa contingens respectu alicujus, potest esse (α) et non causare; igitur propter non esse illius causati, non oportet causam destrui. Patet per oppositum, in simili : ideo enim præcise alterans inducens aliquid repugnans qualitati, corrumpit formam substantialem, quia ipsam necessario concomitatur talis qualitas; igitur quod est præcise corruptivum contingenter concomitantis, non potest corrumpere illud quod sic contingenter concomitatur.

Quarto. Quia peccata non differrent specie, quæ sunt privationes unius boni: quia privationes non habent distinctionem specificam nisi ab habitibus.

II. Argumenta Durandi. — Contra eamdem arguit Durandus (dist. 34, q. 4) magis ad propositum, quod habilitas animæ ad gratiam nullo modo minuatur illo modo quo dicit probatio conclusionis. Et arguit sic

Primo. Sicut habilitas subjecti ad actum augetur per intensionem alicujus sibi inhærentis, sic minuitur per remissionem ejusdem; et neutrum istorum potest procedere in infinitum. Nihil ergo subjecto non inhærens minuit in aliquo habilitatem subjecti. Et ideo positio obstaculorum inter solem et aerem non minuit habilitatem aeris ad lumen : propter quod non est mirum si eorum multiplicatio non tollit habilitatem, quia nec in aliquo minuit; unde exemplum non est ad propositum.

Secundo. Quia duplex est habilitas animæ ad bonum, scilicet : prima et remota; alia vero propinqua. Prima et remota nunquam minuitur, nec totaliter tollitur. Propinqua vero minuitur, et tandem totaliter tollitur. Primum patet. Quia naturalis cognitio principiorum juris, et correspondens inclinatio voluntatis non tolluntur ab homine, nec minuuntur; pertinent enim ad synderesim quæ est inextinguibilis. Sed ratione horum inest nobis prima inclinatio ad bonum. Igitur, etc. Secundum sic patet. Omne quod causatur ex actibus nostris, et per eos tandem perficitur, potest per actus contrarios minui et tandem corrumpi; ex eisdem enim actibus contrario modo factis generatur habitus, et corrumpitur, ut patet ex 2. *Ethicorum* (cap. 1). Sed proxima habilitas ad bonum causatur ex actibus nostris; illa enim consistit in habitibus acquisitis. Ergo, etc.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta quorumdam. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et ideo

Ad primum contra conclusionem primam, respondet Gregorius de Arimino (dist. 34, q. 1, art. 1), dicens quod « omnes hujusmodi locutiones et dicta sanctorum vel doctorum significantes aliquas privationes esse in rebus quibuscumque, non sunt accipiendæ in sua proprietate, sed ad sensum quem auctores habebant, qui non intendebant significare aliquas entitates esse in quibusdam aliis entitatibus, sed potius eas non inesse quæ inesse debebant; et ideo cum malum aliquod dicitur esse in aliqua re, non aliud significatur, nisi quod aliquod bonum illa non habet quod ipsa debebat habere. Hoc docet Augustinus in *de Genesi ad litteram, imperfecto* (cap. 4), super illo verbo, *Et tenebræ erant super faciem abyssi,* dicens : *Revera qui diligenter considerat quid sint tenebræ, nihil aliud inveniet quam lucis absentiam. Ita igitur dictum est, « Tenebræ erant super faciem abyssi, » ac si dictum esset, Non erat lux super abyssum.* Et sicut hoc de verbo *essendi,* sic etiam de verbo *habendi* docet hoc esse intelligendum, in libro *de Vita beata,* cap. 3, ubi dicit quod locum aliquem habere tenebras, nihil aliud est quam lumen non habere, et habere stultitiam vel egestatem non est aliud quam non habere sapientiam, et *quamobrem,* inquit ipse, *ut quod volo explicem sicut possum, ita dicitur, Habet egestatem, quasi dicatur, Habet* (α) *non habere.* Ex his patet quod ex talibus locutionibus non potest concludi quod mala aut privationes sint vere entitates. Simile in sententia ponit Anselmus, *de Casu diaboli,* cap. 19, et *de Conceptu virgi-*

(α) *esse. — causare* Pr.

(α) *Habet. — Om.* Pr.

nali, cap. 5 ». — Hæc Gregorius. — Cui satis concordat sanctus Thomas, *de Malo,* q. 1, art. 2, in solutione decimitertii. Argumentum enim decimumtertium tale est : « Quod non est ens (α), non est in aliquo. Sed malum non est ens. Ergo non est in bono. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod malum non dicitur esse in bono quasi aliquid positive dictum, sed sicut privatio. » — Hæc ille. — Simile dicit, 1 p., q. 48, art. 3, in solutione secundi; et 2. *Sentent.,* dist. 34, q. 1, art. 4, in solutione secundi.

Ad secundum respondet Gregorius quod « dolor et tristitia et quæcumque aliæ entitates quæ dicantur incommoditates vel incommoda, ac per hoc mala, non sunt malitiæ seu mala essentialiter et formaliter, sed tantummodo denominative, ex alicujus boni privatione quæ est secundum se malum. Et patet : quia nihil dicitur commodum vel incommodum nisi ad aliud ; unde quod est uni commodum, alteri dicitur incommodum. Quidquid autem alicui est incommodum, ideo est incommodum, quia nocet, et ideo nocet, quia aliquo bono privat. — Et cum arguitur contra hoc, primo, quia ubi nulla omnino privatio boni sequeretur, adhuc dolor et tristitia essent secundum se quidem mala habentis, et per illa esset male illi ; — negatur. Quinimmo dicitur quod si nullo suo bono per illa privaretur, non minus bene esset illi cum illis quam sine illis. Quod patet : quia nequaquam sibi nocerent illa. Ideo vere est illi male, quia nocent, privando scilicet eum aliquo bono suo, saltem delectatione illa naturaliter animam consequente, aut aliquo gradu (β) ejus, qua in se quiescit et delectatur, dum (γ) nihil sentit adversi. Et hæc est illa delectatio ex qua provenit ut *naturaliter quis etiam inexperta devitet adversa,* secundum sententiam Augustini, 8. *Supra Genesim ad litteram,* cap. 16. — Et si dicatur contra hoc, quia multa patiuntur dolorem et tristitiam, quæ non delectantur sic in seipsis, utpote animalia irrationabilia; talium enim animæ non sunt cognitivæ sui, ac per hoc nec in seipsis, nec de seipsis possunt delectari ; — dicendum quod assumptum, scilicet quod talia non cognoscant seipsa, falsum est, et expresse contra determinationem Augustini, ibidem, super *Gen. ad litteram,* ubi evidenter ostendit oppositum, et similiter, 2. *de Libero Arbitrio,* cap. 3 et seq., sicut patere potest intuenti prædicta loca ». — Hæc ille, et satis conformiter sancto Thomæ, *de Malo,* q. 1, art. 1, in solutione primi, ubi sic dicit : « Aliquid dicitur esse malum dupliciter : uno modo simpliciter; alio modo secundum quid. Illud autem dicitur simpliciter malum, quod est secundum se malum; hoc autem est quod privatur aliquo particulari bono quod est de debito suæ perfectionis, sicut ægritudo est malum animalis. Sed secundum quid dicitur malum esse, quod non est malum secundum se, sed alicujus, quia scilicet non privatur aliquo bono quod sit de debito suæ perfectionis, sed quod est de debito perfectionis alterius rei; sicut in igne est privatio formæ aquæ quæ non est de debito perfectionis ignis, sed de debito perfectionis aquæ : unde ignis non est secundum se malus, sed est malus aquæ; similiter autem ordo justitiæ habet adjunctam privationem particularis boni alicujus peccantis, inquantum ordo justitiæ hoc requirit, ut aliquis peccans privetur bono quod appetit. Sic igitur pœna ipsa bona est simpliciter, sed est mala huic; et hoc malum dicitur Deus creare, pacem autem facere : quia ad pœnam non cooperatur appetitus peccantis, ad pacem autem cooperatur appetitus pacem recipientis; creare autem est facere aliquid nullo præsupposito. Et sic patet quod malum dicitur esse creatum, non inquantum est malum, sed inquantum est simpliciter bonum, et secundum quid malum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo dolor et tristitia sunt mala, et quomodo non. — Ad confirmationem dicit Gregorius, quod, « cum dicitur, Pœna, inquantum pœna, est malum, — si accipiatur malum contracte pro eo unde aliquid denominatur malum, sive pro malitia, propositio est falsa. Si vero accipiatur communiter pro eo unde aliquid denominatur malum, sive pro eo quod denominatur malum, esto quod esset vera, et similiter minor sumpta sub ea, non concluditur contra propositum ; quia non sequitur : quælibet pœna est malum, igitur est malum isto modo. » — Hæc ille, satis conformiter sancto Thomæ, ubi supra (*de Malo,* q. 1, art. 1). In solutione enim decimioctavi, sic dicit : « Pœna, inquantum est pœna, est malum alicujus; sed inquantum est justa, est bonum simpliciter. Nihil autem prohibet id quod est bonum simpliciter esse malum alicujus; sicut forma ignis est bona simpliciter, sed est malum aquæ. » — Hæc ille. — Ubi patet quod, secundum eum, aliquid potest dici malum multipliciter. Primo modo, quia est privatio boni debiti inesse ; et hoc dicitur malum simpliciter. Secundo, quia est subjectum talis privationis; et hoc dicitur malum denominative. Tertio, quia est causativum talis privationis; et hoc dicitur malum secundum quid. Unde aliquid mere positivum potest esse malum secundo et tertio modo, et non primo modo.

Ad tertium dicit Gregorius, quod « concedi potest quod si quis privaretur illo bono, et non haberet tristitiam, non minus malum haberet, nec minus male esset sibi quam si simul cum illa privatione magnam tristitiam haberet, dummodo per illam tristitiam nullo alio bono privaretur, nec gradu (α)

(α) *ens.* — Om. Pr.
(β) *aliquo gradu.* — *aliqua gratia* Pr.
(γ) *dum.* — *dicitur* Pr.

(α) *gradu.* — *gratia* Pr.

boni. Et hoc ideo, quia ipsa nihil amplius sibi noceret, ac per hoc nec deteriorem faceret. » — Hæc ille. — Ego dico quod talis haberet in illo (α) casu tantum de malo simpliciter, non autem de malo secundum quid, de quo in tertio membro statim dictæ divisionis.

Ad quartum dicit Gregorius, quod « ista locutio, *pœna damni,* potest esse intransitiva, ut sit sensus *pœna quæ est damnum* (β); et sic loquuntur doctores cum distinguunt de pœna damni et sensus : per pœnam damni intelligentes ipsum damnum, quod est privatio alicujus boni; per pœnam vero sensus, aliquod sensibile nocivum (γ). Alio modo illa locutio potest esse transitiva, ut dicatur pœna damni, pœna causans, vel inferens damnum, seu quam consequitur damnum. Potest ergo consequens illud tripliciter intelligi : uno modo, sumendo pœnam damni determinate primo modo tantum; alio modo, ut sumatur pœna damni determinate secundo modo tantum; tertio, ut sumatur communiter ad primum et secundum modum. Si sumatur primo modo, neganda est consequentia; et similiter, si secundo modo sumatur. Si vero tertio modo sumatur, supposito quod omnis pœna sit malum, concedendum est illud consequens, quantum ad illam partem : omnis pœna est pœna damni. Sed pro alia parte, qua videlicet dicitur quod nulla est pœna sensus, neganda est consequentia. Nam pœna sensus etiam est pœna damni, id est, quam consequitur vel concomitatur damnum ». — Hæc ille, et bene.

Ad quintum dicit quod, « cum dicitur malum esse privationem boni debiti inesse, intelligendum est : quando debet inesse et sicut debet; et sic accipiendo consequens, concedo ipsum.

« Et ad illud quo probatur esse falsum, supposito quod terra prius tempore fuerit inanis et incomposita, non tantum (δ) prius natura vel causa, quia tunc argumentum non haberet locum, — dico quod tales negationes non prius erant privationes alicujus boni debiti pro tunc inesse; et per consequens non erant mala aliqua. Unde, sicut secundum Hugonem, primo lib. *de Sacramentis,* parte 6, cap. 25, ac etiam Magistrum, libro secundo, dist. 20, si Adam ante peccatum filios genuisset, illi nati fuissent parvuli corpore, necdum valentes loqui, vel ambulare, sine etiam scientia vel cognitione veritatis, et per consequens cum carentia multorum bonorum, quæ postmodum per ætatis accessum fuissent adepti, et tamen tales carentiæ bonorum non fuissent in eis vitia, aut ulla mala, ideo quia illa bona non erant pro tunc eis debita; sic dico quod illæ privationes circa terram non erant aliqua mala, quia bona opposita non debebant pro tunc eidem inesse. » — Hæc ille. — Et conformiter sancto Thomæ, 1 p., q. 101, art. 1 et 2; item, 2. *Sent.*, dist. 20, q. 2, art. 1 et 2. Item, dist. 34, q. 1, art. 2, sic dicit : « Avicenna in sua *Metaphysica* ponit perutilem quamdam divisionem mali, quæ ex verbis ejus colligi potest. Dicit enim quod malum dicitur aliquid dupliciter, vel per se vel per accidens. Per se malum dicitur ipsa privatio perfectionis qua aliquid malum est, quæ etiam a quibusdam malum abstractive sumptum dicitur. Hoc autem duplex est. Illa enim privatio vel est privatio perfectionis quæ est necessaria inesse rei primo; et ista privatio in omnibus est malum, ut privatio pedis, vel manus, vel hujusmodi. Vel est privatio alicujus perfectionis secundæ, sicut privatio geometriæ, vel hujusmodi; et talis privatio non semper est malum cuilibet, sed tantum ei qui ad eam habendam operam dedit, vel eam debet habere. Malum autem per accidens dicitur dupliciter : vel illud quod est subjectum talis privationis; vel illud quod talem privationem in altero causat. Et utrumque istorum est malum concretive sumptum. Illud autem quod est subjectum privationis potest accipi quadrupliciter; quia vel est actio, vel habitus, vel passio, vel substantia. Actio quidem, si privationem debiti finis vel debitæ circumstantiæ habeat, rationem mali culpæ habebit. Et quia ex similibus actibus similes habitus generantur, inde contingit quod habitus ipsi qui ex talibus actibus relinquuntur, mali sunt, sicut (α) habitus vitiorum. Passio autem privationem habet, per quam aliquid in patiente corrumpit, et talis passio malum pœnæ dicitur, vel defectus naturæ in illis in quibus non potest esse culpa et pœna. Et quia nullum accidens potest esse subjectum alicujus quod vel positive vel privative dicatur, nisi gratia substantiæ quæ ei subjicitur, ideo oportet quod ulterius subjectum hujus privationis quæ per se malum est, intelligatur malum esse, secundum quod dicitur homo malus, vel anima mala. Si autem dicatur malum per accidens, quia causat talem privationem, hoc potest esse dupliciter; quia causa carentiæ debitæ perfectionis : vel est ex parte materiæ, quæ non est disposita ad perfecte recipiendum virtutem agentis, sicut est defectus in monstris vel aliis quæ ex defectu materiæ contingunt; aut est ex parte agentis : et hoc contingit dupliciter. Vel agens est conjunctum agenti (β) in contrarium perfectionis debitæ, sicut ignis adurens, et gladius secans. Et hoc sequitur malum quod dicitur pœna sensus in sentientibus in quibus culpa et pœna esse potest; quia tale agens quod privat perfectionem debitam, eo quod conjunctum est sentitur. Aut est agens non conjunctum, impediens influentiam causæ perfi-

(α) *illo.* — *alio* Pr.
(β) *damnum.* — *damni* Pr.
(γ) *nocivum.* — *nocitivum* Pr.
(δ) *tantum.* — *tamen* Pr.

(α) *mali sunt, sicut.* — *sint* Pr.
(β) *agenti.* — *agens* Pr.

cientis, sicut dicuntur nubes malæ, inquantum impediunt lumen solis ne ad nos perveniat; et quia talis causa non sentitur ex ipsa perfectionis subtractione, cum non tollat perfectionem agendo in id quod privatur, sed magis impediendo agentem ex hoc quod perfectionem subtrahit, cum remota sit (α), sed forte sentitur alio modo per accidens, sicut quia nubes videntur; ideo malum quod ex hoc sequitur non dicitur pœna sensus, sed pœna damni in illis tantum quæ pœnæ susceptiva sunt. In malis ergo hoc modo dictis talis est ordo, quod illud quod est per se malum, primo malum dicitur, et omnia alia per relationem ad illud; et secundum gradum tenet malum per accidens, quod est subjectum mali, quod dicitur malum ex hoc quod privationem quæ per se est malum habet; et in tertio gradu est illud quod est malum per accidens, sicut causa inducens malum: hoc enim non in se de necessitate habet privationem, sed facit aliquid esse habens privationem. Unde primum dicitur malum absolute, et secundum in ordine ad primum, et tertium in ordine ad secundum. Dicendum ergo quod malum nominat non ens. Unde illud quod per se malum est, non ponit aliquid, sed dicitur esse ut privatio. Malum vero quod est subjectum privationis, est aliquid positive, sed non ex eo quod malum est; sicut oculus est aliquid, sed non ex eo quod cæcus est, quia cæcitas non est in eo nisi negatio visionis. Quod autem dicitur malum ut causa mali, in se quidem consideratum, aliquid est, sed in ordine ad effectum ratione cujus malum dicitur, etiam privative dicitur: dicitur enim malum ex hoc quod privationem inducit; et sic etiam ratio non entis in ipsum redundat tantum causaliter, sicut et ratio mali. » — Hæc ille. — Ex quibus omnes responsiones prius datæ solidantur; et specialiter apparet quod non omnis privatio boni malum dicitur, nisi in subjecto quod debet habere tale bonum, et pro tempore quo debet habere.

Ad secundam probationem falsitatis illius consequentis, dicit Gregorius quod, « illo casu dato, in Adam fuisset aliquod malum, non tamen pœnæ, nec culpæ, proprie loquendo de pœna secundum quod pœna dicitur a pendo pendis, et inde dicitur punio; unde qui pœnam infert punire dicitur. Et quamvis de facto (β) et secundum ordinationem divinam omne malum sit peccatum vel pœna peccati, actualis scilicet vel originalis, ut dicit Augustinus (*de Gen. ad litt., imperf.*, cap. 1), non tamen est impossibile esse aliquod malum, quod nec sit peccatum, nec pœna peccati; nec oppositum dicit Augustinus. Et ita esset in casu illo. » — Hæc Gregorius; et concordat sancto Thomæ, *de Malo*, q. 1, art. 4, ubi dicit quod « tria sunt de ratione pœnæ. Primum est, quod habeat respectum ad aliquam culpam: dicitur enim aliquis proprie puniri, quando malum patitur pro aliquo quod commisit. Secundum est, quod repugnet voluntati actuali vel habituali, vel saltem naturali inclinationi voluntatis. Tertium est, quod consistat in quadam passione ». Ex quibus patet quod non omne malum est pœna vel culpa, nisi loquamur de malo naturæ rationalis, et secundum præsentem cursum rerum; quia, ut dicit, ibidem, sanctus Thomas, « hoc habet traditio fidei quod nullum nocumentum potuisset creatura rationalis incurrere, neque quantum ad animam, neque quantum ad corpus, neque quantum ad aliqua exteriora, nisi peccato præcedente, vel in persona, vel saltem in natura. Et sic sequitur quod omnis talis boni privatio, quo utitur quis ad bene operandum, pœna dicatur in hominibus; et pari ratione in angelis. Et sic omne malum rationalis creaturæ vel sub culpa vel sub pœna continetur. » — Hæc ille. — Hujus tamen oppositum potuit esse per Dei potentiam absolutam, ut dicit Gregorius, et bene.

Ad sextum dicit Gregorius quod « tam angelus ille quam etiam homo privaretur aliquo bono. Utrique enim et cuilibet rationali creaturæ est bonum esse habilem ad bonum virtutis, et esse magis habilem est magis bonum. Et hæc habilitas, secundum aliquos, est illud bonum ordinis, seu ille ordo naturalis, cujus corruptionem dicit Augustinus esse malum, in libro *de Natura boni*, cum ait (cap. 4) quod malum nihil aliud est quam *corruptio, vel modi, vel speciei, vel ordinis*. Ad propositum, dico quod tam angelus quam ille homo privaretur bono hujus ordinis seu habilitatis naturalis, non quia postea non essent habiles, sed quia minus essent habiles quam prius. Adhuc potest dici quod quilibet privaretur bono naturalis ordinis, sumendo talem ordinem juxta sententiam Augustini, 22. *Contra Faustum* (cap. 27). Vult enim quod ordo qui naturaliter debet esse in homine, est ut corpus sit subditum animæ, inferior pars superiori, utpote sensualitas rationi, et iterum *actio rationis contemplationi: sive per fidem operanti, sicut quamdiu peregrinamur a Domino; sive per speciem, sicut quando erimus æquales angelis Dei*. Hic autem ordo potest attendi et secundum actum, et secundum habilitatem. Et utroque modo quoddam bonum est. Si enim bonum est ut homo sit taliter ordinatus, bonum est etiam esse habilem taliter ordinari. Ista autem habilitas in quolibet peccante minuitur. Nam quilibet homo ex peccato redditur minus habilis ad hoc quod in ipso ratio dominetur sensualitati, et contemplatio actioni. Similiter angelus redditur minus habilis ad hoc quod ejus actio seu vita activa contemplationi subdatur ». — Hæc ille. — Apparet mihi quod beatus Thomas diceret quod tam ille angelus quam homo privaretur bono naturæ, quæ est habilitas naturæ ad bonum gratiæ; nam, sicut patet ex tertia conclusione, peccatum

(α) a verbis *ex hoc* usque ad *sit*, om. Pr.
(β) *de facto*. — *defectio* Pr.

quodlibet diminuit bonum naturæ. Unde, in *de Malo*, q. 2, art. 11, sic dicit : « Peccatum quod est obstaculum gratiæ non solum excludit gratiam, sed etiam facit animam minus habilem ad gratiæ susceptionem, et sic diminuit aptitudinem vel habilitatem animæ ad gratiam. Unde, cum hujusmodi habilitas sit quoddam bonum naturæ, peccatum diminuit bonum naturæ. Et quia gratia naturam perficit, et quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem, et quantum ad inferiores animæ partes obedibiles rationi, puta irascibilem et concupiscibilem, peccatum, excludendo (α) gratiam et hujusmodi auxilia naturæ, dicitur vulnerare naturam. Unde ignorantia et malitia et hujusmodi dicuntur quædam vulnera naturæ, consequentia ex peccato. » — Hæc ille. — Item, q. 1, art. 4, in solutione septimi, sic dicit : « In eo qui non habet gratiam, culpa privat aptitudinem ad gratiam, non totaliter tollendo, sed diminuendo (β) ipsam. » — Hæc ille.

Ad septimum dicit Gregorius negando antecedens pro sui parte secunda. — Et *ad primam ejus probationem*, dicit quod « non quælibet boni majoris negatio est majus malum, immo aliqua non est malum, ut ex dictis patet; sed negatio majoris boni debiti inesse, supposita constantia subjecti : sicut non quælibet negatio majoris boni est vitium majus vel major difformitas, utpote quæ non supponit constantiam subjecti debentis habere tale bonum; immo talis nec vitium nec difformitas est, quamvis minoris boni negatio in subjecto cui debet inesse, vitium et difformitas sit ». — *Ad secundam probationem*, negat consequentiam. « Et si in consequente accipiatur proprie privari, patet quod implicat incompossibilia. Nam, cum privatio proprie accepta supponat constantiam subjecti, impossibile est aliquid privari, quin sit, et per consequens habeat seu sit aliquod bonum. Si vero accipiatur improprie, ita quod significatum subjecti ipsius consequentis sit idipsum quod nullum bonum habere, seu esse, adhuc non tenet consequentia, propter dictam causam, scilicet quia esse (γ) malum et esse pejus, et esse pessimum supponit constantiam subjecti. Unde, sicut non sequitur, ut innuit Augustinus, *de Natura boni* (cap. 15), quamvis illud quod in eodem tempore minus movetur sit tardum (δ), et quod adhuc minus movetur sit tardius, non tamen sequitur quod illud quod nullo modo movetur sit tardissimum, vel maxime tardum; et similiter, si aliquod luminosum aliquo gradu sui luminis privetur, ipsum fit obscurum, et si adhuc aliquo tanto gradu privetur, fit obscurius; si tamen omni gradu sui luminis privetur, non fit obscurissimum, immo nec obscurum, sed tenebrosum; et hoc ideo quia tarditas non inest nisi ei quod movetur, nec obscuritas nisi ei quod aliquid lucis habet; et sic in proposito, quia malum seu malitia non nisi exsistenti inest. » — *Ad tertiam probationem*, concedit (α) antecedens, et negat consequentiam. Et ad ejus probationem, dicit quod « falsum assumit. Nam etiam aliquid non malum est fugiendum, utpote cujus oppositum est appetendum; esse vero utique appetendum est ». — *Ad quartam* respondet similiter, « negando consequentiam. » — Hæc ille, et bene. — Nam omnes tales responsiones sunt de mente sancti Thomæ in multis locis, potissime *de Potentia Dei*, q. 5, art. 3, in solutione decimiquarti, ubi sic : « Annihilatio omnium rerum nullum malum esset, quia omne malum fundatur in bono. Unde, sicut ante rerum creationem non erat malum, ita nec malum esset, si omnia Deus annihilaret. » — Hæc ille. — Simile dicit, 2. *Sentent.*, dist. 34, q. 1, art. 1, ad 4um : « Malum, inquit, si integrum sit et perfectum, seipsum destruit : quia non potest esse malum integrum nisi omne bonum destruatur; et si corrumpitur omne bonum, corrumpitur ens quod mali subjectum esse potest. Subjecto autem corrupto, etiam (β) privatio quæ erat in subjecto desiit esse. » — Hæc ille.

§ 2. — AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Scoti. — Ad primum Scoti contra secundam conclusionem, et ad sequentia respondendo, primo, noto quod causa per accidens dicitur tripliciter. Primo modo, quia nihil penitus confert effectui positive, nec privative; secundo modo, quia confert effectui privative, scilicet removendo prohibens; tertio modo, quia confert effectui positive, sed præter intentum. Duo membra hujus divisionis, scilicet primum et ultimum, ponit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 6, in solutione sexti, ubi sic dicit : « Duplex est causa per accidens. Una, quæ aliquid operatur ad effectum, sed dicitur causa ejus per accidens, quia præter intentionem ille effectus a tali causa sequitur; sicut patet in eo qui, fodiendo sepulcrum, invenit thesaurum. Alia causa per accidens est quæ nihil operatur ad effectum, sed ex eo quod accidit causæ agenti causa per accidens nominatur; sicut album dicitur causa domus per accidens, eo quod accidit ædificatori. » — Hæc ille. — Secundum vero membrum hujus divisionis ponit in infinitis locis. Secundo, noto quod « effectus dicitur per accidens dupliciter. Uno modo, ad quem potest terminari actio causæ, licet præter intentionem accidat, sicut inventio thesauri. Et

(α) *excludendo.* — Om. Pr.
(β) *diminuendo.* — *dividendo* Pr.
(γ) *esse.* — *omne* Pr.
(δ) *tardum.* — *tardius* Pr.

(α) *concedit.* — *conceditur* Pr.
(β) *etiam.* — *corrumpitur* Pr.

talis effectus, licet sit hujus causæ per accidens, potest tamen esse alterius causæ per se. Et hoc modo malum non est effectus per accidens, nec illo modo habet causam, quia non potest esse terminus alicujus actionis. Alius est effectus per accidens, ad quem non terminatur actio alicujus agentis, sed ex eo quod accidit effectui per se, effectus per accidens nominatur; sicut album accidens domui potest dici effectus per accidens ædificatoris. Et sic nihil prohibet malum habere causam per accidens ». Hanc ponit sanctus Thomas, *de Potentia Dei,* ubi ponit et aliam statim dictam. Et similia prædictis ponit, *de Malo,* q. 1, art. 3, in solutione decimiquarti, ubi dicit sic : « Causa per accidens dicitur alicujus dupliciter. Uno modo, ex parte causæ; sicut causa domus per se est ædificator, cui accidit esse musicum : et sic musicum quod accidit causæ (α) per se, dicitur per accidens causa domus. Alio modo, ex parte effectus; ut si dicatur quod ædificator est causa domus per se; causa autem alicujus quod accidit domui est per accidens : sicut quod domus est fortunata vel infortunata, hoc est, quod in domo facta alicui accidat bene vel male. Cum ergo dicitur quod bonum est causa mali per accidens, intelligendum est secundum accidens quod accidit effectui, inquantum scilicet bonum est causa alicujus boni, cui accidit quædam privatio, quæ dicitur malum. Licet autem aliquando actio causæ pertingat ad ipsum effectum qui est per accidens, sicut effodiens sepulcrum per suam effossionem invenit thesaurum, non tamen hoc est verum semper. Operatio enim ædificatoris non pertingit ad hoc quod habitanti in domo bene vel male contingat. Et tunc dico quod actio boni non pertingit ad malum terminum. Propter quod dicit Dionysius, 4. cap. *de Divinis Nominibus,* quod malum non solum est præter intentionem, sed etiam præter viam, quia motus per se non terminatur ad malum. » — Hæc ille. — Ex quibus habetur quod non solum est triplex modus causæ per accidens, immo quadruplex, scilicet tres primi, qui supra dicti sunt; et quartus, qui statim dictus est : cum scilicet aliquid dicitur causa illius quod accidit effectui; licet iste quartus modus posset reduci aliquo modo ad tertium prædictorum. Tertio, noto quod cum dicitur quod voluntas inquantum deficiens, est causa mali et peccati, attendendum est quod, secundum sanctum Thomam, 2. *Sentent.,* dist. 34, q. 1, art. 3, in solutione quarti, « in voluntate creata invenitur duplex defectus. Unus scilicet, qui est potentialis causa mali, scilicet esse ex nihilo. Ex hoc enim quod ex nihilo est, potest deficere, peccando, secundum vertibilitatem electionis. Non tamen iste defectus est actualis causa mali; quia sequeretur quod voluntas semper deficeret, sicut crus claudi semper claudicat. Alius autem defectus est secundum quod actu deficit. Et tunc quidquid procedit ab ipsa secundum quod sub isto defectu stat, totum est malum. Illius autem defectus qui est in actu voluntatis, non oportet quod sit causa aliquis alius defectus in voluntate præexsistens actu, etc. » Item, *de Malo,* q. 1, art. 3, in solutione septimi, sic dicit : « Bonum, inquantum habet aptitudinem ad deficiendum, non est sufficiens causa quod sit malum in actu, sed inquantum habet aliquem defectum in actu, sicut expositum est in voluntate. Quamvis etiam non sit necessarium quod bonum habeat qualemcumque defectum ad hoc quod sit causa mali; quia, etiamsi non sit deficiens, potest esse per accidens causa mali. » — Hæc ille.

Istis præsuppositis, dicitur **ad primum** Scoti. Et primo, quod, ut patet ex prædictis, defectibilitas non est proxima causa peccati in actu, sed solum in potentia. Sed actualis causa peccati est defectus actualis in voluntate. Et dato quod illa defectibilitas esset causa in actu, argumentum non cogit. — Cum enim quæritur an illa defectibilitas sit causa per se peccati, aut per accidens; — dicitur quod per accidens, sicut removens prohibens, vel sicut remotio prohibentis. Nec valet consequentia qua infertur : ergo frustra ponitur causa. Nam et ignorantia ponitur causa peccati, non quidem per se, cum nihil sit, sed ut removens prohibens. Et de hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 76, art. 1 : « Causa, inquit, movens est duplex : una per se; et alia per accidens. Per se quidem, quæ propria virtute movet; sicut generans est causa movens gravia et levia. Per accidens autem, sicut removens prohibens, vel sicut ipsa remotio prohibentis; et hoc modo ignorantia potest esse causa actus peccati : est enim privatio scientiæ perficientis rationem, quæ prohibet actum peccati, inquantum dirigit actus humanos. » — Hæc ille. — Ulterius, posito quod illa defectibilitas esset aliquo modo causa per se peccati, negatur quod illa defectibilitas sit a Deo, sicut a causa per se illam efficiente; quia illa defectibilitas vel est negatio, vel respectus rationis : quorum nullum habet causam per se efficientem. Unde sanctus Thomas, 2. *Sentent.,* dist. 44, q. 1, art. 1, dicit quod « potentia peccandi duo includit, scilicet ipsam potentiam, quæ est principium actus : et hæc est eadem quæ est principium actus ordinati et inordinati (α); et hæc est a Deo. Consideratur etiam in ea defectus quidam, secundum quem actum deficientem producere potest. Potentiæ vero perfectissimæ nunquam deficiunt ab eo ad quod sunt ordinatæ, ut patet in necessariis. Unde quod potentia impediatur vel retrahatur ab eo ad quod naturaliter est ordinata, oportet quod sit ex defectu ejus, inquantum scilicet alteri agenti quod impedit succumbit. Unde, cum potentia voluntatis humanæ sit per se ordinata ad bonum, defectus a

(α) *causæ.* — *esse* Pr.

(α) a verbis *et hæc* usque ad *inordinati,* om. Pr.

bono in actu ejus oportet quod causetur ex aliquo defectu in ipsa, per quem (α) ab alio vinci potest, vel delectatione, vel suggestione, vel quocumque alio, ut ab eo quod est naturale sibi ad id quod est sibi innaturale trahatur. Hic autem defectus est secundum quod est ex nihilo. Hujusmodi autem defectus, scilicet quod creatura sit ex nihilo, directe Deus causa non est, ut Avicenna probat : quia quod convenit rei secundum se, non causatur in ea ex alio; res autem creata, si secundum se relinquatur, nihil est; unde (β) hoc quod est ex nihilo esse, non est creaturæ a Deo, quamvis esse creaturæ a Deo sit. Posset tamen dici quod iste defectus indirecte (γ) a Deo est, non quidem sicut ab agente aliquid, sed sicut a non agente, inquantum scilicet ipse hoc creaturæ non præbet, ut non ex nihilo sit, sicut dicitur causa privationis gratiæ, quæ pœna est, nisi creatura hujus perfectionis inveniretur capax non esse, ut scilicet non sit ex nihilo. Et ideo hic defectus nullo modo a Deo est, nec directe, nec indirecte. Sic ergo potentia peccandi, quantum ad id quod potentiæ est, a Deo est; sed quantum ad defectum qui implicatur (δ), non est a Deo. » — Hæc ille. — Cum autem arguens contra hoc dicit quod ista defectibilitas non potest esse a termino a quo, etc.; — dicitur quod ratio illa fundatur in falsa imaginatione, ac si defectibilitas esset aliqua proprietas positiva, vel per se producibilis, quorum utrumque est falsum. Ulterius, dicitur quod, posito quod talis defectibilitas esset aliquo modo a Deo, non sequitur quod omnis effectus illius sit effectus Dei. Unde sanctus Thomas, *de Malo*, q. 3, art. 1, in solutione quarti, sic dicit : « Effectus causati inquantum est causatum, reducitur in causam. Si autem aliquid procedat a causato non secundum quod est causatum, hoc non oportet reduci in causam. Sicut motus tibiæ causatur a virtute motiva animalis, quæ tibiam movet; sed obliquitas ambulationis non provenit a tibia secundum quod est mota a virtute motiva, sed secundum quod deficit a suscipiendo influxum motivæ virtutis per suum defectum; et ideo claudicatio non causatur a virtute motiva. Sic igitur peccatum causatur a libero arbitrio secundum quod deficit a Deo. Unde non oportet quod Deus sit causa peccati, sicut est causa liberi arbitrii. » — Hæc ille.

Ad responsionem quam adducit arguens ad suum argumentum, dicitur quod posset aliqualiter sustineri secundum prædicta, ut dicatur quod voluntas ut deficiens, est causa peccati per accidens, tanquam removens prohibens; sed voluntas sine tali defectu considerata, est causa per accidens peccati, accidentalitate se tenente ex parte effectus. Nec valet improbatio hujus responsionis sic intellectæ; quia falsum assumit dupliciter. Primo, quod voluntas, ut sic, sit causa peccati vel potens peccare; quia posse peccare non est proprietas convertibilis voluntati. Secundo, quia male intelligit defectibilitatem esse causam peccati. Non enim quæcumque defectibilitas est causa peccati, sed aliqua. Unde sanctus Thomas, *de Malo*, q. 1, art. 3, in solutione noni, sic dicit : « Bonum, ex hoc quod est creatum, potest aliquo modo deficere, illo defectu ex quo malum voluntarium procedit; quia ex hoc ipso quod est creatum, sequitur quod ipsum sit subjectum alteri sicut regulæ et mensuræ. Si autem ipsum esset sua regula et mensura, non posset sine regula ad opus procedere : propter quod Deus qui est sua regula, peccare non potest; sicut nec artifex peccare posset in incisione ligni, si sua manus regula esset suæ incisionis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod voluntas absoluta non est causa peccati convertibilis, sed voluntas ut defectibilis, vel ut creata, quod idem est, ut patet ex statim dictis. — Ad primam confirmationem, dicitur quod major est falsa, ubi subjectum naturaliter inclinatur et ordinatur ad habitum et non ad privationem; cujusmodi est in proposito : quia voluntas ex natura sua tendit in bonum et refugit malum. Unde illa non concluderet quod Deus posset peccare et male velle, sicut potest bene velle. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 78, art. 1, sic dicit : « Homo, sicut et quælibet alia res, habet appetitum boni naturaliter. Unde quod ad malum ejus appetitus declinet, contingit ex aliqua corruptione vel inordinatione in aliquo principiorum hominis; sic enim et in actionibus rerum naturalium peccatum invenitur. Principia autem humanorum actuum sunt intellectus et appetitus, tam rationalis, qui (α) dicitur voluntas, quam sensitivus, etc. » — Ad secundam confirmationem, dicitur quod ratio illa dupliciter deficit. Primo, quia supponit quod nos dicamus quod defectibilitas sit actu causa peccati et proxima causa; hoc autem nos non dicimus. Secundo, quia si arguat de actuali defectu voluntatis quam nos ponimus proximam causam peccati, et arguat sic : Voluntas, inquantum deficiens, est causa peccati, et inquantum est deficiens non potest bene velle, etc.; igitur inquantum deficiens non peccat; — consequentia nulla est; nec valet plus quam ista : Ignorans peccat, et inquantum ignorans non potest bene velle; igitur, si ignorantia est causa peccati, ignorans, si peccat, non peccat. Et causa nullitatis est, quia arguitur a superiori ad inferius negative, qui modus arguendi est fallacia consequentis. Unde in argumento est talis processus latenter : Voluntas deficiens non potest bene velle, inquantum est deficiens; igitur nullo modo potest bene velle; — quæ

(α) *quem.* — *quam* Pr.
(β) *ex.* — Ad. Pr.
(γ) *indirecte.* — *directe* Pr.
(δ) *implicatur.* — *imputatur* Pr.

(α) *rationalis, qui.* — *rationis, quæ* Pr.

consequentia est ridiculosa : quia voluntas deficiens duo dicit, scilicet voluntatem, et ejus defectum. Ex illa parte qua dicit voluntatem, potest bene velle; ex illa qua dicit defectum, non habet quod possit bene velle. Nec tamen ex illo defectu tollitur sibi potentia bene volendi, sed actus bene volendi. Rursus, quia ille defectus auferibilis est per liberum arbitrium, sicut ignorantia et passio. Rursus, quia non omnis impotentia excusat, potissime impotentia voluntaria. Unde sanctus Thomas, *de Malo*, q. 1, art. 3, in solutione duodecimi, sic dicit : « Ipse defectus voluntatis est quædam culpa, sicut defectus intellectus est ignorantia, et sicut defectus potentiæ exsequentis est infirmitas. Sic igitur defectus voluntatis non excusat a culpa; sicut nec defectus intellectus excludit ignorantiam, nec defectus potentiæ excludit infirmitatem (α). » — Hæc ille. — Rursus, alius defectus est in omnibus prædictis argumentis, quia procedunt hoc modo ac si nos ponamus quod sola defectibilitas, aut solus defectus, sit totalis causa peccati; quod tamen nos non dicimus. Unde sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 75, art. 1, sic dicit : « Peccatum est quidam actus inordinatus. Ex parte igitur actus, potest habere per se causam, sicut et quilibet alius actus; ex parte autem inordinationis, habet causam eo modo quo negatio vel privatio potest habere causam. Negationis autem alicujus duplex causa potest assignari. Primo quidem, defectus causæ, id est, ipsius causæ negatio est causa negationis in effectu secundum seipsam; ad remotionem enim causæ, sequitur remotio effectus, sicut obscuritatis causa est absentia solis. Alio modo, causa affirmationis ad quam sequitur negatio, est per accidens causa negationis sequentis; sicut ignis causando calorem ex principali intentione, consequenter causat privationem frigiditatis. Quorum primum potest sufficere ad simplicem negationem. Sed cum inordinatio peccati et quodlibet malum non sit simplex negatio, sed privatio ejus quod quidem natum est et debet haberi, necesse est quod talis inordinatio habeat causam etiam agentem per accidens. Quod enim natum est inesse et debet, nunquam abest, nisi propter aliquam causam impedientem; et secundum hoc consuevit dici quod malum, quod in quadam privatione consistit, habet causam deficientem vel per accidens agentem. Omnis autem causa per accidens reducitur ad per se causam. Cum igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam agentem per accidens, ex parte autem actus habeat causam per se, sequitur quod inordinatio peccati consequatur ex ipsa causa actus. Sic igitur voluntas carens directione regulæ rationis et divinæ legis, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed inordinationem actus per accidens, præter intentionem; provenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate. » — Hæc ille. — Item, in argumento illo est alius defectus : quia minor est negativa, et arguitur in tertia figura; qui modus arguendi nullus est, ut patet primo *Priorum;* et multi alii defectus tam in materia quam in forma sunt ibi.

Ad secundum principale ejusdem, patet responsio per prædicta; quia tam defectus actualis quam potentialis est causa peccati. — Et cum probatur quod non actualis, etc.; — dicitur quod consequentia non valet; quia primus defectus actualis in voluntate est pura negatio, quæ nec habet rationem mali, nec culpæ nec pœnæ. Ex hoc autem defectu, tanquam a causa removente prohibens, vel tanquam a remotione prohibentis, causatur secundus defectus qui habet rationem culpæ, non quidem ut causatur præcise a primo defectu, sed etiam a voluntate. De hoc sanctus Thomas, *de Malo,* q. 1, art. 3, in solutione sexti, sic dicit : « Aliquod bonum est causa mali inquantum est deficiens. Non tamen hoc solum modo bonum est causa mali, sed etiam quodammodo bonum non inquantum deficiens, est causa mali per accidens. Sed in voluntariis causa mali quod est peccatum, est voluntas deficiens, sed ille defectus non habet rationem culpæ nec pœnæ, secundum quod præintelligitur peccato, sicut expositum est. Nec hujus defectus oportet aliam causam quærere. Unde non oportet procedere in infinitum. Cum ergo dicitur quod bonum, inquantum est deficiens, est causa mali, si ly *inquantum* designet aliquid præexsistens, non est universaliter verum. Si autem designet concomitantiam, sic verum est universaliter; quia omne quod causat malum, est deficiens, id est, defectum causans; sicut si diceretur quod omne calefaciens calefacit inquantum est calefaciens. » — Hæc ille. — Ulterius, cum arguens improbat aliam partem, scilicet quod defectus potentialis non sit causa peccati; — dicitur primo, quod potentialis defectus est alterius rationis ab actuali : quia primus defectus principaliter concernit ipsam voluntatem; secundus vero actum ejus. — Dicitur secundo, quod potentialitas de qua arguit, non est quid positivum reale, nec talis potentialitas est proprie passiva, nec proprie activa, nisi per accidens, tanquam removens prohibens, sicut si diceretur quod cæcitas est causa casus. — Dicitur tertio, quod ista consequentia non valet : voluntas est causa peccati per accidens, accidentalitate (α) se tenente ex parte effectus; igitur peccatum est casuale. Cujus ratio est, quia non omnis effectus per accidens est casualis, nisi contingat ut in paucioribus, et sit totaliter separatum ab intentione agentis; quod non contingit de peccato. Unde sanctus Thomas, *de Malo,* ubi supra, in solutione decimiquinti, sic dicit : « Aliquando accidens alicujus effectus con-

(α) *infirmitatem.* — *informitatem* Pr.

(α) *accidentalitate.* — *actualitate* Pr.

jungitur ei ut in paucioribus et raro. Et tunc agens, dum intendit effectum per se, non oportet quod aliquo modo intendat effectum per accidens. Aliquando vero hujusmodi accidens concomitatur effectum principaliter intentum semper vel ut in pluribus; et tunc accidens non separatur ab intentione agentis. Si ergo bono quod voluntas intendit adjungitur aliquod malum ut in paucioribus, potest excusari a peccato, sicut si aliquis incidens lignum in silva per quam raro transit homo, projiciendo lignum interficiat hominem. Sed si semper vel ut in pluribus adjungitur malum bono (α) quod per se intendit, non excusatur a peccato, licet illud malum non per se intendat. Delectationi autem quæ est in adulterio semper conjungitur malum, scilicet privatio ordinis justitiæ. Unde non excusatur a peccato; quia ex hoc ipso quod eligit bonum cui semper conjungitur malum, etsi non velit malum secundum seipsum, magis tamen vult incidere in hoc malum quam carere tali bono. » — Hæc ille. — Dicitur quarto, quod illa consequentia non valet, videlicet : voluntas creata tantummodo per accidens vult peccatum; ergo non plus peccat quam voluntas increata. Et hujus causa est, quia voluntas increata nullo modo vult deformitatem peccati, nec per se nec per accidens; secus est de voluntate creata, ut statim dictum est. — De responsione vero quam arguens recitat, dicitur quod illa responsio est imperfecta, quia peccatum quod est culpa, non solum habet causam deficientem, immo causam agentem et efficientem, sed per accidens, ut superius sæpe dictum fuit. Verumtamen illo modo quo habet causam deficientem, habet voluntatem creatam pro causa, non autem Deum. Et ideo negatur prima consequentia contra responsionem illam facta. Et ad probationes consequentiæ ibidem factas, dicitur quod tale deficere non importat solum non efficere, sed dicit duo, scilicet non efficere et debere seu teneri efficere. Modo, licet primum sit commune voluntati increatæ et voluntati creatæ, tamen non secundum. Et ideo defectus et deordinatio in actu voluntatis imputatur potius voluntati creatæ quam increatæ. De hoc sanctus Thomas, 1^a $2^{æ}$, q. 6, art. 3 : « Voluntarium, inquit, dicitur quod est a voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo, directe, quod scilicet procedit ab aliquo inquantum est agens, sicut calefactio a calore. Alio modo, indirecte, ex hoc ipso quod non agit; sicut submersio navis dicitur esse a gubernatore, inquantum desistit a gubernando. Sed sciendum quod non semper id quod consequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens ex eo quod non agit, sed solum tunc cum potest et debet agere : si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio quæ per absentiam gubernantis contingeret. Quia igitur voluntas volendo et agendo potest impedire hoc quod est non velle et non agere, et aliquando debet, ideo quod est non velle et non agere, imputatur ei quasi ab ipsa exsistens. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod non velle et non agere non imputatur alicui nisi qui potest et debet velle et agere. Et quia Deus non debet nec tenetur causare rectitudinem in actu voluntatis creatæ, ideo defectus rectitudinis in tali actu nullo modo sibi imputatur; sed solum voluntati creatæ quæ ad hoc tenetur. — Cum autem arguens vult probare quod prima non causatio est ex parte Dei per tres rationes, potissime per secundam et tertiam; — dicitur, *ad secundam*, quod consequentia ibidem facta non valet; quia omnis rectitudo reperta in actu causæ secundæ reducitur in primam causam effective. Non sic autem oportet esse de defectu et inordinatione repertis in tali actu; quia talis defectus non provenit a causa secunda inquantum est causata a prima, sed inquantum deficit a sustinendo influxum causæ primæ, ut superius dicebatur. Ideo non est simile. Et cum arguens vult probare illam consequentiam, et reprobare responsionem ibidem factam ex dictis Anselmi, et dividit tempus vel instans in quo voluntas peccat in duo instantia naturæ, etc.; — dicitur quod Deus in primo instanti naturæ causat in tali actu rectitudinem per comparationem ad seipsum; quia ille actus, ut a Deo fit, recte fit et ad rectum finem ordinatur. Non autem causat in eo rectitudinem per comparationem ad voluntatem creatam, ita ut recte fiat ab illa, et recte ordinetur ad ultimum finem. Sed ulterius negatur utraque consequentia ibidem facta, prima videlicet qua infertur quod, si Deus in A causat in actu rectitudinem, ergo voluntas creata in B causat rectitudinem in actu. Illæ enim rectitudines sunt aliæ, et una potest sine alia causari, et una causari a Deo, et alia non causari a voluntate creata. Similiter secunda consequentia non valet, qua dicitur : Deus non causat rectitudinem in A; igitur illa non causatio est causa quod voluntas creata non causet in B; quia, sicut dictum est, non est simile de causatione positiva, et de negativa. — Et per idem patet *ad tertiam formam* ibidem factam. Cum enim dicitur quod in causis præcisis, si affirmatio est causa affirmationis, et negatio erit causa negationis, etc.; — dicendum est quod illa ratio solvit seipsam; quia Deus non est causa præcisa rectitudinis in actu voluntatis creatæ, quia voluntas aliquid confert, licet talis rectitudinis Deus sit causa efficiens principalis, et voluntas instrumentalis. Et ideo non oportet quod defectus rectitudinis imputetur causæ principali, sed solum instrumentali; quia plura requiruntur ad bonum, et pauciora sufficiunt ad malum : sicut patet de claudicatione tibiæ, et de ejus recto incessu, ut superius dictum est.

(α) *ad*. — Ad. Pr.

II. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli, dicitur quod defectus, et defectibilitas, dato quod nihil sit, potest tamen esse causa per accidens deformitatis peccati, sicut causa removens prohibens. Unde illud argumentum, si aliquid valeret, probaret quod ignorantia non posset esse causa peccati; quod est falsum, ut superius fuit dictum.

Ad secundum negatur antecedens. Deus enim sub ratione qua Deus, non potest directe odiri, nec de per se, sed solum per accidens, scilicet inquantum est prohibitor et ultor peccatorum. Tunc enim peccator directe odit præcepta et punitiones Dei, indirecte autem odit eum a quo datur tale præceptum et infligitur talis pœna, ut alias dictum fuit. — Nec valet probatio in oppositum, quæ fundatur super hoc quod quidquid intellectus potest directe intelligere, potest voluntas directe velle. Hoc enim falsum est, quia aliquid habet formalem repugnantiam ad objectum voluntatis, sicut malitia, quæ tamen non habet formalem repugnantiam ad objectum intellectus. Item, argumentum istud probaret quod Deus posset directe velle peccatum et culpam; quia potest talia directe intelligere. Consequens est falsum et erroneum.

III. Ad aliud argumentum. — **Ad ultimum** dicitur sicut in alia quæstione dicebatur, quod nec voluntas creata nec increata potest velle aliquid per se, nisi ostendatur sibi sub aliqua ratione boni. Tamen hoc interest inter voluntatem divinam et creatam, quia divina voluntas nec per se nec per accidens potest velle deformitatem culpæ; voluntas autem creata potest de per accidens. Unde sanctus Thomas, *de Malo,* q. 3, art. 2, in solutione primi, sic dicit : « Homo qui peccat, licet non per se velit deformitatem peccati, tamen deformitas peccati aliquo modo cadit sub voluntate peccantis, dum scilicet magis eligit deformitatem peccati incurrere, quam ab actu cessare. Sed peccati deformitas nullo modo cadit sub voluntate divina, sed sequitur ex hoc quod liberum arbitrium recedit ab ordine divinæ voluntatis. » — Hæc ille. — Ad confirmationem, dicitur quod beatus Thomas, 1ª 2æ, q. 46, art. 6, ubi allegatur, dicit sic : « Sicut odiens appetit malum ei quem odit, ita iratus ei (α) contra quem irascitur; sed non eadem ratione. Sed odiens appetit malum inimici inquantum est malum; iratus autem appetit malum ejus contra quem irascitur, non inquantum est malum, sed inquantum habet quamdam rationem boni, scilicet prout æstimat illud esse justum, in quantum est vindicativum. Unde etiam supra (ibid., art. 2) dictum est quod odium est per applicationem mali ad malum, ira autem per applicationem boni ad malum (β). Manifestum est autem quod appetere malum sub ratione justi, minus habet de ratione mali quam velle malum alicujus simpliciter, etc. » Pro cujus intellectu sciendum est quod sanctus Thomas non dicit quod oditor velit malum sub ratione mali, et nullo modo sub (α) ratione boni; sed dicit quod vult malum alicujus inquantum est malum illius, et non bonum illius. Cum hoc autem bene stat quod talis oditor non vult malum alterius, nisi pro quanto æstimat malum alterius esse vel redundare in proprium bonum. Ex hoc enim quis odit alium, quia apprehendit eum ut contrarium et dissonantem sibi, et quodam modo malum sibi, ut dicit idem sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 29, art. 1. Liberari autem a suo contrario et dissonante et malo sibi, habet rationem boni, ut ibidem dicit, articulo quarto. Unde ideo oditor vult malum alteri, quia apprehendit malum proximi et ejus nocumentum et destructionem, ut quoddam bonum proprium. Cujus simile dicit sanctus Thomas, ibidem, art. 4, in solutione secundi : « Nullus, inquit, sibi vult malum aut facit, nisi inquantum apprehendit illud sub ratione boni. Nam et illi qui interimunt seipsos, hoc ipsum quod est mori, apprehendunt sub ratione boni, inquantum est terminativum alicujus miseriæ vel doloris. » — Hæc ille. — Ita dico in proposito de illis qui odiunt Deum. Apprehendunt enim malum Dei ut proprium bonum.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — Ad omnia argumenta Scoti contra tertiam conclusionem, dicitur quod procedunt ex falso intellectu conclusionis. Nam bonum naturæ quod dicitur minui vel corrumpi per peccatum, non accipitur ibidem pro essentia vel potentia animæ, sed pro habilitate ejus ad bonum. Unde

Ad primum argumentum dicitur primo, quod malum culpæ non diminuit illud bonum quod est subjectum peccati, scilicet potentias animæ. Secundo, dicitur quod, si argumentum fiat de habilitate potentiæ ad bonum gratiæ vel virtutis, illud quidem bonum est finitum, et tamen potest diminui in infinitum, non quidem per subtractionem, sed per appositionem contrarii, sicut patet in probatione conclusionis. Cui simile ponit, *de Malo,* q. 2, articulo ultimo.

Ad secundum dicitur quod peccans non corrumpit naturam intellectualem secundum totum nec secundum partem, per modum subtractionis; sed corrumpit habilitatem naturæ intellectualis ad bonum gratiæ, apponendo contrarium gratiæ, modo quo dicitur in conclusionis probatione.

Ad tertium dicitur quod argumentum solum pro-

(α) *ei.* — *ejus* Pr.
(β) a verbo *ira* usque ad *malum,* Om. Pr.

(α) *nullo modo sub.* — *sub natura* Pr.

bat quod peccatum non corrumpit nec destruit voluntatem quoad ejus substantiam, non autem quin corrumpat habilitatem voluntatis ad bonum, modo prædicto.

Ad quartum dicitur quod peccata distinguuntur specie ex parte conversionis; non autem ex parte aversionis, nec ex parte privationis gratiæ aut habilitatis ad gratiam. Unde major argumenti falsa est.

II. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi, dicitur quod bonum naturæ, de quo loquimur, non est aliqua dispositio absoluta, nec aliquis habitus de genere qualitatis (α), nec est habilitas fundata in talibus, nec est habilitas subjecti ad actum; sed est habilitas animæ quoad ejus essentiam et ejus potentias, ad recipiendum bonum gratiæ in essentia, et virtutes infusas in potentiis. Et ideo argumentum non est ad propositum, quia procedit de habilitate subjecti ad actum virtutis per habitus et dispositiones, quæ quidem habilitas proxima potest totaliter tolli per actus contrarios. Talis etiam habilitas augetur et minuitur per intensionem et remissionem alicujus absoluti, puta (β) habitus vel dispositionis. Unde (γ) ratio procedit in æquivoco, et assumit unum falsum, scilicet quod nihil non inhærens subjecto minuit habilitatem subjecti.

Ad secundum patet per idem. Nam insufficienter dividit habilitatem ad bonum : quia habilitas ad bonum in anima non solum est ex habitibus acquisitis vel infusis, nec solum ex naturali cognitione veri et affectione boni; immo ante omnem habitum et actum, et quod plus est, ante omnem potentiam animæ, essentia animæ est habilis ex natura sua ad gratiam, tanquam ejus proprium susceptivum. Rursus argumentum male concipit bonum naturæ, quod corrumpitur per peccatum. Loquitur enim de sola habilitate ad actum virtutis, et sanctus Thomas loquitur de habilitate animæ ad habitus infusos : sive ordinentur directe et immediate ad actum, cujusmodi sunt virtutes infusæ; sive non ordinentur immediate ad actum, sed ad deiformandum (δ) animam, cujusmodi est gratia. Unde patet quod in nullo procedunt contra conclusionem. De hac materia diffuse prosequitur sanctus Thomas, *de Malo*, q. 2, art. 11 et 12. Articulo enim undecimo, sic dicit : « Diminuere est quoddam agere. Et ideo considerandum est quot modis aliquid dicatur agere, ut sciatur qualiter peccatum bonum naturæ diminuat. Dicitur autem proprie agere, ipsum agens quod actum producit; abusive autem, illud quo agens agit. Sicut proprie quidem pictor facit album parietem; sed quia facit album per albedinem, consuevit etiam dici quod albedo facit album. Quotcumque igitur modis id quod proprie est agens dicitur agere, tot etiam modis agere dicitur abusive id quo agens agit. Agens autem principaliter dicitur agere (α) aliquid et per se et per accidens. Per se quidem, quia agit secundum propriam formam. Per accidens autem, quia agit removendo prohibens. Sicut per se quidem illuminat domum sol; per accidens vero, et qui aperit fenestram quæ erat obstaculum luminis. Rursus, principale agens dicitur aliquid agere primo, et aliquid consequenter : sicut generans primo dat formam, consequenter autem dat motum et omnia quæ consequuntur ad formam; unde et generans dicitur movens gravium et levium, ut dictum est in 8. *Physicorum* (t. c. 33). Quod autem dictum est in effectibus positivis, similiter oportet intelligere quantum ad effectus privationis. Sic enim corrumpens et diminuens est movens, sicut generans et augens. Unde manifeste accipi potest quod, sicut removens (β) obstaculum luminis dicitur per accidens illuminare, et etiam ipsa remotio obstaculi, abusive tamen; ita etiam ponens obstaculum dicitur obtenebrare, et etiam ipsum obstaculum. Sicut autem lumen a sole diffunditur in aerem, ita gratia a Deo infunditur animæ. Quæ quidem est supra animam; et tamen in natura animæ vel cujuscumque creaturæ rationalis est aptitudo quædam ad gratiæ susceptionem, et per gratiam susceptam fortificatur in debitis actibus. Peccatum autem est quoddam obstaculum interpositum inter animam et Deum, secundum illud Isaiæ, 59 (v. 2) : *Peccata nostra diviserunt* (γ) *inter nos et Deum nostrum*. Cujus ratio est : quia, sicut interior aer domus non illuminatur a sole, nisi directe aspiciat solem, et dicitur luminis obstaculum quod hujusmodi respectus rectitudinem impedit; ita anima non potest illuminari a Deo per gratiæ susceptionem, nisi directe convertatur in ipsum. Hanc autem conversionem impedit peccatum, quod convertit animam in oppositum, quod scilicet est contra legem Dei. Unde manifestum est quod peccatum est obstaculum quoddam impediens gratiæ susceptionem. Omne autem obstaculum alicujus perfectionis aut formæ, simul cum hoc quod excludit formam vel perfectionem quamcumque, facit susceptivum minus aptum vel habile ad formam, et ulterius per consequens impedit effectus formæ vel perfectionis in subjecto, et maxime si obstaculum illud fuerit aliquid inhærens habitu vel actu. Manifestum est enim quod illud quod movetur uno motu, non movetur simul motu contrario, et est etiam minus aptum vel habile ut motu contrario moveatur. Similiter etiam quod est cali-

(α) *vel.* — Ad. Pr.
(β) *puta.* — *prima* Pr.
(γ) *Unde.* — Om. Pr.
(δ) *deiformandum.* — *difformandum* Pr.

(α) *agere.* — *esse* Pr.
(β) *removens.* — *movens* Pr.
(γ) *diviserunt.* — *dimiserunt* Pr.

dum, est minus aptum ut sit frigidum; difficilius enim frigidi impressionem recipit. Sic igitur peccatum, quod est obstaculum gratiæ, non solum excludit gratiam, sed etiam facit animam minus aptam vel habilem ad gratiæ susceptionem, et sic diminuit aptitudinem vel habilitatem ad bonum gratiæ. Unde, cum hujusmodi habilitas sit quoddam bonum naturæ, peccatum diminuit aliquod (α) bonum naturæ. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod dictæ responsiones sunt secundum mentem ejus.

Ad argumentum pro parte affirmativa quæstionis, respondet sanctus Thomas, *de Malo*, q. 1, art. 1, in solutione octavi, ubi sic dicit : « Malum, abstracte accipiendo, id est, hoc ipsum quod est malum, dicitur corrumpere, non active, sed formaliter, inquantum scilicet est ipsa corruptio boni; sicut et cæcitas dicitur corrumpere visum, inquantum est ipsa corruptio seu privatio visus. Sed illud quod est malum, si sit quidem malum simpliciter, id est, secundum seipsum, sic quidem corrumpit, id est, corruptionem inducit in actu et effectu, non agendo, sed deagendo per defectum activæ virtutis; sicut semen indigestum deficit in generando, et producit partum monstruosum (β), qui est corruptio naturalis ordinis. Sed illud quod non est simpliciter et secundum se malum, secundum virtutem activam perfectam corruptionem facit, non simpliciter, sed alicujus. » — Hæc ille.

Et hæc de quæstione sufficiant. Benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XXXV.

QUÆSTIO I.

UTRUM IN QUOLIBET PECCATO SIT ALIQUIS ACTUS

Circa trigesimamquintam distinctionem 2. *Sententiarum*, quæritur : Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus.

Et arguitur quod sic. Dicit enim Augustinus (*Contra Faustum*, lib. 22, cap. 27), quod *peccatum est dictum, vel factum, vel* (γ) *concupitum contra legem Dei*. Sed in quolibet illorum trium ponitur aliquis actus. Ergo in quolibet peccato est aliquis actus.

In oppositum arguitur. Quia dicitur, Jacobi 4 (v. 17) : *Scienti bonum et non facienti, peccatum est illi*. Igitur ipsum non facere est peccatum.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod actus humanus, si sit malus, habet proprie rationem peccati.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1ª 2ᵆ, q. 21, art. 1, ubi sic dicit : « Malum in plus est quam peccatum, sicut et bonum in plus est quam rectum : quælibet enim privatio boni in quocumque constituit rationem mali; sed peccatum consistit proprie in actu qui agitur propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum, qui secundum aliquam regulam mensuratur, quæ quidem regula in his quæ secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturæ quæ in talem finem inclinat. Quando ergo actus procedit a virtute naturali secundum naturalem inclinationem in finem, tunc servatur rectitudo in actu; quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine activi principii ad finem. Quando autem a tali rectitudine actus recedit, tunc incidit ratio peccati. In his vero quæ per voluntatem aguntur, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex æterna. Quando ergo (α) actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis æternæ, tunc est actus rectus. Quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur esse peccatum. Manifestum est autem ex præmissis (ibid., q. 19, art. 3 et 4), quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis æternæ, et omnis actus bonus concordat rationi et legi æternæ. Unde sequitur quod actus humanus, ex hoc quod est bonus vel malus, habet rationem rectitudinis vel peccati. » — Hæc ille. — Ex quibus potest formari talis ratio : Omnis actus qui agitur propter finem, carens ordine debito ad illum finem, dicitur peccatum. Sed omnis actus malus voluntarius, est hujusmodi. Igitur quilibet talis habet rationem peccati.

Item, *de Malo*, q. 2, art. 2, sic dicit : « Quidam dixerunt quod nullus actus interior, nec exterior, est secundum se peccatum; sed sola privatio habet rationem peccati, propter hoc quod Augustinus dicit (*Tract. 1. in Joannem*) quod *peccatum nihil est*. Alii vero dixerunt quod peccatum consistit in

(α) *aliquod.* — *ad* Pr.
(β) *monstruosum.* — *menstruosum* Pr.
(γ) *vel.* — Om. Pr.

(α) *ergo.* — *autem* Pr.

solo actu interiori voluntatis. Quidam autem dixerunt quod peccatum consistit in interiori actu voluntatis, et in exteriori actu. Et quamvis hæc opinio magis contineat veritatem, tamen omnes aliqualiter sunt veræ. Sed considerandum est quod hæc tria, malum, peccatum, et culpa, se habent ad invicem ut communius et minus commune. Nam malum communius est; in quocumque enim, sive in substantia, sive in actu, sit privatio formæ aut ordinis aut mensuræ debitæ, mali rationem habet. Sed peccatum dicitur aliquis actus debito ordine aut forma sive mensura carens. Unde potest dici quod tibia curva sit malum, vel mala tibia; non tamen potest dici quod sit peccatum, nisi forte eo modo loquendi quo peccatum dicitur effectus peccati. Sed ipsa claudicatio peccatum dicitur; quilibet enim actus inordinatus potest dici peccatum, vel naturæ, vel artis, vel moris. Sed rationem culpæ non habet peccatum, nisi ex eo quod est voluntarium; nulli enim imputatur ad culpam actus inordinatus, nisi ex eo quod est in ejus potestate. Et sic patet quod peccatum est in plus quam culpa; licet, secundum communem usum loquendi apud theologos, pro eodem sumatur peccatum et culpa. Qui ergo consideraverunt in peccato solum rationem mali, dixerunt quod peccatum non est substantia actus, sed deformitas actus. Qui vero consideraverunt in peccato solum illud unde habet rationem culpæ, dixerunt peccatum in sola voluntate consistere. Sed oportet in peccato non solum considerare ipsam deformitatem, sed etiam actum deformitati substratum; quia peccatum non est deformitas, sed actus deformis. Deformitas autem actus, est per hoc quod discordat a debita regula rationis vel legis Dei. Quæ quidem deformitas invenitur non solum in actu interiori, sed etiam (α) exteriori. Sed tamen hoc ipsum quod actus exterior deformis imputetur homini ad culpam, est a voluntate. Et sic patet quod, si totum quod est in peccato volumus considerare, peccatum non solum consistit in privatione, neque solum in actu interiori, sed etiam in actu exteriori. Et quod dicimus de actu in peccato trangressionis, est etiam intelligendum de remotione actus in peccato omissionis. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod in quolibet peccato actuali (β) requiritur aliquis actus; non tamen omne peccatum est actus, nec includens intrinsece actum.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 71, art. 5, ubi quærit : Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus. Et in responsione sic dicit : « Ista quæstio principaliter movetur propter peccatum omissionis, de quo aliqui diversimode opinantur. Quidam enim dicunt quod in omni peccato omissionis est aliquis actus interior vel exterior : interior quidem, sicut cum aliquis vult non ire ad ecclesiam, quando ire tenetur; exterior autem, sicut cum aliquis illa hora qua tenetur ire ad ecclesiam, vel etiam ante, occupat se in talibus quibus ab eundo ad ecclesiam impeditur; et hoc quodammodo videtur in primum redire : qui enim vult aliquid cum quo aliud simul esse non potest, ex consequenti vult illo carere; nisi forte non perpendat quod per hoc quod vult facere, impeditur ab eo quod facere tenetur; in hoc enim casu posset per negligentiam culpabilis judicari. Alii vero dicunt quod in peccato omissionis non requiritur aliquis actus : ipsum enim non facere quod quis tenetur, peccatum est. Utraque autem opinio secundum aliquid habet veritatem. Si enim intelligatur in peccato omissionis illud solum quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque peccatum omissionis est cum actu interiori, ut cum aliquis vult non ire ad ecclesiam; quandoque vero absque omni actu tam interiori quam exteriori, sicut cum aliquis hora qua tenetur ire ad ecclesiam, nihil cogitat de eundo vel de non eundo ad ecclesiam. Si vero in peccato omissionis intelligantur etiam causæ vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse. Non enim est peccatum omissionis, nisi cum aliquis prætermittit quod potest facere et non facere. Quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud quod potest facere et non facere, non est nisi ex aliqua causa, vel occasione conjuncta, vel præcedente. Et si quidem illa causa non sit in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati : sicut cum aliquis, propter infirmitatem, prætermittit ire ad ecclesiam. Si vero causa vel occasio omittendi subjaceant voluntati, omissio habet rationem peccati; et tunc semper oportet quod ista causa, inquantum est voluntaria, habeat aliquem actum, ad minus interiorem voluntatis. Qui quidem actus quandoque fertur directe in ipsam omissionem : puta cum aliquis vult non ire ad ecclesiam, vitans laborem. Et tunc talis actus per se pertinet ad omissionem; voluntas enim cujuscumque peccati, per se pertinet ad peccatum illud, eo quod voluntarium est de ratione peccati. Quandoque autem actus voluntatis directe fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito : sive illud in quod fertur voluntas, sit conjunctum omissioni, puta cum aliquis vult dormire quando debet ire ad ecclesiam; sive etiam sit (α) præcedens, puta cum aliquis vult diu vigilare de sero, ex quo sequitur quod non vadit hora matutinali ad ecclesiam. Et sic actus iste interior, vel exterior, per accidens se habet ad omissionem; quia omissio sequitur præter intentionem. Hoc autem dicimus esse per accidens,

(α) *etiam.* — Om. Pr.
(β) *actuali.* — Om. Pr.

(α) *sit.* — *si* Pr.

quod est præter intentionem, ut patet, 2. *Physicorum* (t. c. 50). Unde manifestum est quod tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum conjunctum, vel præcedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis. Judicium autem de rebus dandum est secundum id quod est per se, non autem secundum id quod est per accidens. Unde potest dici verius, quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu; alioquin etiam ad essentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus et occasiones circumstantes. » — Hæc ille.

Simile dicit, 2. *Sentent.*, dist. 35, q. 1, art. 3; item, *de Malo*, q. 2, art. 1.

Ex quibus potest formari talis ratio pro prima parte conclusionis, scilicet quod in omni peccato actuali sit aliquis actus, vel ad illud concurrat : Quia omne peccatum actuale, aut est peccatum commissionis, aut omissionis. Sed in utroque istorum concurrit aliquis actus. Igitur. Major nota est. Sed minor patet. Nam de peccato commissionis, nullum est dubium quin ad illud concurrat actus interior vel exterior. Sed de peccato omissionis, probatur : quia illud concurrit ad peccatum omissionis, sine quo ipsa omissio non habet rationem peccati nec culpæ; sed omissio non habet rationem culpæ, nisi quia causatur ex aliquo actu voluntario ; igitur, etc. — Pro secunda parte conclusionis, scilicet quod peccatum omissionis essentialiter consistat in pura cessatione ab actu, arguitur sic : In illo solo consistit essentialiter peccatum omissionis, quo posito, ponitur tale peccatum, et quo non posito, non ponitur. Sed, posita pura cessatione voluntaria ab actu ad quem quis tenetur, ponitur peccatum omissionis. Igitur, etc.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Gregorii. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem, contra primam arguit Gregorius de Arimino (dist. 34, q. 1, art. 2, concl. 1), probando quod nullus actus, nec aliquid incomplexe significabile, sit peccatum, proprie loquendo; sed omne peccatum actuale, sit aliquid solum complexe significabile. Unde

Primo arguitur sic. Peccatum actuale non est aliud quam voluntarie committere aliquid, vel omittere, contra rectam rationem. Sed hoc quod aliquis agit, committit vel omittit contra rectam rationem, tantummodo per orationem, vel aliquid æquivalens orationi in significando, potest significari. Igitur peccatum non est aliquid incomplexe significabile. Major probatur. Quia omnis qui vere dicitur peccare, seu denominatur peccans, ex hoc primo et præcise dicitur peccare, quod ipse voluntarie agit contra rectam rationem. (Et utor verbo *agendi* communiter, ut tam eum qui peccat omittendo seu non faciendo quod facere debet, quam eum qui peccat faciendo quod non debet facere, dicamus male facere; cum tamen qui omittit, proprie loquendo, nihil faciat.) Igitur peccatum est voluntarie agere contra rectam rationem. Consequentia clara est; nam nomine peccati nihil aliud significamus quam illud unde quis primo denominatur peccans (α). Antecedens patet : quia, hoc solo posito, quis dicitur peccare; hoc solo remoto, nequaquam. Si enim quis agat secundum quod recta ratio judicat ab eo esse agendum, agit sicut agere debet; et sic non peccat; nam oppositum dicere, scelus est, secundum Augustinum, 3. *de Libero Arbitrio*, cap. 16. — Confirmatur. Quia, cum omnis qui peccat, inquantum hujusmodi recte vituperetur, sequitur quod qui ageret ut deberet agere, recte vituperaretur; quod (β), ut dicit Augustinus, ibidem, cap. 15, *execrabilis est insania*, et *miserrimus error*. Rursus : si quis voluntarie agit contra illud quod ab eo agendum esse recta ratio dictat, agit contra id quod debet, ac per hoc recte vituperatur; non vituperaretur autem recte, si culpa careret et non peccaret, ut clarum est (et hoc etiam ponit Augustinus, eodem libro, cap. 1); igitur ex hoc primo et præcise quis peccat, seu est peccans, quia ipse voluntarie agit contra rectam rationem. Et sic patet major principalis. — Sed minor probatur. Nam, in prohibitionibus seu præceptis negativis, illa quæ prohibentur, dicuntur proprie peccata; et in affirmativis, opposita eorum quæ jubentur. Sed, utrobique, sola complexe significabilia, sunt hujusmodi. Ergo sola talia proprie appellantur peccata. Et ita est de cæteris, si qua non sunt prohibita. Assumptum patet discurrendo. Cum enim dicitur, *Non mœchaberis*, nec vir, nec mulier, nec aliquid incomplexe significabile prohibetur; sed prohibetur quod aliquis misceatur (γ) non suæ. Et ita est de cæteris, ut patet inquirenti.

Secundo arguit sic (ibid., concl. 2). Quia, si peccatum est entitas aliqua, oportet nos dicere alicujus entitatis, quæ Deus non est, Deum non esse factorem; vel confiteri Deum esse auctorem peccati. Sed neutrum videtur posse dici catholice, dicente Augustino, 1. *de Libero Arbitrio*, cap. 2 : *Credimus ex uno Deo esse omnia quæ sunt, et tamen non esse peccatorum auctorem*. Item, *Octoginta trium quæstionum*, q. 21, dicit de Deo, quod *mali auctor non est, qui et omnium quæ sunt auctor est;* ubi, sicut dicit

(α) *unde quis primo denominatur peccans.* — *quando quis primo peccat* Pr.
(β) *quod.* — *quia* Pr.
(γ) *aliquis misceatur.* — *admisceatur* Pr.

Magister, 2. *Sentent.*, dist. 37, in fine, et probat per dictum ejusdem Augustini, 1. *Retractationum*, cap. 26, « nomine mali peccata intelliguntur. » Ibidem etiam, dicit quod « omnes catholici tractatores consentiunt quod Deus non est auctor malorum, id est, peccatorum ». Constat autem quod omnis entitas est de numero eorum quæ sunt.

Tertio arguit in speciali de aliquibus. Quia adulterium non est omnino aliqua entitas : quia nec est adulter, nec adultera; nec aliqua alia (α) entitas fingi potest, quæ sit adulterium. Similiter nec homicidium. Quæ enim esset? cum nec occidens, nec occisus, nec instrumentum occidendi, nec aliqua omnino entitas ibi concurrens, quæ sit hoc peccatum quod homicidium nominamus. Et ita est de furto, et cæteris peccatis quibus exteriori operatione homines peccant. Et sicut talia non sunt entitates ullæ, sed tantummodo quædam complexe significabilia; ita etiam de cæteris peccatis videtur esse sentiendum.

Quarto arguit. Nam, sicut recitat Augustinus in *de Natura et Gratia,* satis ante medium (cap. 19), Pelagius volens probare naturam humanam non esse debilitatam neque mutatam peccato, dicebat sic : *Ante omnia quærendum puto quid sit peccatum : substantia, an omnino substantia carens nomen, quo non res, non exsistentia, non corpus aliquod, sed perperam facti actus exprimitur.* Deinde adjungit : *Credo, ita est. Et si ita est,* inquit, *quomodo potuit humanam debilitare naturam vel immutare, quod substantia caret?* Ex hac argumentatione patet quod Pelagius substantiam accipit communiter pro entitate seu pro essentia, non contracte, ut substantia distinguitur contra formas accidentales; nam, si sic acciperet, nullius apparentiæ esset argumentum. Quis enim non videt multis accidentibus posse debilitari et immutari humanam naturam, tam in spiritualibus, sicut erroribus et pravis affectionibus, quibus redditur debilior ad cognoscendum verum et eligendum bonum, quam etiam corporalibus, quibus etiam secundum corpus debilior redditur? Si autem substantiam universaliter pro entitate accipiat, argumentum apparet aliqualiter; nam satis apparere potest alicui, illud quod nulla entitas est, nullam naturam posse immutare. Huic autem argumentationi, ibidem, respondet Augustinus, concedendo assumptum, scilicet peccatum non esse substantiam. *Ita est,* inquit, *ut dicis : non est peccatum aliqua substantia, sed tantum hoc nomine perperam facti actus exprimitur.* Et paulo post (cap. 20) : *Peccatum,* inquit, *didicimus non esse substantiam.* Deinde negat consequentiam qua infertur quod non potuit debilitare naturam, sive respondet ad interrogationem Pelagii, quæ virtualiter talem importat consequentiam, ostendendo quod etiam ex illo quod prorsus nulla entitas est, potest debilitari natura, dicens : *Nonne attenditur, ut alia omittam, etiam non manducare, non esse substantiam? A substantia quippe receditur; quoniam cibus substantia est. Sed abstinere a cibo non est substantia; et tamen substantia corporis, si omnino abstinetur a cibo, languescit.* Constat enim quod non manducare, nulla omnino entitas est, nec substantia specialiter sumpta, nec accidens. Ex quo etiam exemplo patet satis ipsum voluisse dicere peccatum nullam omnino entitatem esse, et tamen ex eo potuisse debilitari naturam hominis. Sic igitur patet, ex hoc loco, Augustinum voluisse quod peccatum nulla omnino entitas est.

Quinto arguit ad idem per eumdem Augustinum, in *de Perfectione justitiæ,* qui, circa principium (cap. 2), recitat unum argumentum Cœlestii, quo probare nitebatur hominem posse vitare peccatum. Sic enim arguebat ille : *Quærendum est,* inquit, *quid est peccatum : actus, an res. Si res est, ut auctorem habeat necesse est : et si auctorem habere dicitur, jam alter præter Deum rei alicujus auctor induci videbitur. At* (α) *si hoc dici impium* (β) *est, confiteri necesse est peccatum omne actum esse, non rem. Si ergo actus est, immo quia actus est, vitari potest.* Hic patet quod etiam rem iste accipit universaliter, pro entitate : quoniam alias alicujus entitatis Deus non esset auctor, sicut nec peccati; quod ipse reputat falsum, et vere. Concludit ergo iste, primo, peccatum non esse entitatem, sed actum; et deinde infert quod potest vitari. Ad hoc argumentum, sic dicit Augustinus, ibidem : *Respondemus,* inquit, *peccatum actum dici et esse, non* (γ) *rem.* Non accipit autem rem communissime, pro omni significabili complexe vel incomplexe; nam hoc modo peccatum, et actus, seu quodlibet agere, res dici potest; sicut infra (cap. 12) rem accipit, cum, juxta auctoritatem Job, secundum aliam litteram, dicentem (1, v. 1), *Erat vir habitans,* etc., *abstinens se ab omni re mala,* ait quod *peccatum, et si actus sit, res dici potest.* Sed accipit pro essentia, seu pro entitate; sic enim quælibet res alia a Deo, habet auctorem Deum. Et similiter accipiendo, dicit *peccatum esse actum, non rem.* Ex quo patet propositum. Et immediate respondendo ad consequentiam Cœlestii, dicit (cap. 2) : *Sed etiam in corpore claudicatio eadem ratione actus est, non res : quoniam res, pes ipse, vel corpus, vel homo est, qui pede vitiato claudicat; nec tamen vitare potest claudicationem, nisi habeat sanatum pedem.* Ex quo etiam exemplo propositum declaratur; nam non est fingere quæ res

(α) *alia.* — Om. Pr.

(α) *At.* — *Ac* Pr.
(β) *impium.* — *imperium* Pr.
(γ) *esse, non.* — *non esse* Pr.

sit claudicatio, seu claudicare, quod idem est, supposito, pro constanti, quod motus non sit secundum se distincta res a rebus permanentibus.

Sexto arguit. Nam Augustinus, *Homilia* 1ª *super Joannem*, exponens illud Joannis 1 (v. 3), *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil,* ait : *Peccatum quidem non per ipsum factum est; et manifestum est, quia* (α) *peccatum nihil est.* Et infra (β), super eisdem verbis : *Universa,* inquit, *creatura per ipsum facta est, major, minor : per ipsum facta sunt inferiora, superiora* (γ); *spirituales, corporales, per ipsum factæ sunt. Nulla enim forma, nulla compago, nulla concordia partium, nulla qualiscumque substantia, quæ potest habere numerum, pondus, mensuram, nisi per illud Verbum est* (δ), *et ab illo Verbo creatore, cui dictum est* (Sapient. 11, v. 21) : *Omnia in mensura, numero, pondere disposuisti.* — Hæc ille. — Ubi ad propositam (ε) probationem *primo* facit quod ait, *Peccatum nihil est;* igitur non est entitas aliqua. *Secundo :* Quia, ut patet ex secunda parte auctoritatis, cum ait Evangelista, *Omnia per ipsum facta sunt,* per ly *omnia* omnis entitas, magna et parva, generaliter significatur, ut tantum valeat illud dictum, ac si dicatur : Omnis entitas per ipsum facta est. In prima autem parte auctoritatis, dicit : *Peccatum non per ipsum factum.* Ex quibus necessario et evidenter concluditur : Igitur peccatum non est entitas aliqua; quo modo etiam videtur conclusisse Augustinus, quod peccatum est nihil, in prima parte auctoritatis.

Hæc sunt argumenta Gregorii, in forma.

II. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem conclusionem arguit Aureolus (dist. 39, q. 1, art. 1), probando quod rectitudo voluntatis non sumatur ex conformitate ad rectam rationem

Primo sic. Illud non est mensura dans rectitudinem actui voluntatis, quod potest obliquari, et esse rectum et non rectum. Sed ratio practica, quantum in se est, potest esse recta et non recta. Ergo (ζ). — Dicetur forte quod argumentum solum probat quod ideo non potest esse prima regula, non autem probat quin possit esse regula. Ideo arguit sic : Illud non potest esse prima nec secunda regula ipsius regulati, quod non potest mediare inter primam regulam et ipsum regulatum : verbi gratia, imprimens sigillum in cera, non dicitur esse mensura figuræ relictæ ex sigillo in cera, eo quod non mediat nisi per modum applicantis. Sed ratio non mediat

(α) *quia.* — *quod* Pr.
(β) *infra.* — *ita* Pr.
(γ) *superiora.* — *supra* Pr.
(δ) *est.* — Om. Pr.
(ε) *propositam.* — *propositum* Pr.
(ζ) a verbo *Sed* usque ad *Ergo,* om. Pr.

inter primam regulam et regulatum, nisi applicative, applicando scilicet objectum circumstantionatum ad voluntatem (α). Ergo, etc. Cognitio enim tantummodo ostendit id quod habet mensurare objective.

Secundo. In hoc consistit rectitudo voluntatis, ut faciat id quod decet et convenit. Sed non habet aliquid, quod deceat et conveniat, quia recta ratio dictat; immo econtra, quia illud convenit, recta ratio hoc dictat. Quare, etc. — Confirmatur. Quia divina voluntas dictat aliquid convenire actui, respectu cujus non se habet ratio, nisi cognoscendo et præsentando voluntati. — Confirmatur etiam. Quia propter aliud et aliud objectum, et aliam et aliam circumstantiam, recta ratio dictat actum convenire et disconvenire. Ergo convenientia et disconvenientia actus est ex parte objecti, et non ex parte rationis. Unde ratio non habet de se quod sit recta, nisi quia sententiat conformiter ut est in objecto. Hoc enim innuit Philosophus, 2. *Ethicorum* (cap. 6), cum ait : *Ut sapiens determinabit.* Sapiens autem non se habet per modum mensurantis, sed applicantis : quia illud medium quod sapiens conjectat, non imprimitur a ratione; sed ratio invenit illud, et ostendit voluntati.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Durandi. — Contra secundam conclusionem arguit Durandus (dist. 35, q. 2), probando quod ad peccatum omissionis non requiratur quicumque actus.

Primo. Quia, si hoc esset verum, hoc videretur pro tanto, quia negatio vel omissio actus non est in potestate nostra, nec per consequens culpabilis, nisi mediante aliquo actu per quem habemus dominium super negationem actus. Quia aliud est non exire in actum, et aliud habere causalitatem (β) super non exire in actum : quia non exire in actum (γ), dicit solam negationem actus; sed habere causalitatem super non exire in actum, dicit aliquid positivum et actuale. Nulla autem res habet causalitatem positivam et actualem super aliquid affirmatum vel negatum, nisi aliquid agendo. Ergo voluntas non habet dominium vel causalitatem super non exire in actum, nisi aliquid agendo. Et sic videtur quod pura omissio non esset peccatum, nisi ratione alicujus actus per quem habemus dominium super ipsam omissionem. — Sed ista ratio non valet. Quia ad hoc quod omissio imputetur voluntati, non oportet quod sit in potestate ejus, mediante aliquo actu; sicut ad hoc quod actus ejus imputetur, non oportet quod iste actus sit in potestate ejus, mediante aliquo alio

(α) *quare.* — Ad. Pr.
(β) *causalitatem.* — *dominium* Pr.
(γ) *quia non exire in actum.* — Om. Pr.

actu. Sed ex hoc solo imputatur ei actus vel omissio ejus, quia in libertate voluntatis est exire in actum vel non exire; quia actus vel ejus oppositum non est de necessario volibilibus, nec habet cum eis necessariam colligantiam. Et quidquid sit de actu, respectu tamen omissionis imputabilis non oportet in voluntate ponere causalitatem actualem et positivam : quia nulla causalitas positiva directe requiritur ad effectum privativum, sed sufficit non exire in actum cujus habetur dominium, et sic causatur a voluntate omissio culpabilis.

Secundo. Quia, si ad peccatum omissionis requireretur aliquis actus : aut ille esset interior; aut exterior. Sed neutrum horum requiritur. Igitur, etc. Probatur minor quoad utramque partem. — Quod enim non requiratur actus interior, patet. Quia velle facere et velle non facere quod præceptum est, non sic opponuntur, ut necesse sit alterum inesse; sicut dicimus de Deo, quod non est necesse quod velit mala fieri, vel velit mala non fieri, immo neutrum vult. Similiter, non est necesse aliquem velle obedire præcepto, aut velle non obedire; forsan enim de præcepto nihil cogitat, et tamen non (α) faciens quod præceptum est, peccat. Ergo nihil prohibet peccatum omissionis esse sine quocumque actu interiori voluntatis. — Idem apparet de actu exteriori, dupliciter. *Primo.* Quia omne peccatum quod est contra determinatum præceptum, si consistit in actu, consistit in actu determinato; alioquin non esset determinatum peccatum. Sed actus incompossibiles ei quod præceptum est fieri, sunt indeterminati : sicut nimis (β) vigilans loquendo, orando, studendo, non potest hora debita surgere ad matutinas. Ergo in nullo talium actuum potest per se consistere peccatum omissionis, quod est contra determinatum præceptum. *Secundo.* Quia nullus peccat faciendo illud quod non est malum de se, nec est prohibitum. Sed multi actus incompossibiles ei quod præceptum est fieri, sunt hujusmodi : ut vigilare in studio, vel oratione. Igitur, etc.

Tertio. Quia omnis defectus voluntarius, est culpabilis. Sed omissio actus debiti est hujusmodi : est enim defectus, ut de se patet; sed voluntarius (γ) non ab actu voluntatis cadente super ipsum, sed quia in potestate voluntatis fuit vitare illum. Igitur, etc.

Quarto. Omnis transgressio præcepti est peccatum. Sed in pura omissione est transgressio præcepti affirmativi. Ergo ipsa est peccatum, circumscripto quocumque actu.

II. Argumenta aliorum. — Ad idem arguunt alii, prout recitat Adam, super 4. *Sentent.*, q. 6.

(α) *non.* — Om. Pr.
(β) *nimis.* — *mens* Pr.
(γ) *voluntarius.* — *voluntas* Pr.

Primo. Quia bene sequitur : Deus præcepit Socrati quod velit hodie A, et iste non volet A, in nullo legitime excusatus de non volendo A, sicut sibi præcipitur; igitur iste hodie peccabit. Consequentia est bona. Igitur quidquid stat cum antecedente, stat cum consequente. Sed quod iste nullum actum volendi vel nolendi hodie sit habiturus, stat cum antecedente. Igitur et cum consequente stat. Igitur stat (α) simul quod iste peccabit per omissionem actus volendi sibi præcepti, sine hoc quod habeat aliquem actum positivum. Igitur sola carentia actus debiti potest esse peccatum omissionis.

Secundo. Quia præcipiatur isti a Deo, quod infra certam partem temporis velit vel nolit ire ad ecclesiam; et ita, infra illam partem temporis, sine excusatione legitima, nec volet nec nolet ire ad ecclesiam; igitur peccabit. Consequentia hæc est bona, ut prior. Ergo quidquid stat cum antecedente, stat cum consequente. Sed cum antecedente stat quod iste, in data parte temporis, nec habebit velle nec nolle. Igitur et cum consequente. Ergo poterit peccare per solam carentiam actus debiti.

Tertio. Præcipiatur isti quod aliquem actum volendi vel nolendi habeat hodie; et (β) sit ita, quod, sine excusatione debita de non habendo, nullum habebit hodie actum volendi vel nolendi; igitur peccabit, et non per positionem alicujus actus nolendi vel volendi; igitur per solam omissionem seu carentiam alicujus talis, si antecedens sit verum.

Quarto. Quia, judicante Socrate quod A sit ab eo agendum vel volendum, vel præcepto sibi a Deo quod velit A vel agat : aut Socrates potest se suspendere ab omni actu volendi vel nolendi, cessante impedimento; aut non. Si sic, igitur potest peccare per solam omissionem (γ). Si non, igitur Deus non posset sibi præcipere quod se suspenderet ab omni actu : quia nihil potest rationabiliter alicui præcipi, quod non subsit, cum Dei adjutorio, suæ liberæ potestati; nec Deus potest aliquid nisi rationabiliter præcipere. Item : Si non potest, non videretur libere velle vel nolle; quia necesse esset sibi, nisi Deus ipsum suspenderet ab agendo, velle vel nolle. Præterea : Tunc omnes responsiones (δ) quæ solent fieri per mediationem inter velle et nolle per non velle, falsæ essent; et tunc hujusmodi difficultates, ut videtur, nullatenus possunt solvi. Ista videntur inconvenientia. Igitur ex istis videtur quod prima pars conclusionis sit falsa.

Item, potest argui quod secunda pars sit falsa, et quod pura omissio actus nullo modo sit peccatum mortale. **Arguitur** enim sic : Quia, dictato quod

(α) *stat.* — *iste* Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.
(γ) a verbis *Si sic* usque ad *omissionem*, om. Pr.
(δ) *responsiones.* — *rationes* Pr.

aliquid, puta (α) A, sit volendum vel agendum, si sola omissio vel non causatio actus volendi A dicatur esse peccatum mortale, tunc videtur quod nolle illud dictatum, ubi tenetur (β) velle illud, esset peccatum majoris malitiæ in infinitum quam sola omissio actus volendi qui deberet haberi, seu esset peccatum in infinitum majus vel gravius; quod non videtur dandum; igitur nec antecedens, scilicet quod sola omissio actus sit peccatum mortale. Consequentia videtur clara. Quia, dictato quod Deus sit summe diligendus vel summe amabilis et nullo modo odiendus, plus quam duplo videretur gravius iste peccare qui odiret eum, stante illo dictamine, et eliceret ipsum odire, quam qui nullum actum volendi vel nolendi eliceret in tali casu : quia posset fortassis iste remisse Deum odire, et tunc duplo minus peccaret quam primus odiens, et tamen plus alio non odiente nec diligente; et, pari ratione, plus quam triplo gravius, et sic sine fine. Immo, breviter, nulla videtur poni certa comparatio secundum excessum, cæteris omnibus paribus : alias tantum peccaret neque diligens Deum neque odiens Deum, sicut odiens Deum; et æque ille qui nec vellet nec nollet ire ad ecclesiam, quando sua conscientia clare dictaret quod esset eundum, sicut alius contemnens ire; quod non videtur dandum. Saltem hoc est clarum, quod in infinitum remittendo actum odiendi Deum, et nolendi facere quod dictatur faciendum, nunquam venietur ad actum ita parvæ malitiæ, sicut esset, cæteris paribus, sola carentia omnis actus volendi facere quod judicatur vel judicaretur esse faciendum. — Confirmatur. Quia, si esset dare malitiam indivisibilem positivam, se habentem ad malitiam gradualem sicut se habet punctus ad lineam, adhuc ista excederet malitiam privativam; et illam gradualis excederet infinite; igitur et privativam, si daretur.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Gregorii. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Ideo

Ad primum Gregorii contra primam conclusionem, negatur minor. Nam hoc quod dico, *facere contra rectam rationem,* est aliquid incomplexe significabile. Quod patet. Tum quia, secundum arguentem, hoc significatur per hoc incomplexum *peccatum.* Tum quia significatur per hoc incomplexum significabile vel enunciabile. Tum quia, sicut idem sunt cursus et currere, ita idem sunt facere et factio, agere et actus vel actio; nec differunt nisi sola ratione vel modo significandi. — Et ad probationem minoris, dicitur quod per præcepta negativa prohibetur aliquid incomplexe significabile. Nam, cum dicitur, *Non mœchaberis,* prohibetur ibi quidam (α) actus vitiosus, qui scilicet est commixtio carnalis duorum non matrimonio conjunctorum; quæ quidem commixtio est aliquid distinctum a viro et a muliere; præterea, contactus successivus (β) unius ab alio in determinata parte corporis, et cum certo membro; talis autem contactus est motus localis vel alterationis. Unde argumentum istud procedit ex illo falso fundamento arguentis, quo ponit motum localem vel alterationis non esse aliquid successivum a permanentibus distinctum; et ex alio, scilicet quod nullus respectus distinguatur ab absolutis.

Ad secundum, negatur consequentia. Nam bene stat quod peccatum sit entitas aliqua, et quod illa entitas sit a Deo, et tamen quod Deus non sit auctor peccati. Nam peccatum dicit duo, potissime peccatum actuale commissionis : primum est actus quidam, interior vel exterior; secundum est inordinatio et deformitas, in quadam privatione consistens. Primum illorum est a Deo, non autem secundum. Et ideo, quamvis (γ) omnis entitas sit a Deo, non tamen peccatum est a Deo; quia peccatum dicit aliquid in obliquo, quod non est a Deo. — Et si quis contra hoc arguat : quia bene sequitur, Hoc est a Deo, et hoc est peccatum, igitur peccatum est a Deo; — dicitur quod consequentia non valet, quia mutatur unum prædicamentum in aliud : quia medium, scilicet ly *hoc,* est de prædicamento substantiæ, vel ad illud pertinens; una autem extremitatum, scilicet ly *peccatum,* est de prædicamento actionis. Unde in tali modo arguendi est fallacia figuræ dictionis. — Potest etiam aliter dici, quod argumentum solum concludit quod peccatum in suo significato non dicit puram et solam entitatem positivam; et hoc concedimus. Non autem concludit quin peccatum in recto dicat entitatem positivam, et in obliquo importet privationem. Peccatum enim de quo loquimur, est actus cum deformitate : puta odium Dei; unde nullus sanæ mentis negaret odium Dei esse peccatum; et constat quod odium Dei est aliqua entitas.

Ad tertium dicitur quod adulterium est quidam actus, puta motus localis vel alterationis, aut actio vel passio. Et similiter dico de homicidio et de furto. Et præter hoc, in omnibus talibus est aliquis actus

(α) *puta.* — *prima* Pr.
(β) *tenetur.* — *teneatur* Pr.

(α) *quidam.* — *quidem* Pr.
(β) *successivus.* — *susceptivus* Pr.
(γ) *quamvis.* — Om. Pr.

voluntatis, quem constat esse incomplexe significabile. Conceditur tamen quod nulla entitas mere positiva sufficit ad completam rationem peccati; quia, ultra hoc, requiritur privatio rectitudinis.

Ad quartum dicitur primo, quod Pelagius, in verbis illis, non accipit substantiam ita stricte quod excludat omne accidens, nec ita large ut includat omnem entitatem. Quod patet : nam Pelagius, in illis verbis, dicit et concedit quod peccatum est actus perperam facti; ex quo sequitur quod sit aliquid de genere actionis, et aliqua entitas; et tamen, ibidem, dicit peccatum non esse substantiam. Accipit autem substantiam medio modo, prout significat entitates pure positivas, non includentes in sua ratione privationem; et illo modo, tam ipse quam Augustinus dicunt peccatum non esse substantiam. Item, dato quod substantia accipiatur ab eis communiter pro entitate, tunc dicitur quod peccatum non est substantia nec entitas, quantum ad suum formale, ex quo habet rationem peccati, scilicet inordinationem (α); cum hoc (β) autem stat quod peccatum, quantum ad suum materiale, scilicet actum, sit substantia et entitas, ut post dicetur. — Dicitur secundo, quod ubicumque Augustinus dicit peccatum nihil vel nullam entitatem esse, loquitur de peccato quantum ad suum formale, scilicet deordinationem, non autem quantum ad suum materiale, quod est actus quidam. Et de hoc beatus Thomas, *de Malo,* q. 2, art. 1, in solutione quarti, sic dicit : « In peccato transgressionis non est verum quod peccatum sit privatio, sed quod peccatum sit actus privatus debito ordine : sicut furtum vel adulterium est quidam actus inordinatus. Eo enim modo peccatum est nihil, quo nihil fiunt homines cum peccant : non quidem ita quod fiant ipsum nihil; sed quia, inquantum peccant, privantur quodam bono; et ipsa privatio est non ens in subjecto. Et similiter, peccatum est actus privatus ordine debito, et secundum ipsam privationem dicitur nihil. » — Hæc ille. — Item, 1. *Quodlibeto,* art. 17, sic dicit : « Peccatum, maxime transgressionis, est actus inordinatus. Ex parte ergo actus, peccatum est natura aliqua. Sed inordinatio est privatio; et secundum hoc, peccatum dicitur nihil. » — Hæc ille. — Ex quibus etiam patet quod ista propositio, Peccatum est a Deo, posset distingui : quia vel accipitur ibi peccatum pro suo materiali solum, et tunc posset concedi; vel accipitur peccatum pro suo formali solum, et tunc est neganda; vel accipitur ibi peccatum pro formali et materiali simul, et tunc similiter est neganda. Ista tamen communiter negatur; quia posset esse occasio erroris, si male intelligatur. Unde non debet concedi, nisi cum additione, dicendo sic : Peccatum, quoad substantiam actus, est a Deo.

(α) *inordinationem.* — *ordinationem* Pr.
(β) *hoc.* — Om. Pr.

Ad quintum dicendum est sicut ad præcedens; nam tam Augustinus quam Cœlestius concedunt peccatum esse quemdam actum, et consequenter aliquid pertinens (α) ad genus actionis, et consequenter esse quoddam accidens, et consequenter quamdam entitatem. Cum autem dicunt *peccatum non esse rem,* accipiunt *rem* pro entitatibus et naturis mere positivis; vel loquuntur de peccato quantum ad suum formale, ut prius dictum est, non autem quantum ad suum materiale. Satis concordat cum hoc sanctus Thomas, 2. *Sentent.,* dist. 37, q. 1, art. 1, ubi sic dicit : « Substantia dicitur dupliciter, ut habetur ex 5. *Metaphysicæ* (t. c. 15). Uno modo enim dicitur substantia, secundum quod significat rem primi prædicamenti; et hoc est vel materia, vel forma, vel compositum, quod per se in genere est. Alio modo, dicitur substantia illud quod significat *quid* in omnibus rebus; sicut dicimus quod diffinitio significat substantiam rei; et hoc modo quidquid positive dicitur in quocumque genere, substantia est, vel habet substantiam. Primo modo igitur accipiendo substantiam, nullo modo dubium est peccata substantias non esse : quia nec etiam virtutes hoc modo sunt substantiæ; cum in genere substantiæ non sint (β), neque sicut principia, neque sicut principiata. Sed secundo modo accipiendo substantiam, potest esse dubium, utrum peccatum substantia sit, eo quod in actu peccati duo est considerare, scilicet : ipsum actum, qui essentia quædam est in eo quod actus est, et sic proculdubio substantia est; vel etiam secundo ipsam privationem ordinis, per quam malus est; et quia privationes essentiam non habent, ideo ex ista parte substantia non est. Et quia peccatum dicitur peccatum, secundum quod est privatum debito ordine; ideo peccatum, absolute loquendo, dicitur substantia non esse; sed tamen, inquantum actus est, substantia est. Similiter etiam nomen *naturæ* multipliciter dicitur, ut dicit Boetius, in libro *de Duabus naturis et unica persona Christi.* Primo modo dicitur natura, secundum quod communiter ad omnia entia se habet, prout natura diffinitur quod est omne illud quod intellectu quoquo modo capi potest. Secundo modo, tantum prout substantiis convenit; et sic natura dicitur omne quod agere vel pati potest. Tertio modo dicitur, quod est principium motus et quietis in eis in quibus est per se, et non secundum accidens. Quarto modo, unumquodque informans specifica differentia. Secundo ergo et tertio modo, peccata natura dici non possunt : quia in genere substantiæ non sunt, ut dictum est; neque iterum principia motus sunt, sed potius motus vel actiones quædam. Et quod (γ) plus est, etiam tertio modo accipiendo naturam, nec

(α) *pertinens.* — *participans* Pr.
(β) a verbo *cum* usque ad *sint,* om. Pr.
(γ) *quod.* — Om. Pr.

natura, nec secundum naturam dici possunt : quia peccatum in nulla re accidit, nisi secundum recessum ab eo quod est secundum naturam, vel quod naturaliter sibi inest; unde etiam peccatum hominis est per recessum a rectitudine rationis, quæ naturaliter homini convenit. Sed primo modo et quarto, quodammodo peccatum natura dici potest, et quodammodo non : quia secundum quod est actus quidam, est quoddam ens quod intellectu capi potest, et aliquam differentiam ad speciem determinat; sed inquantum rationem peccati habet ex privatione rectitudinis, neque ens est, neque differentiam habet, sed per privationem debitæ formæ dicitur. Similiter autem et nomen *rei* dupliciter sumitur. Simpliciter enim dicitur res, quod habet esse ratum et firmum in natura; et dicitur res, hoc modo accepto nomine *rei*, secundum quod habet quidditatem vel essentiam quamdam; ens vero, secundum quod habet esse, ut Avicenna dicit, distinguens entis et rei significationem. Sed quia res per essentiam suam cognoscibilis est, transumptum est nomen *rei* ad omne illud quod in intellectu vel cogitatione cadere potest, secundum quod res a *reor, reris*, dicitur; et per hunc modum dicuntur res rationis, quæ in natura ratum esse non habent; secundum quem modum etiam negationes et privationes res dici possunt, sicut et entia rationis dicuntur, ut Commentator dicit in 4. *Metaphysicæ* (comm. 2). Primo ergo modo sumendo nomen rei, peccatum, inquantum actus est, res quædam est; sed inquantum peccatum est ex privatione ordinis debiti, non est res quædam, quia privatio res naturæ non est, sed rationis tantum. Unde secundo modo accipiendo rem, quantum ad utrumque, peccatum res est, scilicet inquantum est actus, et inquantum privationi subjicitur. » — Hæc sanctus Thomas, in forma. — Ex quibus patet quomodo peccatum potest concedi vel negari esse substantiam, esse naturam, esse rem. Cum autem ulterius dicit arguens, quod claudicatio nulla res est, etc.; — dicitur quod falsum est, nam claudicatio est motus localis. Quid autem sit talis motus, sæpe dictum fuit in præcedentibus.

Ad sextum patet responsio per prædicta; quia ostensum est quomodo peccatum potest dici nihil, scilicet quoad suum formale, quod est privatio. Item, dictum est quomodo, et quantum, et (α) ad quid potest concedi quod peccatum sit a Deo, scilicet : secundum quid, et non simpliciter; quoad materiale, non quoad formale; quoad illud quod dicit positive et in recto, non quoad illud quod dicit privative et in obliquo; quoad illud quod habet de bono et rectitudine, non quoad illud quod habet de malo et obliquitate. Et de hoc alias dicetur latius. Unde sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 37, q. 2, art. 2, sic dicit : « Actus peccati, inquantum est actus, a Deo est; non autem secundum quod deformitatem habet. Quod qualiter sit, ita considerari oportet. In omnibus enim in quibus incidit defectus ex causa secunda, et non ex causa prima, oportet quod quidquid est in effectu deficiente essentiæ et bonitatis, totum a causa prima procedat; quod autem est de defectu, reducatur in causam secundam deficientem : ut patet in claudicatione, quæ est a virtute gressiva, mediante tibia, per cujus, scilicet tibiæ, curvitatem obliquitas in gressu claudicantis relinquitur; unde quidquid est de gressu, totum est a virtute gressiva; sed defectus vel obliquitas gressus non est a virtute gressiva, sed a curvitate tibiæ tantum. Similiter etiam est ordo Dei ad voluntatem creatam, sicut causæ primæ ad causam secundam. In Deo autem nullus defectus incidere potest; voluntas autem creata ad defectum possibilis est. Et ideo quidquid est in actu deficiente, scilicet peccato, de ratione actus et entis et boni, totum hoc a primo agente, scilicet Deo, procedit, mediante voluntate; sed ipse defectus qui est in actu, hoc modo est a voluntate, quod a Deo non procedit. Et ideo quodcumque (α) deformitatem simul cum actu significat, sive in generali, sive in speciali, non potest dici quod hoc a Deo sit simpliciter. Unde non potest absolute dici quod peccatum sit a Deo, vel homicidium, vel aliquid hujusmodi; nisi cum hac additione, inquantum est actus, vel inquantum est ens. » — Hæc ille.

II. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum Aureoli contra eamdem conclusionem, dicitur quod argumentum illud probat quod ratio in communi, ut ratio est, non est mensura dans rectitudinem actui, quia ratio, ut ratio practica est, in communi, non plus habet quod sit recta quam non recta; sed non probat quin ratio recta, ut recta est, sit mensura. Unde negatur minor, scilicet quod ratio recta, ut sic, possit obliquari, in sensu scilicet composito. — Potest etiam dici quod responsio ibidem data sustineri potest, scilicet quod ratio humana non est mensura prima, sed secunda; nam prima mensura est lex, vel ratio divina. Et ad improbationem hujus responsionis, negatur minor; nam recta ratio practica mediat inter primam regulam, quæ est lex divina, et actum voluntatis, qui est quid regulatum. Argumentum autem quod fit ibidem, ad probandum minorem, procedit ex falso, scilicet quod opus circumstantionatum sit prima regula voluntatis, et non divina ratio. Ideo similitudo de imprimente sigillum in cera, non valet. Dato etiam quod objectum bene circumstantionatum esset regula voluntatis, constat quod hujusmodi objectum

(α) *et*. — Om. Pr.

(α) *quodcumque*. — *quamcumque* Pr.

non est regula, secundum (α) esse reale quod habet in effectu; quia, secundum tale esse, est posterius et ignotius. Relinquetur ergo quod, si sit mensura vel regula, quod hoc convenit sibi in esse cognito. Tale autem esse habet a ratione. Et sic adhuc sequitur quod ratio esset regula prima, et prior in ratione regulandi, quam ipsum objectum.

Ad secundum, negatur minor; nam objectum actus ex hoc habet quod sit decens et conveniens, quia conformatur rectæ rationi divinæ ut primæ mensuræ, et rectæ rationi creatæ ut regulæ proximæ. — Ad primam confirmationem, dicitur quod cognitio divina et ratio divina, ad hoc quod sit prima mensura, non oportet quod habeat rationem causæ efficientis; sed sufficit quod sit causa exemplaris vel finalis. Ipsa tamen ratio divina simul cum voluntate, est causa effectiva. Unde argumentum supponit falsum, scilicet quod de ratione mensuræ sit efficere rectitudinem in actu. Hoc enim falsum est; quia sufficit rectitudinem ostendere. — Ad secundam confirmationem, dicitur quod objectum aut circumstantia non dat actui convenientiam aut disconvenientiam, prout objectum consideratur in esse reali ad extra; et ideo, ut sic, non est regula nec mensura actus; sed hoc dat actui, ut est prior actu; respectu autem actus, non habet prioritatem nisi prout est in ratione divina vel humana. Quod autem adducitur de Philosopho, non valet ad propositum, sed ad oppositum; nam sapiens est regula vel mensura humanorum actuum. Et cum dicitur quod ratio non imprimit medium, sed ostendit; — dicitur quod ratio imprimit medium objecto in esse intentionali, et objectum sic in medio constitutum movet voluntatem, et voluntas efficit objectum in esse reali.

De prædictis dicit sanctus Thomas, 1ª 2ªᵉ, q. 19, art. 3 : « Bonitas, inquit, voluntatis proprie ex objecto dependet. Objectum autem voluntatis proponitur ei per rationem; nam bonum intellectum, est objectum voluntatis, proportionatum ei. Bonum autem sensibile vel imaginarium, non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo : quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione, eo modo quo dependet ab objecto. » — Hæc ille. — Item, ibidem, secundo loco, arguit sic : « Philosophus dicit in 6. *Ethicorum* (cap. 2), quod bonitas intellectus practici est *verum conforme appetitui recto*. Appetitus autem rectus, est voluntas bona. Ergo bonum rationis practicæ magis dependet a bonitate voluntatis quam e converso. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod Philosophus ibi loquitur de intellectu practico, secundum quod est consiliativus et ratiocinativus eorum quæ sunt ad finem; sic enim perficitur per prudentiam. In his autem quæ sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti; sed tamen ipse appetitus finis debiti præsupponit rectam apprehensionem de fine, quæ est per rationem. » — Hæc ille. — Item, art. 4, sic dicit : « In omnibus causis ordinatis, effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda; quia causa secunda non agit nisi in virtute primæ causæ. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex qua ejus bonitas mensuretur, habet ex lege æterna, quæ est ratio divina. Unde in Psalmo (4, v. 6 et 7) dicitur : *Multi dicunt : Quis ostendit nobis bona? Signatum est*, etc.; quasi diceret : Lumen rationis, quod in nobis est, intantum potest bona nobis ostendere, et nostram voluntatem regulare, inquantum est lumen vultus tui, id est, a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanæ a lege æterna quam a ratione humana; et ubi deficit ratio humana, oportet ad rationem æternam recurrere. » — Hæc ille. — Item, q. 20, art. 1, sic dicit : « Actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter. Uno modo, secundum genus suum, et secundum circumstantias in ipsis consideratas : sicut dare elemosynam, servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. Alio modo, dicitur aliquid esse bonum vel malum ex ordine ad finem : sicut dare elemosynam propter vanam gloriam, dicitur esse malum. Cum autem finis sit proprium objectum voluntatis, manifestum est quod ista ratio boni vel mali quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur (α) in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem. Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundum se, propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione. Unde, si consideretur bonitas exterioris actus secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis; sed, si consideretur secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quæ est principium ejus. » — Hæc ille. — Item, art. 2, sic dicit : « In actu exteriori potest considerari duplex bonitas vel malitia : una, secundum debitam materiam et circumstantias; alia, secundum ordinem ad finem. Et illa quidem quæ est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate; illa autem quæ est ex debita materia et circumstantiis, dependet ex ratione; et ex hac dependet bonitas voluntatis, secundum quod in ipsam fertur. » — Hæc ille. — Ex quibus patet : quod recta ratio ostendens finem, est mensura actus voluntatis qui est de fine; secundo, rectus appetitus finis,

(α) *secundum*. — *sed* Pr.

(α) *invenitur*. — *ibi negetur* Pr.

est regula rectæ rationis consiliantis et judicantis de his quæ sunt ad finem; tertio, recta ratio judicativa (α) et præceptiva, est regula rectæ electionis; quarto, recta electio cum præcedentibus, est regula actus exterioris. Et sic semper recta ratio est mensura omnium actuum humanorum. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 91, art. 2 (ad 2um) : « Omnis operatio rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam : nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis; et omnis appetitus eorum quæ sunt ad finem, derivatur ab appetitu naturali ultimi finis; et sic etiam patet quod prima directio actuum nostrorum ad finem fiat per legem naturalem. » — Hæc ille. — Patet etiam quomodo bonitas objecti, id est, materiæ et circumstantiarum actus exterioris, dependet a ratione.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Durandi. — Ad primum contra secundam conclusionem, quod est Durandi, dicitur quod sanctus Thomas non assignat illam rationem quam tangit arguens, scilicet quod omissio non sit in potestate nostra, nisi mediante aliquo actu qui pertineat intrinsece ad essentiam peccati omissionis, vel qui habeat omissionem pro objecto volito per se et directe. Ipse enim oppositum dicit, *de Malo*, q. 2, art. 1, in solutione secundi, ubi sic : « Aliquid dicitur esse voluntarium, non solum quia cadit sub actu voluntatis, sed quia cadit sub potestate voluntatis; sic enim et ipsum non velle dicitur voluntarium, quia in potestate voluntatis est velle et non velle, et similiter facere et non facere. » Sed motivum sancti Thomæ ad illam conclusionem, est : quia semper ad peccatum omissionis concurrit aliquis actus tanquam causa omissionis, per se vel per accidens. Unde, ibidem, sic dicit : « Si consideretur id quod requiritur ad peccatum ut causa peccati, sic oportet quod ad quodlibet peccatum, etiam omissionis, aliquis actus requiratur. Quod sic patet. Ut enim dicit Philosophus, 8. *Physicorum* (t. c. 7), si aliquid quandoque movetur et quandoque non movetur, oportet assignare aliquam causam quietis; videmus enim quod, eodem modo se habente mobili et movente, similiter aliquid movetur vel non movetur (β). Eadem autem ratione, si aliquis non (γ) agat quod agere debet, oportet hujus esse aliquam causam. Si autem causa fuerit totaliter extrinseca, talis omissio non habet rationem peccati : sicut si aliquis, a lapide cadente læsus, impediatur ne ad ecclesiam vadat; aut si aliquo furante impediatur ne elemosynam det. Tunc ergo solum omissio imputatur ad peccatum, cum habeat causam intrinsecam, non quamcumque, sed voluntariam; quia etiam si impediretur a causa intrinseca non voluntaria, puta febre, eadem ratio esset sicut de causa extrinseca. Ad hoc ergo quod omissio sit peccatum, requiritur quod omissio causetur ex aliquo actu voluntario. Sed voluntas est causa alicujus, quandoque quidem per se, quandoque autem per accidens : per se quidem, sicut quando per intentionem agit ad talem effectum, puta, si aliquis volens invenire thesaurum, fodiens inveniat; per accidens autem, sicut quando præter intentionem, puta, si aliquis volens fodere sepulcrum, fodiendo inveniat thesaurum. Sic ergo actus voluntarius quandoque est causa per se omissionis actus : non tamen ita quasi voluntas directe feratur in omissionem, quia non ens et malum est præter intentionem et voluntatem, ut dicit Dionysius, 4. cap. *de Divinis Nominibus*, voluntatis autem objectum est ens et bonum; sed indirecte, quia fertur in aliquid positivum, cum prævisione omissionis consequentis; sicut cum aliquis vult ludere, sciens quod ad hoc concomitatur non ire ad ecclesiam; sicut etiam, in transgressionibus, dicimus quod fur vult aurum, non refugiens injustitiæ deformitatem. Quandoque vero actus voluntarius est causa per accidens omissionis : sicut cum alicui occupato circa aliquem actum, non venit in mentem id quod facere tenetur. Et non differt, quantum ad hoc, utrum actus voluntarius, qui est causa omissionis per se vel per accidens, simul sit cum ipsa omissione, vel etiam præcedat; sicut est de eo qui in nimia occupatione tarde impediente se dormire, impedivit ne surgeret matutinarum hora. Sic ergo verum est quod ad omissionem requiritur aliquis actus voluntarius ut causa. » — Hæc ille. — Cum autem dicit arguens, quod non oportet respectu omissionis ponere causalitatem actualem positivam, cum sit effectus privativus, etc.; — dicitur quod non solum oportet assignare causam positivam motuum, immo etiam quietum, ut supra dictum est; et maxime quietis innaturalis et contra naturam, cujusmodi est peccatum omissionis, qua omittitur illud quod judicatum est debere fieri. Licet enim voluntas possit esse causa talis omissionis sine actu volendi talem omissionem directe, non tamen sine quocumque actu volendi respectu illius omissionis aut alterius objecti, post consilium et judicium.

De hoc satis concordat cum dictis sancti Thomæ Adam, super 4. *Sentent.*, q. 6, ubi dicit sic : « Homo experitur se non posse transire sine actu voluntatis, dictato clare et plene quod aliquid sit agendum vel volendum, quin statim eligat sicut dictatum est vel contrarie, vel libere divertat se ad considerandum vel volendum aliquid impertinens, vel eligat differre. Et quodcumque, præter primum, captet,

(α) *judicativa*. — *indicativa* Pr.
(β) a verbo *oportet* usque ad *non movetur*, om. Pr.
(γ) *non*. — Om. Pr.

interpretative volet non facere quod dictatur : nam, si posset pro aliqua parte temporis manere, habito pleno judicio de agendo vel non agendo, sine omni actu volendi vel nolendi, stante tali judicio per horulam, pari ratione, per omne tempus posset stare illud evidens judicium, sine hoc quod voluntas diverteret se alibi. » — Hæc ille.

Forte dicetur quod ipsa nuda potentia voluntatis potest esse causa sufficiens omissionis actus, sicut et ipsius actus; et ita non oportet quod omissio causetur ab aliquo præcedente. — Dicitur primo, quod nullus actus volendi ea quæ sunt ad finem, inquantum hujusmodi, producitur a voluntate immediate, nisi mediante volitione finis, actuali vel habituali, præsente vel præterita. Unde, sicut prius dictum fuit (dist. 24), volitio eorum quæ sunt ad finem causatur necessario ex volitione finis. — Dicitur secundo, quod omnis omissio culpabilis præsupponit aliquem actum intellectus, et aliquem actum voluntatis, tanquam causam sui, proximam vel remotam. Sicut enim volibile propter aliud, reducitur ad volibile propter se; ita omne volibile indirecte et per accidens, reducitur ad volibile directe et primo et per se. Constat autem quod omissio non est directe aut primo aut per se volibilis; nec est culpabilis, nisi sit aliquo modo volita vel voluntaria. Ideo omnis omissio culpabilis causatur ex aliquo directe et per se voluntario. Hoc autem est aliquis actus positivus voluntatis, elicitus aut imperatus.

Ad secundum dicitur quod, licet, dictato et judicato quod eundum sit ad ecclesiam, aut aliquid aliud volendum vel faciendum, non sit necessarium voluntatem velle illud quod dictatum est, aut nolle illud; necessarium tamen est, eam, stante tali judicio, aliquem actum elicere pertinentem vel impertinentem ad illud judicium. Et ad illud quod adducitur de Deo, respondet sanctus Thomas, *de Malo*, q. 2, art. 1, in solutione quarti in contrarium, quod « Deus neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri; sed tamen hoc ipsum vult, quod est se non velle mala fieri, et non velle mala non fieri ». — Hæc ille. — Ex quo patet quod omnis omissio culpabilis causatur ab aliquo actu interiori, licet non oporteat talem actum includi intrinsece in ipso peccato omissionis. — Cum autem probatur quod ad peccatum omissionis non requiratur actus exterior; — dicitur, ut prius, quod peccatum omissionis non consistit in tali actu, potest tamen causari ex tali actu. Et ideo *prima probatio* non probat aliquid contra nos. — *Ad secundam* vero probationem, respondet sanctus Thomas, ubi supra, in solutione septimi in contrarium, dicens : « Omnis actus per rationem regulari debet. Unde omnis actus potest non bene fieri, si non sit debite regulatus, ut scilicet fiat quando debet, et propter quod debet, et sic de aliis quæ sunt in actibus observanda. Unde etiam hoc ipsum quod est diligere Deum, potest male fieri, puta si aliquis diligat Deum propter temporalia; et hoc ipsum quod est laudare Deum ore, potest male fieri, si hoc faciat quando non debet, quando scilicet alia facere tenetur. Sed si actus accipiatur regulatus, sicut significatur cum dicitur, temperate agere, vel, juste agere, sic non potest male fieri. Si tamen daretur quod aliquis actus non posset male fieri, non esset inconveniens, si esset causa per accidens omissionis; quia bonum potest esse per accidens causa mali. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, in illo casu ubi omittens illud ad quod tenetur, occupatur in orando vel studendo, tales actus sunt peccata vel causa peccati. Et ideo probatio non concludit nisi quod omissio non includit tales actus intrinsece; quod conceditur.

Ad tertium et quartum dicitur quod non aliud concludunt, nisi quod peccatum omissionis non includit intrinsece aliquem actum; quod conceditur. Unde sanctus Thomas, *de Malo,* ubi supra (q. 2, art. 1), sic dicit : « Si consideretur illud quod requiritur ad peccatum sicut de essentia peccati exsistens, sic ad peccatum omissionis non requiritur aliquis actus; sed, per se loquendo, peccatum omissionis in ipsa cessatione ab actu consistit. Et hoc patet, si rationem peccati attendamus. Peccatum enim, ut dicit Philosophus, 2. *Physicorum* (t. c. 82), contingit et in his quæ sunt secundum naturam, et in his quæ sunt secundum artem, quando natura vel ars non consequitur finem propter quem operatur. Quod autem finem non consequatur operans per artem vel naturam, contingit ex hoc quod declinatur a regula vel mensura debitæ operationis : quæ quidem, in naturalibus, est ipsa naturæ inclinatio, consequens aliquam formam; in artificialibus vero, est ipsa regula artis. Sic igitur in peccato duo possunt attendi, scilicet : recessus a regula vel mensura, et recessus a fine. Contingit autem quandoque recedere a fine, et non recedere a regula vel mensura, qua quis operatur propter finem, tam in natura quam in arte. In natura quidem, sicut si in stomacho ponatur aliquid indigestibile, ut ferrum vel lapis, defectus digestionis absque peccato naturæ contingit. Similiter, si medicus secundum artem det potionem, et infirmus non sanetur, vel quia habet morbum incurabilem, vel quia aliquid contra suam sanationem agit, medicus quidem non peccat, licet finem non consequatur. Si autem e converso, finem consequeretur, sed tamen a regula artis diverteretur, nihilominus diceretur peccare. Ex quibus patet quod magis est de (α) ratione peccati præterire regulam actionis, quam deficere ab actionis fine. Hoc est ergo per se de ratione peccati, sive in natura, sive in arte, sive in moribus, quod opponatur regulæ actionis. Regula autem actionis, quia constituit medium inter superfluum et diminutum, necesse est quod

(α) *regula.* — Ad. Pr.

quædam neget, et quædam statuat; unde et (α) in ratione naturali et in lege divina, ex quibus nostri actus regulari debent, quædam præcepta negativa et quædam affirmativa continentur. Sicut autem negationi opponitur affirmatio, sic affirmationi opponitur negatio. Unde, sicut agere imputatur homini in peccatum, quia opponitur præcepto legis negativo; ita etiam ipsum non agere, quia opponitur præcepto legis affirmativo. Sic igitur, per se loquendo, potest esse aliquod peccatum, ad quod non requiritur aliquis actus, qui sit de essentia peccati. » — Hæc ille in forma.

II. Ad argumenta aliorum. — **Ad primum** aliorum, respondet Adam, ubi supra, dicens quod « prima forma, seu prima consequentia, est satis bona». Sed minorem sequentis deductionis negat, cum accipitur quod cum antecedente ejus stat quod ille nullum sit habiturus hodie actum volendi vel nolendi : « quia non est in potestate volentis, si judicet clare aliquid esse faciendum, quin velit facere vel nolit, vel velit divertere intellectum ad cogitandum de aliis, vel exspectare, vel aliquid simile. Verumtamen quod ille nullum actum sit hodie habiturus, bene staret cum prima parte antecedentis. Nec argumentum probat quod hoc stet cum toto antecedente. Dimissa autem alia parte antecedentis, negatur consequentia. » — Hæc ille.

Ad secundum dicitur quod eodem modo minor deductionis est falsa; et iterum præmissæ repugnant. « Dicetur, inquit, contra hoc : quia, si potest illud præceptum transgredi, et neque per actum volendi ire ad ecclesiam, neque nolendi; igitur per solam utriusque actus omissionem; et per consequens, per solam carentiam potest peccare. » — « Ad istud, inquit, concedo quod voluntas potest illud præceptum transgredi per voluntatem non obediendi, vel per contemptum præcepti aut præceptorum, utpote quia ipsa potest velle vel nolle ire ad ecclesiam. Sed potest concedi quod omnino nullum actum habendo, non peccaret, quidquid sibi præciperetur; quia nec in libera potestate voluntatis est nullum actum habere, habito tali præcepto. Et idem dico de pleno judicio quod aliquid est agendum vel non agendum : non est enim, illo stante, in libera potestate voluntatis, quin aliquem actum habeat volendi conformiter dictamini, vel nolendi, expresse, vel interpretative, pro tunc. »

Ad tertium dicit quod « præmissæ repugnant; ideo nil mirum si inferant falsam conclusionem, quod (β) talis peccabit. Sed quia præmissæ repugnant, et per consequens totale antecedens non est verum, ideo non oportet quod, licet iste non peccet per positionem alicujus actus volendi, si præmissæ sint veræ, quod propter hoc peccet per solam carentiam : quia antecedens hujus conditionalis est impossibile; ideo non oportet quod consequens ad ipsum sit verum. »

Ad quartum dicit quod « Socrates non potest, stante tali judicio, et stante generali Dei influentia respectu actuum a tali voluntate in tali casu causabilium, suspendere se ab omni actu volendi vel nolendi. Et cum arguitur primo, quod tunc Deus non posset præcipere voluntati quod se ab omni actu suspenderet; — neganda est consequentia. Quia, licet voluntas non possit implere illud, stante actuali animadversione præcepti, tamen posset velle implere illud, et conari (α) ad sibi impossibile, stante animadversione ; et posset conari ne aliquid animadverteret, sed (β) dormiret. Et (γ) hujusmodi forsan conatus esset tali voluntati meritorius, voluntati, inquam, exsistenti in charitate, et non scienti nec attendenti quod sibi præcipitur esse impossibile. Deus autem non potest velle quod ipsa libere hujusmodi præceptum impleat sicut sonat. Et si præceptum debeat esse rationabile, oportet quod intendat aliquid libere possibile voluntati. Et hoc non est nisi conari ad aliquid circa tenorem præcepti, ut impleatur præceptum quod non advertitur impossibile impleri a voluntate libera. Et, dato quod adverteret, adhuc posset facere actionem præcepti sibi dati, videlicet habendo conditionale velle meritorium, scilicet quod vellet illud implere, si posset, pro amore præcipientis. — Ad illud quod secundo infertur ex illo, dato quod voluntas non posset libere velle vel nolle, — dicendum quod hoc potest capi tanquam disjunctiva; et tunc consequentia non valet. Vel potest intelligi quod hoc disjunctum, velle vel nolle, non subest liberæ potestati voluntatis, stante tali judicio claro de aliquo agendo vel volendo; et tunc concedatur; licet forte hoc disjunctum, velle ire ad ecclesiam vel nolle ire ad ecclesiam, subsit in casu imperio voluntatis potentis imperare sibi ut nec velit nec nolit, sed quod transferat se et intellectum ad (δ) alia impertinentia; et tunc interpretative nollet. — Ad illud quod tertio infertur, quod responsiones communes de medio inter velle et nolle per non velle, non valerent, — dicendum quod non sequitur, quoniam aliquæ earum valent : quia illum qui cras libere fornicabitur, Deus nec vult, nec non (ε) vult, ut ita loquar, cras fornicari, voluntate beneplacenti vel efficienti; sed solum non vult ipsum libere fornicari; quamvis velit voluntate beneplaciti ipsum permittere fornicari libere, et secundum etiam generalem influentiam concurrere ad motum et omnem rem positi-

(α) *et.* — *est* Pr.
(β) *quod.* — *quia* Pr.

(α) *conari.* — *conatur* Pr.
(β) *vel.* — Ad. Pr.
(γ) *Et.* — *sed* Pr.
(δ) *ad.* — *et* Pr.
(ε) *non.* — Om. Pr.

vam producendam. Item, etiam dubitans de aliquo, utrum sit bonum vel malum, volendum vel nolendum, non debet interim velle illud nec nolle, nec diligere nec odire; sed velle expectare, donec certius cognoverit quid agendum sit circa hoc, vel velle indifferenter se habere; et sic de viis aliis tunc habendis ». — Hæc Adam, in forma, et satis conformiter dictis sancti Thomæ prælibatis; nisi quod Adam non loquitur nisi de omissione sequente plenum judicium de agendis, et non loquitur de omissione sequente ignorantiam vel inconsiderationem agibilium. Sed recte consideranti, idem apparet esse judicium de utrisque. Quia quod aliquis non consideret, aut quod ignoret agenda, procedit ex aliqua causa : quæ, si sit voluntaria, culpam non evadit; si vero non sit voluntaria, omissio sequens non imputatur ad culpam. Et sic semper omnis omissio causatur ex aliquo actu voluntatis concomitante vel præcedente.

Ad argumenta contra secundam partem ejusdem conclusionis, docet respondere Adam. Unde **ad primum**, negatur prima consequentia ibidem facta, scilicet quod, in casu ibidem posito, nolle agere esset peccatum in infinitum gravius quam sola et pura carentia actus voluntatis, scilicet purum non velle. Et ad probationem consequentiæ, dicitur, secundum eum, quod esset devenire ad aliquod nolle vel odire tam (α) remissæ malitiæ et gravitatis, quod non posset dari remissior in genere peccati mortalis. Et sic nunquam devenietur ad aliquod non velle, vel ad omissionem puram in sola negatione consistentem, æqualis gravitatis cum aliquo nolle; nec ad non dilectionem Dei æqualis gravitatis cum odio Dei; et sic (β) de cæteris. Et dicit Adam, quod difficultas hujus argumenti et suæ confirmationis, similis est difficultati quæ potest fieri de gravitate peccati venialis comparata ad gravitatem mortalis, et de pœnis eis debitis post contritionem in purgatorio. Unde dicit quod, si quis vult sustinere quod pœna major restat in purgatorio pro mortali quam pro veniali, et sit ita quod in certa proportione, non propter hoc oportet ulterius dicere quod in eadem proportione potuisset peccare mortaliter minus quam prius, in qua pœna venialis se habet ad pœnam mortalis; sed stabitur citra, ita quod non veniatur unquam ad hoc quod quis mortaliter peccet in eadem proportione, nec unquam plus venialiter unico veniali, usquequo pro uno solo veniali restet sibi tanta, cæteris paribus, sicut pro quovis mortali. — Sed contra (γ) : Omne peccatum est volitio, vel nolitio, vel ejus causatio, vel talis omissio; non enim peccatur in opere exteriori sine peccato interiori commissionis vel omissionis. Sed omnis volitio nostra, vel nolitio, et judicium seu deliberatio contra quam itur cum peccatur, quodlibet, inquam, istorum est in infinitum remissibile; sic intelligendo quod omni tali actu contingit dare actum minorem vel remissiorem eo. Cum igitur quodlibet peccatum sit talis actus, vel omissio talis actus, cujus omissionis gravitas mensuranda est ex quantitate actus qui haberi debuit, ut videtur, igitur quolibet peccato poterit dari minus peccatum, et hoc in duplo minus, et triplo, et quadruplo, et sic in infinitum; sicut quolibet actu est possibilis aliquis duplo remissior, et alius quadruplo, et sic deinceps. Igitur nullus peccat mortaliter, quin idem vel alius posset peccare duplo minus. — « Respondetur, inquit Adam, quod hæc ultima consequentia est neganda. Quia, licet actus A sit duplo remissior actu B, etc., verumtamen, si cætera sint paria vel eadem, non peccabit duplo minus, habens illum actum A quam habens B; et tamen peccatum A est duplo minus quam peccatum B, de virtute sermonis loquendo. Et ita dici potest quod ita graviter vel parum minus peccat eliciens duplo remissiorem actum : ex quo enim voluntarie contra deliberationem intellectus advertenter vere vel interpretative elicit eum, non stat per voluntatem solum quod actus sit duplo remissior; nec gravius semper peccatur, vel minus graviter, præcise ex majoritate vel minoritate actus, sed ex aliis circumstantiis et objecto, quæ remanent eadem, et sola quantitas actus variatur; nec erit proportio gravitatis peccatorum secundum proportionem inter actus secundum quantitatem eorum in sua specie. » — Hæc ille. — Breviter ad ista omnia : Secundum dicta beati Thomæ, dicendum esset quod fundantur in falso, scilicet quod volitio vel nolitio sint formæ remissibiles in infinitum. Hujus enim oppositum ipse ponit, dum vult nullam formam accidentalem esse divisibilem in infinitum. Et de hoc dictum est in 1. *Sentent.*, dist. 17 (α), et ideo talia nullam sibi ingerunt difficultatem.

Ad argumentum pro parte affirmativa, quasi respondet sanctus Thomas, *de Malo*, q. 2, art. 1, in solutione primi, dicens quod « in illa diffinitione peccati, accipiendum est pro eodem, *dictum* et *non dictum, factum* et *non factum,* quantum ad rationem peccati; quia affirmatio et negatio ad idem genus referuntur. Unde et Augustinus dicit, in libro *de Trinitate* (lib. 5, cap. 6 et 7), quod *ingenitum* ad genus relationis pertinet, sicut et *genitum.* »

Et hæc de quæstione sufficiant. Benedictus Deus. Amen.

(α) *tam.* — *causa* Pr.
(β) *sic.* — *tunc* Pr.
(γ) *contra.* — *quia* Pr.

(α) *primi.* — Ad. Pr.

DISTINCTIO XXXVI.

QUÆSTIO I.

UTRUM MALUM SUFFICIENTER DIVIDATUR PER CULPAM ET PŒNAM

Circa trigesimamsextam distinctionem 2. *Sentent.*, quæritur : Utrum malum sufficienter dividatur per culpam et pœnam.

Et videtur quod non. Quia in irrationabilibus non est culpa, nec pœna quæ respondet culpæ ; et tamen in eis invenitur malum. Igitur, etc.

In oppositum est commune dictum Doctorum.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod omne malum in rebus voluntariis consideratum, est pœna vel culpa.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 48, art. 5, ubi sic dicit : « Malum est privatio boni, quod in perfectione et actu consistit principaliter et per se. Actus autem est duplex : scilicet primus, et secundus. Actus quidem primus, est forma et integritas rei ; actus autem secundus, est operatio. Contingit igitur malum esse dupliciter : uno modo, per subtractionem formæ, vel alicujus partis quæ requiritur ad integritatem rei, sicut cæcitas malum est, et carere membro ; alio modo, per subtractionem debitæ operationis, vel quia omnino non est, vel quia debitum modum vel ordinem non habet. Quia vero bonum simpliciter est objectum voluntatis, malum, quod est privatio boni, secundum specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus habentibus voluntatem. Malum igitur quod est per subtractionem formæ vel integritatis rei, habet rationem pœnæ, et præcipue supposito quod omnia divinæ providentiæ et justitiæ subdantur ; de ratione enim pœnæ est quod sit contraria voluntati. Malum autem quod consistit in subtractione debitæ operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpæ ; hoc enim imputatur alicui in culpam, cum deficit a perfecta actione cujus est dominus secundum voluntatem. Sic igitur omne malum in rebus voluntariis consideratum, est pœna vel culpa. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Tot sunt differentiæ malorum in rebus voluntariis, quot sunt differentiæ bonorum quibus privari possunt res habentes voluntatem. Sed tantummodo sunt duæ differentiæ bonorum principalium in natura habente voluntatem : scilicet actus primus, et actus secundus. Igitur tantummodo sunt duæ differentiæ malorum talis naturæ. Unum autem dicitur culpa, et aliud dicitur pœna. Igitur culpa et pœna sufficienter dividunt malum naturæ habentis voluntatem.

Similem probationem ponit, *de Malo,* q. 1, art. 4. Item, 2. *Sentent.*, dist. 35, q. 1, art. 1.

Secunda conclusio est quod omnis pœna, inquantum pœna est, infligitur propter aliquam culpam.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1^a $2^{æ}$, q. 87, art. 7, ubi sic dicit : « Pœna potest dupliciter considerari : scilicet simpliciter, et inquantum est satisfactoria. Pœna quidem satisfactoria, est quodammodo voluntaria. Et quia contingit eos qui differunt in reatum pœnæ, esse unum secundum voluntatem, unione amoris, inde est quod interdum aliquis qui non peccavit, pœnam voluntarius pro alio portat ; sicut etiam in rebus humanis videmus quod aliquis in se transfert debitum alterius. Si vero loquamur de pœna simpliciter, secundum quod habet rationem pœnæ, sic semper habet ordinem ad culpam propriam ; sed quandoque quidem ad actualem culpam ; quandoque vero ad culpam originalem, et hoc quidem vel principaliter, vel consequenter. Principaliter quidem pœna originalis peccati est quod natura humana sibi relinquitur, destituta auxilio originalis justitiæ ; sed ad hoc consequuntur omnes pœnalitates, quæ ex defectu naturæ in hominibus contingunt. Sciendum tamen est quod quandoque aliquid videtur esse pœnale, et tamen non habet simpliciter rationem pœnæ. Pœna enim est species mali ; malum autem est privatio boni. Cum autem sint plura bona hominis, scilicet animæ, et corporis, et exteriorum rerum, contingit interdum quod homo patiatur detrimentum in minori bono, ut augeatur in majori ; sicut cum patitur detrimentum pecuniæ propter sanitatem corporis, vel in utroque horum propter salutem animæ et propter gloriam Dei ; et tunc tale detrimentum non est simpliciter malum hominis, sed secundum quid ; unde non habet simpliciter rationem pœnæ, sed medicinæ : nam et medici austeras potiones propinant infirmis, ut inferant sanitatem. Et quia hujusmodi non proprie habent rationem pœnæ, non reducuntur (α) ad culpam sicut ad causam, nisi pro tanto quia hoc ipsum quod oportet naturæ humanæ medicinas pœnales exhiberi, est ex corruptione naturæ, quæ est pœna peccati

(α) *reducuntur.* — *deducuntur* Pr.

originalis. In statu enim innocentiæ non oportuisset aliquem ad profectum virtutis inducere per exercitia pœnalia. Unde hoc ipsum quod est pœnale in talibus, reducitur ad culpam originalem sicut ad causam. » — Hæc ille.

Ex quibus potest sic argui : Illud quo remoto removetur aliud, et quo posito ponitur, habet aliquem modum causalitatis ad illud aliud quod sic ponit et removet. Sed, culpa originali posita, ponuntur pœnæ ; illa vero penitus remota, id est, non præsupposita, nulla pœna posita fuisset. Igitur omnis pœna causatur ab aliqua culpa, et potissime originali, licet non solum ab illa.

Similia ponit, 2. *Sentent.*, dist. 36, q. 1, art. 4.

Tertia conclusio est quod omnis pœnæ Deus est auctor (α).

Hanc ponit sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 37, q. 3, art. 1, ubi sic dicit : « Pœna duo habet in se : scilicet rationem mali, secundum quod est alicujus boni privatio ; et rationem boni, secundum quod justa est et ordinata. Quidam ergo considerantes pœnam tantummodo ex illa parte in qua defectus est et malum, dixerunt pœnas a Deo non esse ; in quem etiam errorem Tullius incidisse videtur, ut patet in lib. *de Officiis.* Hujusmodi enim homines providentiam Dei negaverunt de humanis actibus. Unde ordinem qui est in pœna respectu culpæ, non dicebant per divinam providentiam esse, sed per justitiam hominis pœnam infligentis ; defectum autem qui est in pœna, non esse a Deo ordinatum, sed ex necessitate causarum secundarum incidere : ponebant enim Deum res in esse produxisse sicut producit agens ex necessitate naturæ, ut scilicet ex uno primo, in quo scilicet nullus defectus est, unum primum procederet ab ejus perfectione distans, et secundum quod longior fit distantia ab uno primo per ordinem causæ et causati, magis dicebant defectum incidere. Hæc autem positio erronea est, sicut in 1. libro, dist. 39 (q. 2, art. 2), patet, ubi dictum est providentiam divinam ad omnia se extendere. Et ideo dicendum est pœnas a Deo esse, nullam autem culpam a Deo esse, quamvis utrumque dicatur malum. Cujus ratio est, quia unicuique rei assignatur causa agens, secundum quod ab agente res illa producitur. Culpa autem rationem mali et defectus habet, etiam secundum quod ab agente suo producitur, quod actionem suam in debitum finem non ordinat. Et ideo culpæ causa non potest assignari, nisi talis in quam defectus cadere potest. Pœna autem non habet rationem mali vel defectus, secundum quod ab agente procedit, quia per ordinatam actionem agentis pœna infligitur ; sed habet rationem defectus vel mali in ipso recipiente actionem tantum, quia per justam actionem aliquo bono privatur. Et ideo pœnæ Deus est auctor ; diversimode tamen diversarum. Quædam enim est pœna damni, ut subractio gratiæ, et hujusmodi ; et harum pœnarum Deus est causa, non quidem agendo aliquid, sed potius non agendo ; ex eo enim quod Deus gratiam non influit, consequitur in isto privatio gratiæ. Quædam vero pœna sensus est (α), quæ per aliquam actionem infligitur ; et hujus etiam agendo Deus auctor est. » — Hæc ille.

Ex quibus potest sic argui : Omnis effectus cujus productio non arguit in efficiente defectum, sed perfectionem, reducitur in Deum sicut in causam. Sed omnis pœna est hujusmodi. Igitur.

Simile ponit, 1 p., q. 49, art. 2.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra prædicta. Et quidem, contra primam conclusionem arguit Aureolus (dist. 35, q. 1, art. 2), probando quod non sufficienter distinguatur malum culpæ a malo pœnæ, per hoc quod culpa est privatio secundæ perfectionis, pœna vero est privatio vel privativa primæ perfectionis. Arguitur ergo

Primo sic. Quia malum pœnæ potest esse respectu utriusque perfectionis, et respectu boni moris. Unde dicit Augustinus (1. *Confessionum,* cap. 12), quod peccatum sibiipsi est pœna. Culpa enim dicit carentiam boni debiti inesse agenti inquantum est agens ; et hoc in natura quæ habet dominium sui actus, puta in libero arbitrio. Sed eadem culpa potest esse pœna in ordine ad juste infligentem illam, sicut dicit Apostolus, *ad Romanos,* 1 (v. 27) : *Mercedem quam oportuit erroris sui in seipsis recipientes.* Et ita videtur dicere Magister (2 lib., dist. 35), quod pœna adimit bonum passive, sed culpa quasi active.

Secundo arguit (dist. 37, q. 1, art. 1) : Quia (β) sub ratione qua causat, videtur quod actus culpabilis habeat rationem pœnæ : quia secundum quod elicit et causat peccatum, privat bonum ; et tamen secundum hoc habet rationem pœnæ. Et inquantum elicitur et respicit agens, habet rationem disconvenientis ; quia per hoc voluntas ponitur extra statum naturalis rectitudinis, quia agit non recte. Et ita idem est pœna et culpa. — Hæc Aureolus.

(α) *auctor.* — *actor* Pr.

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *agens.* — Ad. Pr.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Durandi. — Contra secundam conclusionem arguit sic Durandus (dist. 36, q. 3).

Primo. Si pœna semper infligeretur pro aliqua culpa : vel pro actuali; vel pro originali. Non pro actuali : quia in multis inveniuntur graves pœnæ, in quibus nulla est culpa actualis; sicut in pueris nuper vel nondum baptizatis, in quibus sunt ægritudines, et vexationes dæmonum, et similia. Item nec pro originali. Quia culpæ originali non debetur pœna sensus, sed pœna damni; licet ipsa passibilitas pœnæ sensus insit propter peccatum originale. Sed multæ pœnæ sensus insunt hominibus, ut de se patet. Ergo non omnis pœna infligitur pro culpa.

Secundo. Quia multæ sunt pœnæ quæ infliguntur ab homine simpliciter injuste, absque aliqua culpa patientis; et a Deo, non quidem injuste, cum sit Dominus vitæ et mortis, sed præter justitiam. Quod contingit multis modis, sicut tractat Magister, 4. *Sentent.*, dist. 15, cap. 1, dicens quod « quinque modis flagella contingunt : vel ut justis merita per patientiam augeantur, ut Job; vel ad custodiam virtutum, ne superbia tentet, ut Paulo; vel ad corrigendum peccata, ut Mariæ lepra; vel ad initium pœnæ, ut Herodi, ut hic videatur quid in inferno sequatur; vel ad gloriam Dei manifestandam, ut in cæco nato ». In primo et ultimo istorum modorum pœna non infligitur pro culpa, ut de se patet. Igitur.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumentum Durandi. — Contra tertiam conclusionem arguit Durandus (dist. 37, q. 2). Quia Deus non est immediatus auctor illius pœnæ quæ infligitur actione culpæ. Sed quædam pœnæ sunt hujusmodi, sicut omnes pœnæ quæ ab hominibus injuste inferuntur. Ergo, etc.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus prælibatis. Et ideo

Ad primum contra primam conclusionem, dicitur, negando antecedens. Privatio enim secundæ perfectionis, inquantum hujusmodi, non est pœna; sed est formale constitutivum culpæ. Et ad probationem, dicitur primo, quod nullum peccatum, inquantum est peccatum vel culpa, est pœna; immo, si peccatum sit culpa et pœna, ab alio habet rationem culpæ, et ab alio rationem pœnæ. Et hoc ostendit sanctus Thomas, *de Malo*, q. 1, art. 4, in solutione primi, ubi sic dicit : « Cum de ratione culpæ sit quod sit voluntaria, de ratione vero pœnæ quod sit contra voluntatem, impossibile est quod idem secundum idem sit pœna et culpa; quia idem secundum idem non potest esse voluntarium et contra voluntatem. Sed secundum diversa, nihil prohibet : ei enim quod volumus, potest esse conjunctum aliquid quod naturaliter voluntati repugnat; et quærendo quod volumus, incurrimus illud quod nollemus. Et hoc in peccantibus accidit. Dum enim inordinate afficiuntur ad aliquod bonum creatum, incurrunt separationem a bono increato (α), et alia hujusmodi, quæ non vellent. Et sic idem secundum diversa potest esse pœna et culpa, sed non secundum idem. » — Hæc ille. — Et ex hoc solvit argumentum primum, quod est tale : « Omnis bona divisio est per opposita. Sed pœna et culpa non sunt opposita; quia aliquod peccatum est pœna peccati, ut dicit Gregorius, super Ezechielem (Homilia 11). Ergo malum non convenienter dividitur per pœnam et culpam. » Item, in solutione secundi, sic dicit : « Ipse actus peccati non est volitus inquantum est inordinatus, sed secundum aliud, quod dum voluntas quærit, in prædictam inordinationem incurrit, quam non vellet. Et sic, ex eo quod est volitum, habet rationem culpæ; ex eo vero quod inordinationem invite quis quodammodo patitur, immiscetur ratio pœnæ. » — Hæc ille. — Et ex hoc solvit argumentum secundum, quod est tale : « Actus, inquantum est inordinatus, est malus. Sed inquantum est inordinatus (β), est pœna; dicit enim Augustinus in 1. *Confessionum* (cap. 12) : *Jussisti, Domine, et sic est, ut inordinatus omnis animus sit sibiipsi pœna.* » — Hæc ille. — Ex quibus patet etiam, quod nulla culpa, inquantum hujusmodi, est pœna, sed solum per quamdam concomitantiam. — Dico secundo, pro alio adducto ad probationem antecedentis, quod culpa, inquantum hujusmodi, non dicit carentiam boni debiti inesse agenti. Sed verum est quod omnis culpa causatur ex tali carentia, et causat talem carentiam. Primum patet : quia (γ), juxta prædicta in aliis distinctionibus, omne peccatum habens rationem culpæ, præsupponit aliquem defectum in ratione. Secundum patet : quia omnis culpa diminuit bonum naturæ rationalis; bonum dico, seu perfectionem se habentem per modum actus primi, scilicet habilitatem ad bonum virtutis vel gratiæ. Non tamen prima carentia vel secunda constituunt rationem culpæ, nec sunt de ratione ejus; sed se

(α) *increato.* — *creato* Pr.
(β) *inordinatus.* — *ordinatus* Pr.
(γ) *quia.* — *quod* Pr.

habent ad eam ut causa vel effectus. — Dicitur tertio, quod privatio boni formaliter constituens rationem culpæ, nullo modo est pœna agentis. Unde sanctus Thomas, ibidem, in solutione octavi, sic dicit: « Corruptio boni in actione, inquantum hujusmodi, non est pœna agentis, per se loquendo; sed esset pœna actionis, si actioni pœna deberet competere. Sed ex hac corruptione vel privatione actionis, consequitur aliqua corruptio vel privatio in agente, quæ habet rationem pœnæ. » — Hæc ille.

Ad secundum, negatur antecedens, scilicet quod actus, inquantum culpabilis, habeat rationem pœnæ. Et ad probationem, dicitur quod actus vitiosus, inquantum elicitur, non est pœna; nec inquantum actus, est pœna; nec inquantum privat effective, est pœna, sed causa pœnæ. Et ideo nullo modo probatur quod culpa, inquantum hujusmodi, sit pœna; sed solum quod culpa sit pœna effective, vel per quamdam concomitantiam, ut patet ex dictis. — Dicitur secundo, quod actus vitiosus non ex hoc dicitur culpa quia disconvenit agenti, causando disconvenientiam in ipso subjective; nec ex hoc quia ponit agens extra statum naturalis rectitudinis; ista enim non sunt de ratione et essentia culpæ, sed sunt effectus culpæ. Conceditur tamen quod disconvenientia actionis ad agens, subjective exsistens in actu, ut in subjecto proximo, est de ratione culpæ. Sed talis disconvenientia actionis ad agens, fundata in actione, nullo modo est pœna; sed solum disconvenientia sibi opposita, fundata in agente, et terminata ad actionem. Unde, breviter loquendo : Omnis privatio conveniens actui ut exit ab agente, habet rationem culpæ; omnis autem inordinatio conveniens agenti ut recipit actionem, habet rationem pœnæ. Constat autem quod aliud est exire ab agente, et aliud est agens recipere actionem; quia primum est actio, secundum est passio. Et sic non secundum idem contingit actui ratio culpæ et pœnæ, ut sæpe dictum est. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 48, art. 5, in solutione quarti, sic dicit : « De ratione pœnæ est quod noceat agenti, vel habenti, in seipso; sed de ratione culpæ est quod noceat agenti in sua actione. Et sic utrumque sub malo continetur, secundum quod habet rationem nocumenti. » — Hæc ille.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Durandi. — Ad primum contra secundam conclusionem, dicitur quod aliquæ pœnæ infliguntur pro peccato actuali, tam a Deo quam ab homine, tam in præsenti quam in futuro. Aliquæ autem pœnæ sensus et damni infliguntur pro solo originali, sicut mors et aliæ pœnæ vitæ præsentis, potissime consistentes in defectu consequente principia naturæ sibi relictæ. Et cum dicit arguens, quod originali peccato non debetur pœna sensus, etc.; — dicitur quod peccato originali post hanc vitam non debetur pœna sensus; sed in præsenti debetur sibi pœna sensus consecutive, licet non directe. Unde sanctus Thomas, *de Malo*, q. 5, art. 4, quærit : Utrum mors et alii defectus hujus vitæ sint pœna originalis peccati. Et arguit sic, quarto loco : « Hujusmodi defectus sunt quædam pœnæ sensus. Sed pœna sensus debetur peccato propter conversionem indebitam ad bonum commutabile, quæ quidem conversio non est in originali peccato. Ergo hujusmodi defectus non correspondent ei pro pœna. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod pœna sensus taxata non debetur nisi conversioni actuali; sed alia ratio est de pœna concomitante. » — Hæc ille. — Simile dicit, 2ª 2æ, q. 164, art. 1.

Ad secundum dicitur quod, nisi culpa originalis præcessisset, nihil pœnale inflictum fuisset homini ad profectum virtutis, neque ad custodiam ejus, neque ad correctionem, nec ad initium pœnæ, nec ad gloriam Dei, ut supra dictum est. Quod enim homo indigeat talibus exercitiis, signum est vitiatæ naturæ.

§ 3. — Ad argumentum contra tertiam conclusionem

Ad argumentum Durandi. — Ad illud quod objicitur contra tertiam conclusionem, dicitur quod procedit ex falso fundamento, scilicet quod Deus nullo modo producat actum peccati, et per consequens non sit causa pœnæ, quæ per talem actum infertur. Falsitas enim hujus fundamenti in sequenti quæstione patebit. Et de hoc sanctus Thomas, 2. *Sententiarum*, dist. 37, q. 3, art. 1 (arg. 3), sic arguit : « Quidquid non est causa actionis, non est causa illius quod per actionem causatur. Sed multæ sunt pœnæ, quæ aliquibus per aliorum peccata infliguntur; multi enim afflictionibus premuntur per eos qui injuste opprimunt. Cum ergo culpæ Deus non sit causa, videtur quod nec omnis pœnæ. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum est, inquit, quod, quamvis actionis turpis Deus non sit causa secundum quod deformitati substat, est tamen causa ejus secundum quod actio quædam est; et ideo etiam potest dici causa ejus quod per illam actionem effectum est. » — Hæc ille.

Ad argumentum in oppositum quasi respondet sanctus Thomas, 1 p., q. 48, art. 5, in solutione secundi, ubi sic dicit : « Pœna et culpa non dividunt malum simpliciter, sed malum in rebus voluntariis. » — Hæc ille.

Et hæc de quæstione sufficiant. Benedictus Deus. Amen (α).

(α) *Amen*. — Om. Pr.

DISTINCTIO XXXVII.

QUÆSTIO I.

UTRUM ACTUS PECCATI SIT A DEO

Circa trigesimamseptimam distinctionem 2. *Sententiarum*, quæritur : Utrum actus peccati sit a Deo.

Et arguitur quod non. Homo enim non dicitur esse causa peccati, nisi quia est causa actionis peccati : *nihil* enim *ad malum intendens operatur,* ut dicit Dionysius, 4. *de Divinis Nominibus.* Sed Deus non est auctor peccati. Igitur nec actionis vel actus peccati.

In oppositum arguitur sic. Nam, secundum quod dicit Augustinus, 3. *de Trinitate* (cap. 4), *voluntas Dei est causa omnium specierum et motionum.* Sed actus peccati est quidam motus liberi arbitrii. Igitur est a Deo.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod Deus non est causa peccati, ut peccatum est.

Hanc probat sanctus Thomas, *de Malo,* q. 3, art. 1, ubi sic : « Causa peccati est aliquis dupliciter : uno modo, quia ipse peccat; alio modo, quia facit alium peccare. Quorum neutrum Deo potest convenire. Quod enim Deus peccare non possit, manifestum est, et ex communi ratione peccati, et ex propria ratione moralis peccati, quod dicitur culpa. Peccatum enim communiter dictum, secundum quod in rebus naturalibus et artificialibus invenitur, ex eo provenit, quod aliquis in agendo non attingit ad finem propter quem agit; quod contingit ex defectu activi principii ; sicut si grammaticus non recte scribat, contingit ex defectu artis, si tamen recte scribere intendat; et quod natura peccet in formatione animalis, sicut contingit in partubus monstruosis, contingit ex defectu activæ virtutis in semine. Peccatum vero, secundum quod in moralibus dicitur et habet rationem culpæ, provenit ex eo quod voluntas deficit a debito fine, per hoc quod in indebitum (α) finem tendit. In Deo autem neque activum principium potest esse deficiens, eo quod ejus potentia est infinita; nec ejus voluntas potest deficere a debito fine, quia ipsa ejus voluntas, quæ etiam est ejus natura, est bonitas summa, quæ est ultimus finis et prima regula (β) omnium voluntatum ; unde naturaliter ejus voluntas inhæret summo bono, nec potest ab eo deficere; sicut nec alicujus rei appetitus naturalis deficere potest, quin appetat suum bonum naturale. Sic igitur Deus causa peccati esse non potest, eo quod ipse peccet. Similiter etiam non potest esse causa peccati, eo quod alios peccare faciat. Peccatum enim, prout de ipso nunc loquimur, consistit in aversione voluntatis creatæ ab ultimo fine. Impossibile est autem quod Deus faciat voluntatem alicujus averti ab ultimo fine, cum ipsemet sit ultimus finis. Quod enim communiter invenitur in omnibus agentibus creatis, oportet quod hoc habeant ex imitatione (γ) primi agentis, quod dat omnibus suam similitudinem, secundum quod capere possunt, prout dicit Dionysius, 9. cap. *de Divinis Nominibus.* Unumquodque autem agens creatum invenitur per suam actionem alia quodammodo ad seipsum trahere, assimilando ea sibi : vel per similitudinem formæ, sicut cum calidum calefacit; vel convertendo alia ad finem suum, sicut homo per præceptum alios movet ad finem quem intendit. Est igitur hoc Deo conveniens, quod omnia ad seipsum convertat; et per consequens, quod nihil avertat a seipso. Ipse autem est summum bonum. Unde non potest esse causa aversionis voluntatis a summo bono; in quo ratio culpæ consistit, prout nunc loquimur de culpa. Impossibile est igitur quod Deus sit causa peccati. » — Hæc ille.

Ex quibus potest argui dupliciter. — Primo, ad probandum quod Deus non sit causa peccati, hoc modo quod ipse peccet. Arguitur ergo sic : Nullum agens, cujus activum principium est indefectibile, et cujus voluntas a debito fine non potest deviare, est peccabile. Sed Deus est hujusmodi. Igitur est omnino impeccabilis. — Secundo, arguitur quod Deus non sit causa peccati, hoc modo quod alios faciat peccare, vel facere possit. Et hoc sic : Ille cui est impossibile aliquid avertere a summo bono, non potest alium inducere ad peccatum. Sed Deus est hujusmodi. Igitur, etc.

Similia dicit, 1ª 2æ, q. 79, art. 1.

Secunda conclusio est quod actus peccati producitur effective a Deo.

Hanc probat, *de Malo,* q. 3, art. 2, ubi sic : « Apud antiquos, inquit, circa hoc erat duplex opi-

(α) *indebitum.* — *debitum* Pr.
(β) *prima regula.* — *præterea respectus* Pr.
(γ) *imitatione.* — *mutatione* Pr.

nio. Quidam enim dixerunt antiquitus, actionem peccati non esse a Deo, attendentes ad ipsam peccati deformitatem, quæ a Deo non est. Quidam vero dixerunt actionem peccati a Deo esse, duplici ratione. Primo quidem, ratione communi. Quia, cum ipse Deus sit ens per essentiam suam, quia sua essentia est suum esse, oportet quod omne quod quoquomodo est, derivetur ab ipso : nihil enim aliud est, quod sit suum esse, sed omnia dicuntur entia per participationem quamdam; omne autem quod est tale per participationem, derivatur ab eo quod est per essentiam; sicut omnia ignita derivantur ab eo quod est per essentiam suam ignis. Manifestum est autem quod actio peccati est quoddam ens, et in prædicamento entis positum. Unde necesse est dicere quod sit a Deo. Secundo, idem apparet speciali ratione. Necesse est enim omnes motus causarum secundarum causari a primo movente, sicut omnes motus inferiorum corporum causantur a motu cœli. Deus autem est primum movens, respectu omnium motuum corporalium et spiritualium; sicut corpus cœleste est principium omnium motuum inferiorum corporum. Unde, cum actus peccati sit quidam motus liberi arbitrii, necesse est dicere quod actus peccati, inquantum est actus, sit a Deo. Sed tamen attendendum est quod motio primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus motibus, sed in unoquoque secundum proprium modum ejus. Alio enim modo causatur a motu cœli motus (α) corporum inanimatorum, quæ non movent seipsa; et alio modo motus animalium, quæ movent seipsa. Rursumque (β) : alio modo consequitur ex motu cœlesti pullulatio plantæ in qua virtus generativa non deficit, sed producit perfectum germen; et alio modo pullulatio plantæ cujus virtus generativa et germinativa est debilis, et producit germen inutile. Cum enim aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motionem primi moventis, consequitur actio perfecta, secundum intentionem primi moventis; sed si non sit in debita dispositione et aptitudine ad recipiendum motionem primi moventis, sequitur actio imperfecta; et tunc id quod est ibi actionis, reducitur (γ) in primum movens sicut in causam; quod autem est ibi de defectu, non reducitur in primum movens sicut in causam, quia talis defectus sequitur in actione, ex hoc quod agens secundum deficit ab ordine primi moventis, ut dictum est : sicut quidquid est de motu in claudicatione, totum est a virtute motiva animalis; sed quidquid est ibi de defectu, non est a virtute motiva, sed a tibia, secundum quod deficit ab aptitudine mobilitatis a virtute motiva. Sic ergo dicendum est quod, cum Deus sit primum principium motionis omnium, quædam (δ) sic moventur ab ipso, quod etiam ipsa seipsa movent, sicut quæ habent liberum arbitrium : quæ, si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendum motionem qua moventur a Deo, sequuntur bonæ actiones, quæ totaliter reducuntur in Deum sicut in causam; si autem deficiant a debito ordine, sequitur actio inordinata, quæ est actio peccati; et sic id quod est ibi de actione, reducitur in Deum sicut in causam; quod autem est in deordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc, dicitur quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo. » — Hæc ille.

(α) *autem.* — Ad. Pr.
(β) *Rursumque.* — *Rursum, quia* Pr.
(γ) *reducitur.* — *reduceretur* Pr.
(δ) *quædam.* — *quæ quidem* Pr.

Ex quibus arguitur sic : Omne ens per participationem, derivatur ab ente per essentiam, quod est Deus. Sed omnis actio peccati est ens per participationem. Igitur, etc. — Secundo, sic : Omnis motus est a primo movente, quod est Deus. Sed actus, vel actio peccati, est quidam motus. Igitur, etc.

Simile ponit, 1ª 2æ, q. 79, art. 2; et 2. *Sentent.*, dist. 37, q. 2, art. 2.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra secundam conclusionem. Unde Aureolus (dist. 38, q. 1, art. 1) arguit

Primo sic. Si Deus ageret ad actum positivum voluntatis substratum (α) deformitati, necessario ageret ad deformitatem; cujus oppositum dicunt Sancti. Probatur consequentia : quia quando aliqua sic se habent quod unum est privatio in alio et inseparabile ab alio, quodcumque agens agit in unum, necessario agit in reliquum; sed ita se habet deformitas ad actum; igitur, etc. Major patet : quia enim privatio albedinis et negatio est inseparabiliter annexa nigredini, ideo producens nigredinem, necessario producit non albedinem. Minorem probo. Accipio enim istum actum qui est odire Deum : ita concomitatur deformitas istum actum, quod impossibile est eam separari vel tolli; et hoc est quod dicunt Doctores, quod Deus non potest dispensare in præceptis primæ tabulæ, quia ex se habent annexam deformitatem. Secundo, quia quæ sunt mala ex objecto, non possunt fieri sine deformitate. Ratio est, quia sunt de se convoluta cum malitia. — Confirmatur hoc per Aristotelem, 3. *Ethicorum* (cap. 5). Ipse enim ibi quærit utrum habitus insit nobis voluntarie; et dicit quod sic, quia voluntarie elici-

(α) *substratum.* — *subtractum* Pr.

mus actus ex quibus necessario generatur habitus; quia quidquid est causa causæ, est causa necessario causati ab illa causa secunda. Sed deformitas in actu, sequitur necessario naturam actus, non minus quam habitus. Ergo, si Deus causet actum quoad substratum, necessario causabit deformitatem. — Item, agens, quantum dat de forma, tantum dat de consequentibus ad formam, 8. *Physicorum;* et si hoc est verum in positivis, magis verum est in privativis. — Confirmatur. Quia quando Deus prohibet aliquam deformitatem ne fiat, non tantum prohibet actum quoad deformitatem, immo quoad substratum, scilicet concupiscere.

Secundo principaliter arguit sic. Si Deus coagit actui voluntatis : aut hoc est quia sequitur determinationem voluntatis in illo actu, sic quod voluntas prius natura determinet se ad actum illum, et ex hoc Deus coagit voluntati determinatæ; aut econtra, prius Deus determinat se ad agendum, et voluntas nostra sequitur determinationem ejus; aut veniunt ad istam actionem ex æquo. Sed (α) nullo istorum modorum. Igitur, etc. Major patet per sufficientem divisionem. Minor probatur. Primo, quod non primo modo : quia tunc Deus voluntarie coageret ad peccatum; et etiam habetur propositum, cum in illo determinate non coagit sibi Deus, et sic non est causa omnis actus positivi. Nec potest dari secundus modus : quia tunc voluntas determinaretur a Deo ad peccatum; igitur non ageret a se, sed ab alio; et ita voluntas non peccaret, quia de se non haberet unde esset causa peccati, quia non libere; determinaretur enim ab extrinseco. Nec est possibilis tertius modus : tum quia iste modus esset casualis; tum quia Deus voluntarie coageret ad peccatum.

Tertio. Non minoris potestatis est voluntas respectu actus sui, quam agentia naturalia respectu propriorum actuum. Sed agentia naturalia sic eliciunt actus suos per se, quod Deus non cooperatur active, nisi per conservationem. Igitur, etc. Probatur minor auctoritatibus et ratione. Prima auctoritas est Augustini, 7. *de Civitate Dei,* cap. 30, sic dicentis : *Sic Deus* (β) *administrat omnia quæ creavit, ut ipsa proprios exercere et agere motus sinat.* Alia est *Ecclesiastici,* 15(v. 14) : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Alia est etiam Commentatoris, 12. *Metaphysicæ,* qui deridet Sarracenos, eo quod negant res habere proprias operationes. Ratione etiam probatur dicta minor. *Primo* (γ) : quia non apparet quare Deus non posset communicare creaturæ actionem quæ non est creatio sed extractio perfectibilis ad complementum, cum illa non requirat in agente virtutem infinitam. *Secundo,* quia, aut in eductione formæ de materia, si Deus coagit agenti naturali, ambo faciunt idem totaliter; aut Deus unam partem, et agens naturale aliam. Non potest dici (α) primum; quia impossibile est idem simul esse a duabus causis totalibus in eodem genere. Nec secundum : tum quia aliquando forma illa simplex est, carens partibus; tum quia tunc sequitur quod ad partem quam facit agens naturale, Deus non coagit; quod est propositum.

(α) *Sed.* — Om. Pr.
(β) *res.* — Ad. Pr.
(γ) *Primo.* — Om. Pr.

II. Argumenta aliorum. — Contra eamdem arguunt alii (apud Greg., dist. 34, q. 1, art. 3).

Primo. Quia, si eumdem actum malum facit Deus, quem facit homo, igitur, sicut homo peccat faciendo illum actum, sic Deus peccaret; quod est impossibile. Patet consequentia; quia non propter aliud ille homo peccat, nisi quia facit actum malum.

Secundo. Si Deus faciat actum malum, Deus est auctor malorum; cujus oppositum dicit Augustinus, in *de Moribus Manichæorum* (cap. 2), et in multis aliis locis. Patet consequentia; quia non est aliud esse auctorem mali, quam facere actum malum.

Tertio. Quia tunc, Deo auctore, fieret homo deterior; contra eumdem Augustinum, *Octogintatrium quæstionum,* q. 3. Probatur consequentia : quia qui causat actum quo fit homo deterior, eo auctore, fit ille homo deterior; si autem conclusio sit vera, Deus causat actum quo homo est deterior; igitur, etc.

Quarto. Deus est ultor mali actus. Igitur ejus non est auctor. Antecedens certum est per fidem. Probatur consequentia auctoritate Fulgentii, dicentis (*de Dupl. Prædest. Dei,* lib. 1, cap. 19), quod *Deus, cujus rei est ultor, ejus non est auctor.* Item, Augustinus, in libro qui dicitur *Confutatio catholica quorumdam sibi false impositorum,* dicit quod ab auctore naturæ prorsus alienum est quidquid in unoquoque damnandum est.

Quinto. Si Deus est causa partialis actus mali, posset esse causa totalis ejusdem, ita quod solus ipse causaret actum illum. Consequens est falsum; quia tunc posset causare actum odiendi Deum, et mendacium (β), ac per hoc mentiri. Consequens est falsum. Probatur consequentia : Quia quemcumque actum potest Deus producere concurrente causa secunda, potest absque illa; alias non sibipsi sufficeret ad omnem effectum suum causandum, sed ad aliquem causandum indigeret adjutorio creaturæ. Hoc autem est falsum, dicente Beato Augustino, 1. *de Libero Arbitrio,* cap. 2, quod *nullus de Deo optime æstimat, qui non eum credit nulla adjutum esse natura in causando, quasi qui non sibi sufficeret.*

Sexto. Si Deus facit istum actum malum quem

(α) *potest.* — Ad. Pr.
(β) *mendacium.* — *mandatum* Pr.

etiam facit iste homo, Deus vult istum actum esse. Igitur vult istum hominem facere istum actum malum. Et ultra : igitur iste homo, faciendo istum actum malum, facit illud quod Deus vult eum facere, et per consequens non peccat. Et sic sequitur quod quemcumque actum homo faciat, nunquam peccat; nam sic potest de quolibet argui.

III. Argumenta Durandi. — Arguit ad idem Durandus (dist. 37, q. 1).

Primo. Sumatur, inquit, aliqua singularis actio, puta hoc adulterium, quæ secundum se separari non potest a deformitate culpæ. Impossibile est quod Deus sit immediata causa talis actionis; quia necessario esset causa deformitatis, ita quod sibi attribueretur defectus sicut et actus. Quod patet. Ad defectum enim culpabilem tria concurrunt, scilicet: quod defectus culpabilis non causetur nisi ab agente; quia culpa est malum quod facimus; defectus vero non culpabiles aliunde causari possunt, scilicet ex indispositione materiæ : sicut tibia claudi non potest recte incedere, licet non sit defectus ex parte virtutis gressivæ, sed ex indispositione materiæ. Secundo, ad hoc quod defectus sit culpabilis, oportet quod sit in potestate agentis; quia quæ non sunt in potestate nostra, non sunt nobis culpabilia. Tertio, requiritur quod defectus non sit ignoratus ignorantia quæ excuset. Ex quibus arguitur sic : Omnis defectus culpabilis imputatur agenti producenti, et habenti dominium super actum, et non ignoranti defectum. Si ergo Deus immediate causet actum hujus adulterii, cum non agat ex necessitate naturæ, sed libere, habens plenum dominium actus, nec ignoret defectum adjunctum, non video quin sibi debeat ad culpam imputari sicut et homini, vel magis quam homini, cujus ignorantia potest eum quandoque totaliter excusare, vel culpam alleviare. — Confirmatur. Quia, quando duo sunt conjuncta inseparabiliter, quicumque, sciens utrumque, eligit unum, eligit et alterum : quia etsi illud non eligeret absolute quia malum, ex quo tamen conjunctum est ei quod vult, nec separari potest ab eo, necesse est quod utrumque velit; sicut patet in voluntariis mixtis, ut cum aliquis projicit merces in mari ut salvetur, quas tamen secundum se non vellet projicere. Cum igitur Deus non ignoret defectum conjunctum actui, si vult unum, vult et alterum. Non operatur autem nisi sciens et volens. Igitur, etc.

Secundo arguit : Quia defectui non assignatur causa nisi ratione actus. Ubi ergo actus et defectus sunt inseparabiles, quidquid est causa actus, est causa defectus. Sed in actione peccati, puta in verbo blasphemiæ, actus et defectus sunt inseparabiles. Ergo, cum Deus non sit causa defectus, alioquin Deo imputaretur peccatum, videtur quod non sit causa actus.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus prælibatis. Et ideo

Ad primum, quod est Aureoli, respondet Gregorius de Arimino (dist. 34, q. 1, art. 3), quod « si per deformitatem intelligatur aliqua entitas, quæcumque et ubicumque sit illa, Deus coagit illam. Nec oppositum scio dici a Sanctis; nec arguens ostendit. Sed Doctores aliqui moderni utique dicunt quod, licet actus deformis sit a Deo, deformitas autem ipsa non est a Deo. Quod dictum potest habere bonum intellectum : non quidem concipiendo quod deformitas sit aliqua entitas ab actu distincta, quæ non causetur a Deo; sed intelligendo quod, licet actus deformis sit a Deo, non tamen in quantum est deformis est a Deo (α) : nam non est deformis, nisi inquantum contra rectam rationem fit; inquantum autem fit contra rectam rationem, fit ab homine, non autem a Deo, qui nihil agit contra illud quod ab eo agendum esse recta ratio dictat. Et huic concordat quod alii recte intelligentes significare intendunt, cum aiunt quod Deus est causa actus mali, sed non ut malus est : quoniam scilicet ille non est a Deo, ut est malus; nec etiam ut est a Deo, est malus ». — Hæc ille.

Sed apparet mihi quod ipse non vadit ad mentem arguentis. Non enim arguens, sicut nec alii Doctores, intendunt quod deformitas sit proprie entitas positiva, sed pura negatio, vel privatio ordinis et rectitudinis in actu libere elicito vel imperato a voluntate; et hanc privationem omnes Doctores concorditer negant esse a Deo, sed a voluntate creata. Ideo aliter dicendum est, negando primam consequentiam ibidem factam. Et ad primam probationem ibidem factam, negatur major, si generaliter intelligatur. Ubi considerandum est quod aliqua privatio vel conditio potest consequi aliquem actum dupliciter. Primo modo, ex ipsa essentia et natura actus in se et absolute considerata; sicut hunc actum qui est fornicari, ex natura sua sequitur et concomitatur privatio integritatis et experientia voluptatis venereæ. Alio modo, potest aliquem actum consequi vel concomitari aliqua privatio, non ex propria natura et essentia actus in se considerata, scilicet prout aspicit objectum a quo speciem trahit in esse naturæ, sed concomitatur actum prout a tali agente egreditur; sicut actum illum qui est fornicari, concomitatur privatio ordinis et rectitudinis, prout fit a tali

---

(α) a verbis *sed intelligendo* usque ad *a Deo,* Om. Pr.

agente, quod, agendo talem actum, discrepat a sua regula et lege, et non prout actus ille consideratur in esse naturæ, sed in esse moris. Tunc dicitur quod quidquid producit aliquem actum, producit vel causat omnem privationem vel proprietatem consequentem actum primo modo; sed non oportet quod sit causa privationis consequentis actum secundo modo. Illo modo autem deformitas consequitur actum peccati, et non primo modo. Et ideo Deus potest causare quidquid absolutum et positivum est in actu peccati, non causando deformitatem consequentem actum. — Et hæc solutio habetur ex dictis sancti Thomæ, *de Malo,* q. 3, art. 2, in solutione secundi, quod est tale: « Quidquid est causa alicujus, est causa ejus quod ei convenit secundum rationem suæ speciei; sicut si aliquod est causa Socratis, sequitur quod sit causa hominis. Sed quidam actus sunt, qui ex sua specie habent quod sint peccata. Si ergo actio peccati sit a Deo, sequitur quod peccatum sit a Deo. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod deformitas peccati non consequitur speciem actus secundum quod est in genere naturæ; sic autem a Deo causatur (α); sed consequitur speciem actus secundum quod est moralis, prout causatur ex libero arbitrio. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod major argumenti est falsa, et quod sua probatio non valet; quia non est simile, quod adducitur pro simili : quia privatio albedinis consequitur nigredinem ex natura sua, sine relatione ad aliquod agens ; non sic autem deformitas consequitur actum.

Dicitur secundo, quod similiter minor argumenti falsa est. — Et ad primam probationem ejus, dicitur quod iste actus qui est odium Dei, separabilis est a deformitate. Quod patet. Quia, si essentia absoluta illius actus a solo Deo fieret, vel separaretur ab omni subjecto, vel poneretur in lapide (quod utique per Dei potentiam posset fieri), talis actus non esset actualiter deformis : quia talis actus tunc a nullo agente male fieret, nec contra rectam rationem ; non est autem deformis, nisi dum fit male. Illud autem quod dicitur de dispensatione præceptorum, non est ad propositum : quia solum concludit quod tales actus non possunt bene fieri a creatura (quod conceditur); possunt tamen bene fieri, et justissime fiunt a Deo, quandocumque fiunt. — Ad secundam probationem minoris, dicitur quod nullus actus est malus ex objecto, nisi quia procedit a libero arbitrio discrepante a sua regula, ut dictum est, et inquantum procedit a tali agente cui convenit tendere per suum actum in tale objectum. Bene autem stat quod objectum quod disconvenit libero arbitrio creaturæ, conveniat libero arbitrio Dei. Item, bene stat quod actus tendens in aliquod objectum, sit effective ab aliquo quod per illum actum non tendit in aliquod objectum ; Deus enim causat actum quo asinus videt, nec tamen Deus illo actu videt.

Ad confirmationem, dicitur quod minor est falsa; quia deformitas non consequitur naturam actus in se, sed actum cum relatione ad proximum agens non substans propriæ regulæ. — Ad aliud, dicitur quod agens, quantum dat de forma, tantum dat de consequentibus ad formam secundum naturam formæ absolute consideratam ; non autem oportet quod det omnia consequentia ad formam de per accidens.

Ad aliam confirmationem, dicitur quod Deus non solum prohibet deformitatem, immo illud ex quo sequitur deformitas naturali consequentia. Modo, ad actum non sequitur deformitas naturali consequentia, hoc est, quantum ad absolutum ipsius actus ; sed, ut dictum est, prout fit (α) a libero arbitrio, cui præfixa est lex et regula ad oppositum talis actus, vel ad oppositum alicujus conditionis actus.

Omnes istæ solutiones fundantur in dictis sancti Thomæ, *de Malo,* q. 2, art. 4, ubi sic dicit : « Quidam dixerunt omnes actus esse indifferentes de se. Hoc autem alii negaverunt, dicentes quosdam actus esse per se bonos, et quosdam per se malos. Ad hujus autem veritatis investigationem, considerandum est quod bonum importat quamdam perfectionem, cujus perfectionis privatio malum est, ut utamur large nomine perfectionis, secundum quod in se comprehendit convenientem mensuram et formam et ordinem. Unde Augustinus, in libro *de Natura Boni* (cap. 3 et 4), constituit rationem boni in modo, specie et ordine, et in horum privatione rationem mali. Manifestum est autem quod non est eadem perfectio omnium, sed diversa diversorum ; sive accipiatur diversitas quæ est inter diversas species, ut inter equum et bovem, quorum est diversa perfectio ; sive inter genus et speciem, ut inter animal et hominem ; aliquid enim pertinet ad perfectionem hominis, quod non pertinet ad perfectionem animalis. Unde aliter oportet accipere bonum animalis et bonum hominis, et aliter bonum equi et bovis. Et idem dicendum est de malo : manifestum est enim quod non habere manus, in homine est malum ; non autem in equo, et bove, aut etiam in animali inquantum est animal. Et similiter dicendum est in actibus de bono et malo. Nam alia est consideratio boni et mali in actu secundum quod est actus, et in diversis specialibus actibus. Nam, si consideremus actum inquantum est actus, bonitas ejus est ut sit quædam emanatio secundum virtutem agentis ; et ideo secundum diversitatem agentium, diversimode accipiuntur bonum et malum in actibus. In rebus enim naturalibus, actus bonus est qui est secundum convenientiam naturæ agentis,

(α) *sic autem a Deo causatur.* Om. Pr.

(α) *fit.* — *fiunt* Pr.

malus autem qui non convenit naturæ agentis; et sic contingit de uno et eodem actu diversimode judicari, secundum comparationem ad diversa agentia : nam hoc quod est moveri sursum, si comparetur ad ignem, est bonus actus, quia est ei naturalis; si autem comparetur ad terram, malus est actus, quia est contra naturam ejus; si vero comparetur ad corpus mobile in communi, non habet rationem boni, nec mali. Loquimur autem nunc de actibus hominis. Unde bonum et malum in actibus, secundum quod loquimur nunc, est accipiendum secundum id quod est proprium hominis inquantum est homo. Hoc autem est ratio. Unde bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat vel discordat rationi informatæ lege divina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem. Unde et Dionysius dicit, 4. capit. *de Divinis Nominibus,* quod animæ malum est præter rationem esse, corpori præter naturam. Si igitur sic esse secundum rationem, vel præter rationem, pertinet ad speciem actus humani, oportet dicere quod aliqui actus humani sint secundum se boni, et aliqui secundum se mali. Dicimus enim per se convenire alicui, non solum quod convenit ei ratione sui generis, sed etiam quod convenit ei ratione suæ speciei : sicut rationale et irrationale per se convenit animalibus ratione suarum specierum, licet non ratione hujus generis quod est animal; non enim animal, inquantum animal, est rationale, neque irrationale. Si vero esse præter rationem, vel secundum rationem, non pertinet ad speciem actus humani, sequitur quod actus humani per se nec boni nec mali sunt, sed indifferentes; sicut homines per se nec albi nec nigri sunt. Hoc est ergo ex quo veritas conclusionis dependet. Ad cujus evidentiam, considerandum est quod cum actus accipiat speciem ab objecto, secundum aliquam rationem objecti specificabitur actus comparatus ad unum principium activum, secundum quam rationem non specificabitur comparatus ad aliud. Cognoscere enim colorem et cognoscere sonum sunt diversi actus secundum species, si ad sensum referantur, quia hæc secundum se sensibilia sunt; non autem si referantur ad intellectum, quia ab intellectu comprehenduntur sub una ratione communi objecti, scilicet entis aut veri. Et similiter, sentire album et nigrum differunt specie, si referantur ad visum, non autem si referantur ad gustum. Ex quo potest accipi quod actus cujuslibet potentiæ specificatur secundum id quod per se pertinet ad potentiam illam, non autem secundum id quod pertinet ad eam solum per accidens. Si ergo objecta humanorum actuum considerentur, quæ habeant differentias secundum aliquid per se ad rationem pertinens, erunt actus specie differentes secundum quod sunt actus rationis, licet non sint specie differentes secundum quod sunt actus alterius potentiæ : sicut cognoscere mulierem suam, et cognoscere mulierem non suam (α), sunt actus habentes objecta differentia secundum aliquid ad rationem pertinens; nam suum et non suum determinantur secundum regulam rationis; quæ tamen differentiæ per accidens se habent, si comparentur ad vim generativam, vel etiam ad vim concupiscibilem; et ideo cognoscere suam, et cognoscere non suam, specie differunt secundum quod sunt actus rationis, non autem secundum quod sunt actus generativæ aut concupiscibilis. In tantum autem sunt actus humani, inquantum sunt actus rationis. Sic ergo patet quod differunt specie, inquantum sunt actus humani. Patet ergo quod actus humani ex specie sua habent quod sint boni vel mali. Et ideo simpliciter dicendum est (β), aliquos actus humanos esse secundum se bonos vel malos, et non omnes esse indifferentes, nisi forte secundum quod considerantur in suo genere tantum. Sicut enim dicitur quod animal, inquantum est animal, neque est rationale neque irrationale; ita potest dici quod actus humanus, inquantum est actus, nondum habet rationem boni vel mali moralis, nisi aliud addatur ad speciem contrahens; licet etiam ex hoc ipso quod est actus humanus, et ulterius ex hoc quod est actus, et ulterius ex hoc quod est ens, habeat aliquam rationem boni, sed non hujus boni moralis quod est secundum rationem esse, de quo nunc agimus. » — Hæc ille. — Ex quibus infertur : Primo, quod de uno et eodem actu contingit diversimode judicare, secundum comparationem ad diversa agentia. Secundo, quod idem actus est malus comparatus ad liberum arbitrium, qui est bonus comparatus ad vim generativam. Tertio, quod nullus actus habet rationem culpæ aut mali moraliter, nisi secundum quod procedit a ratione vel libero arbitrio subducente se a lege divina. Quarto, quod nullus actus proprie dicitur humanus, nisi ille qui sequitur deliberationem rationis. Quinto, quod nullus actus habet rationem mali moralis, in se et absolute consideratus, sed solum per relationem ad activum principium. Et multa alia superius dicta sequuntur ex prædictis.

Ad secundum principale dicit Gregorius de Arimino, quod, « secundum modum loquendi arguentis, dicendum est quod Deus sequitur determinationem voluntatis, non quod determinatio voluntatis sit aliqua entitas distincta a voluntate et actu ejus, quæ (γ) primo fiat a voluntate, sicut argumentum videtur imaginari; nec etiam intelligendo quod prius natura voluntas agat actum illum quam (δ) Deus, proprie loquendo de priori natura; quoniam tunc sequitur quod posset illum actum agere, Deo non coagente, sicut patet ex diffinitione prioris secundum

---

(α) *cognoscere mulierem non suam. — suam non cognoscere mulierem.* Pr.
(β) *dicendum est.* — Om. Pr.
(γ) *quæ. — qui* Pr.
(δ) *quam. — quem* Pr.

naturam. Sed ad hunc sensum dico Deum sequi determinationem voluntatis creatæ : quoniam ideo Deus agit illum actum, quia eum voluntas agit; et non ideo quia Deus agit illum, voluntas agit illum (α). Et ideo magis proprie dicitur Deus coagere voluntati in causando talem actum, quam voluntas dicatur coagere Deo. Et cum arguitur contra hoc, quia tunc Deus voluntarie coageret ad peccatum : — Si peccatum accipiatur proprie, neganda est consequentia, quia actus ille non sic est peccatum; si autem improprie, pro actu malo, consequens concedendum est. Quod vero ultra additur, jam exclusum est. » — Hæc ille. — Sed apparet mihi quod aliter potest melius dici, scilicet : quod quantum ad omne positivum quod est in actu voluntatis, actio voluntatis creatæ est posterior actione Dei in producendo quodlibet tale; quia nulla creatura agit, nisi mota a Deo. Et ad hujus improbationem, dicitur quod consequentia ibidem facta non valet; quia motio Dei non determinat voluntatem creatam ad aliquid quod sit secundum se malum, sed ad illud quod est secundum se bonum ex natura sua, licet sit malum quoad deformitatem quam habet relatum ad causam secundam. Item, negatur alia consequentia ibi facta, scilicet: voluntas non agit a se, sed ab alio; igitur non a se, sed ab alio habet quod sit causa mali, et per consequens non peccat. Cujus ratio est : quia voluntas creata non ideo peccat quia illum actum agit, sed quia illum taliter agit; primum habet a Deo, non autem secundum.

Ad tertium dicit Gregorius, quod minor est falsa. Et ad probationem quæ est per auctoritatem, dicit quod « illæ auctoritates nullo modo sunt ad propositum : quia non habetur ex his quod Deus non coagat agentibus naturalibus, sed solummodo quod agentia naturalia agant suas actiones; quod conceditur. Dicetur tamen quod cum eis agit Deus. — *Ad primam* vero probationem per rationem, dicitur quod illa non probat quod debet probare; quia, dato quod Deus possit communicare creaturæ ut sola possit in talem actionem, non sequitur quod communicaverit. Utrum autem possit, alibi poterit videri ». — *Ad secundam probationem*, dicit quod « idem totaliter fit ab ambobus. Et cum dicitur quod impossibile est idem esse simul a duabus causis totalibus; — dicendum quod causa potest dupliciter dici totalis. Uno modo, totalitate relata ad causam, id est, sufficiens habere effectum absque concursu alterius causæ, præcise causando sicut causat; et sic neganda est ista consequentia : quoniam nec Deus, nec creatura est sic causa totalis actus mali; nunquam enim talis actus fieret, si Deus non causaret eum, neque etiam si creatura non causaret, et Deus non aliter causaret quam nunc de facto causet, concurrendo cum creatura. Alio modo, totalis totalitate relata ad effectum, id est, totum effectum causans; et sic ejusdem possunt esse plures causæ totales : ejusdem enim volitionis, secundum totum est causa notitia, et etiam voluntas; et multa alia exempla (α) dari possent. Item, non minus est possibile idem secundum totum a duobus produci, quam secundum totum jam productum a duobus conservari; nunc autem idem actus voluntatis, sive bonus, sive malus, conservatur immediate a Deo et a voluntate, secundum arguentem ». — Hæc Gregorius. — Apparet mihi quod omnia dicta sua stare possunt, præter unum, scilicet quod creaturæ possit communicari ut sola agat aliquam actionem, nullo alio coagente. De hoc sanctus Thomas, 2. *Sententiarum,* præsenti distinctione, q. 2, art. 2 : « Quædam, inquit, opinio dicebat actus peccatorum nullo modo, nec etiam inquantum actus sunt, a Deo esse. Et hæc opinio tangitur in præsenti distinctione; quam ad præsens nulli vel pauci tenent, quia propinquissima est duplici errori. Primo, quia videtur sequi ex ea quod sint plura principia prima. Hoc enim est de ratione primi principii, ut agere possit sine auxilio prioris agentis et influentia ejus; unde, si voluntas humana actionem aliquam posset producere, cujus Deus auctor non esset, voluntas humana rationem primi principii haberet. Quamvis quidam hoc solvere nituntur, dicentes quod voluntas, etsi per se possit producere actionem sine influentia prioris agentis, non tamen habet esse a se, sed ab alio; quod etiam exigitur ad rationem primi principii. Sed hoc videtur inconveniens, ut quod a se esse non habet, a se agere possit; cum etiam (β) per se durare non possit, quod a se non est. Omnis etiam (γ) virtus ab essentia procedit, et operatio a virtute; unde cujus essentia ab alio est, oportet quod virtus et operatio ab alio sit. Et præterea, quamvis secundum hanc responsionem evitaretur quod non esset primum simpliciter, tamen non posset vitari quin esset primum agens, si ejus actio in aliquod prius agens non reduceretur sicut in causam. Secundo, quia, cum actio peccati sit ens, non solum secundum quod privationes et negationes entia dicuntur, sed etiam secundum quod res in genere exsistentes entia sunt, quia et ipsæ actiones in genere ordinantur, sequeretur quod, si actiones peccati a Deo non sunt, quod aliquod ens essentiam habens, a Deo non esset, et ita Deus non esset universalis causa omnium entium; quod est contra perfectionem primi entis; primum enim in quolibet genere, est causa eorum quæ sunt post, ut dicitur, 2. *Metaphysicæ* (t. c. 4). » — Hæc ille. — Item, *de Potentia Dei,* q. 3, art. 5, probat, triplici ratione, quod omne aliud a Deo, oportet esse causatum a Deo. Item, q. 5, art. 2, probat quod

(α) *illum.* — Om. Pr.

(α) *exempla.* — *extra* Pr.
(β) *etiam.* — *ergo* Pr.
(γ) *Omnis etiam.* — *et omnis* Pr.

omne aliud a Deo, indiget conservari a Deo. Et in multis aliis locis dicit similia.

II. Ad argumenta aliorum. — **Ad primum** aliorum, respondet Gregorius (dist. 34, q. 1, art. 3), negando consequentiam. Et ad probationem, dicit quod « non ideo præcise quis peccat, quia facit actum malum; vocando actum malum illam entitatem quæ nunc a modernis vocatur actus malus (quod dico ad excludendum acceptionem hujus nominis *actus*, ut dicitur de quibusdam complexe significantibus, quomodo actus negantur esse res propriæ, id est, entitates); sed ideo peccat, quia facit illum male, id est, contra rectam rationem. Et quia illum actum quem homo contra rectam rationem, et ideo male, facit, Deus secundum rectam rationem, ac per hoc bene, facit, ideo homo illum faciendo peccat, et non Deus. Istud declaratur de propinquo. Nam eumdem actum quem homo libere continuat et conservat postquam factus est, continuat et etiam conservat Deus; et tamen homo sic continuando et conservando peccat, non autem Deus. Similiter, eumdem hominem Deus producit et format in utero, quem generat etiam homo adulterando; et tamen Deus non peccat, sed homo. Similiter dicit Magister, 3. *Sentent.*, 20 dist. : Traditio Christi facta est a Deo, Juda, et a Judæis; et tamen Deus non peccavit, illi vero peccaverunt. Et ita dari possent multa exempla de multis operationibus exterioribus, ad quæ etiam diversi homines concurrunt; et tamen unus peccat, alius non, quia unus secundum rectam rationem et bene illud agit, alius vero contra rectam rationem et male. — Dices quod saltem in his quæ sunt secundum se mala, nec possunt bene fieri, concedendum erit quod non fiunt a Deo; quia tunc non solum mala, sed etiam male faceret, et contra rectam rationem, sicque peccaret. — Dicendum quod nulla entitas est vel esse potest, quæ non possit bene fieri, licet non a quolibet. Sed ea quæ sunt secundum se mala, et dicuntur non posse bene fieri, non sunt aliquæ entitates exsistentes vel possibiles exsistere; sed sunt quædam complexe significabilia, quæ etiam proprie peccata nuncupantur. Et talia nunquam fiunt a Deo, etiam secundum modum loquendi quo dicuntur fieri ab homine. Verbi gratia : Invidere dicitur esse malum secundum se, et dicitur fieri ab homine, ad hunc sensum, quia scilicet dicimus quod homo invidet; Deus autem, etsi actum illum, seu entitatem illam quam invidiam nominamus et qua homo dicitur invidere, causet simul cum homine, non tamen ille invidet : sicut nec notitia invidentis, partialiter cum voluntate hominis causans invidiam, ulli invidet; sed tantummodo ipsa anima, quæ illa entitate afficitur. Et ita de aliis, ut furari, mœchari et hujusmodi, est dicendum. Nullum enim talium potest Deus. Licet enim omnem entitatem quam agit vel movet mendax, aut fur, simul etiam Deus agat et moveat, ipse tamen nec furatur nec mentitur. Quodlibet enim talium, ultra simplicem factionem aut motionem talis vel talis rei, alia connotat ex parte ejus quod sic denominatur, quæ (α) Deo non conveniunt : sicut furari, ultra simplicem translationem rei de loco ad locum, connotat rem illam non esse transferentis; mentiri etiam, ultra formationem talis falsæ vocis, connotat eum qui mentiri dicitur, velle per illam falsum significare et alium fallere; et quia Deus, esto quod simul partialiter rem illam transferat, non transfert rem non suam, quia omnia ejus sunt, et, licet simul cum mentiente illam vocem formet, non tamen intendit per illam falsum significare aut aliquem fallere, ideo nec ipse potest furari vel fur esse, nec mentiri aut mendax esse. — Dices : Quamvis Deus non invideat aut mentiatur, et sic de aliis, causat tamen, secundum te, invidiam in anima invidentis, et similiter causat illam vocem quæ dicitur mendacium. Sed talia causare, videtur esse contra rectam rationem, sicut invidere et mentiri : nam talia faciens, facit quodammodo, vel saltem juvat alium ad mentiendum et invidendum; quod recta ratio dictat non esse faciendum. Igitur Deus male agit et peccat, ut prius inferebatur. — Respondetur quod, sicut Deus non agit contra rectam rationem, faciendo hominem qui possit malum actum facere, cum eum ad illum faciendum non cogat vel inducat; sic nec agit contra rectam rationem, non subtrahendo illud sine quo homo non potest facere actum malum, nec tamen excitando vel faciendo ut homo faciat talem actum. Illud autem sine quo non potest homo malum actum facere, est coefficentia Dei, quæ necessaria est cuilibet creaturæ ad suos effectus producendos, cum nulla se sola ad aliquam essentiam causandam sufficiat. — Confirmatur responsio : Quoniam certum est Deum non peccare, nec agere contra rectam rationem, ex eo quod actum malum partialiter continuat et conservat; nec sic dicitur ipse facere vel juvare hominem ad peccandum, per continuationem illius mali actus ». — Hæc ille in forma. — Quæ omnia bene dicta sunt, præter hoc quod dicit de significabilibus complexe, scilicet quod ea quæ sunt secundum se mala, non sunt aliquæ entitates, sed sola complexe significabilia, etc. Dicitur enim, secundum sanctum Thomam, quod ea quæ dicimus secundum se mala, sunt actus mali sumpti cum suis deformitatibus; nam aggregatum ex ipso actu et sua deformitate nunquam potest bene fieri, licet actus possit bene fieri.

Dicitur ergo ad argumentum principale, negando consequentiam. Et ad probationem, dicitur quod homo faciendo actum malum peccat; quia non solum est causa actus, immo malitiæ et deformita-

---

(α) *sic denominatur, quæ.* — *denominatur, sicque* Pr.

tis actus. Deus autem est causa primi, et non secundi; ideo non peccat, nec est causa peccati inquantum peccatum est, nec quantum ad id quod est formale et completivum rationis peccati. Et hæc solutio habetur a beato Thoma, *de Malo*, q. 3, art. 2, in solutione primi, ubi respondet ad hoc argumentum, quasi in forma. Arguit enim sic : « Homo non dicitur esse causa peccati, nisi quia est causa actionis peccati; nihil enim ad malum intendens operatur, ut Dionysius (*de Divinis Nominibus*, cap. 4) dicit. Sed Deus non est auctor peccati. Igitur, etc. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod homo qui peccat, licet per se non velit deformitatem peccati, tamen deformitas peccati aliquomodo cadit sub voluntate peccantis, dum scilicet magis eligit deformitatem peccati incurrere, quam ab actu cessare. Sed deformitas peccati nullo modo cadit sub voluntate divina, sed consequitur ex hoc quod liberum arbitrium recedit ab ordine divinæ voluntatis. » — Hæc ille. — Item, 1ª 2æ, q. 79, art. 2 (arg. 2), facit idem argumentum, et solvit sic : « Dicendum quod in hominem sicut in causam reducitur non solum actus, sed etiam ipse defectus; quia scilicet non subditur cui debet subdi, licet hoc ipse non intendat principaliter; et ideo homo est causa peccati. Sed Deus sic est causa actus, quod nullo modo est causa defectus concomitantis actum; et ideo non est causa peccati. » — Hæc ille. — Simile ponit, 2. *Sententiarum*, dist. 37, q. 2, art. 2, in solutione secundi : « Illud, inquit, dicitur ad malum cooperari, quod inclinat ad actionem, secundum quod actio deformitati substat, unde mala est. Hoc autem Deo non convenit. Et ideo non oportet ut ad malum cooperari dicatur, quamvis sit causa illius actionis in qua malum consistit, secundum quod influit agenti esse, et posse, et agere, et quidquid perfectionis est in agente. » — Hæc ille.

Ad secundum patet ex jam dictis; nam ille proprie dicitur auctor malorum, qui est causa non solum actus, sed defectus et deformitatis actus. Unde sanctus Thomas, 2. *Sententiarum*, statim post verba allegata, sic dicit (ad 3um) : « Deus dicitur causa bonarum operationum, non solum quantum ad essentiam actus, sed etiam quantum ad perfectionem secundum quam bonæ dicuntur; utrumque enim influit agenti, scilicet ut agat, et ut bene agat. Sed in malis actionibus, quamvis sit causa earum quantum ad essentiam, non tamen est causa quantum ad defectum. Et ideo absolute dicendus (α) est causa bonorum operum, non autem peccatorum. » — Hæc ille, in forma.

Ad tertium, negatur consequentia. Et ad probationem, dicitur quod ille solus dicitur hominem deteriorare, qui causat actum quo homo fit deterior, non solum quoad substantiam actus, sed etiam quoad malitiam et defectum et deformitatem actus; hoc autem Deo non convenit.

Ad quartum dicitur quod illo modo Deus est ultor mali actus, quo non est ejus auctor; et econtra, illo modo non ulciscitur actum malum, quo est auctor ejus : nam Deus punit hominem pro actu malo, in quantum malus et deformis est; et illo modo non est auctor actus mali. Rursus, Deus est causa actus mali, quantum ad substantiam et essentiam actus, quæ in se bona est; et illo modo non punit hominem pro actu malo. Verumtamen brevius dici potest, quod argumentum non aliud concludit, nisi quod Deus non est causa actus mali ut malus est, sicut nec est causa peccati; quod concedimus. Cum quo stat quod est causa actus qui substat malitiæ et defectui.

Ad quintum dicit Gregorius, quod « Deus potest solus illum actum causare; et actum odiendi, id est, qui est odium Dei, et mendacium etiam potest causare. Tamen non potest causare odium Dei, seu actum odiendi; neque potest causare mendacium, seu mentiri; neque potest causare actum malum : quia quemcumque actum causaret solus, licet ille nunc sit odium Dei, vel mendacium, aut aliquis actus malus, si tamen solum illum Deus causaret, sicut potest illum causare solus, non esset actus malus, neque odium Dei, neque mendacium ». — Hæc ille. — Et apparet mihi quod aliqua falsa dicit : quia (α) sicut illud accidens quod nunc est albedo, quia essentialiter est albedo, ideo æque esset albedo, si esset ab omni subjecto separatum et a solo Deo dependens vel causatum aut productum, sicut est nunc dum est in subjecto et a causis secundis dependens in esse vel conservari aut fieri; ita est de illo accidente quod dicimus odium Dei; nam illud est essentialiter odium Dei, a quocumque producatur vel conservetur, sive sit in subjecto, sive sine subjecto. Nec oportet ad hoc quod tale accidens sit odium, quod per illud aliquid denominetur formaliter odiens, sed quod tale accidens ex natura sua habeat quod possit aliquod subjectum taliter denominare. — Dicitur ergo ad argumentum, quod in quolibet tali actu sunt duo consideranda : primum est substantia actus, secundum est deformitas. Primum potest solus Deus producere; non autem secundum. Et si substantia talis actus a solo Deo causaretur, nullo modo esset peccatum : quia nulla esset ibi deformitas; quia, ut prius dictum est, deformitas non sequitur essentiam actus in se, sed ut causatur a libero arbitrio, cui non licet talem actum producere.

Ad sextum dicit Gregorius, quod « Deus vult illum actum esse. Negatur autem quod Deus velit istum hominem facere illum actum : sicut, secundum Magistrum, distinctione ultima primi, ipsa

(α) *dicendus.* — *dicendum* Pr.

(α) *quia.* — *quod* Pr.

tota Trinitas voluit passionem Christi et occisionem esse; nec tamen voluit quod Judæi occiderent Christum. Ideo negatur illa consequentia ». — Hæc ille. — Mihi videtur quod Deus vult istum actum esse, et, quod plus est, illum actum esse ab homine, quantum ad omne quod est bonum in actu, non autem quantum ad defectum consequentem actum, prout est ab hoc homine subducente se a recta ratione : bonum est enim hominem istum actum elicere, inquantum ille actus est quoddam ens et quædam actio; sed est malum aliis considerationibus.

III. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi, negatur prima consequentia, quæ sæpe negata est, scilicet : Deus est causa talis actus; igitur est causa deformitatis consequentis. Et ad probationem consequentiæ, dicitur quod major est falsa : nam, ad hoc quod defectus culpabilis consequens actum imputetur agenti, non sufficit quod agens producat actum, et quod habeat dominium illius actus, et quod non ignoret defectum; immo, ultra hoc, requiritur quod agens debeat et teneatur vitare talem defectum et causare oppositum illius defectus; item, quod agens cui talis defectus imputatur, velit aliquo modo illum defectum. Hoc autem in Deo locum non habet. Item, major illa haberet colorem, ubi agens causaret actum ad quem sequitur defectus et inordinatio ex ipsa essentia actus absolute considerata; modo nullus actus est producibilis a libero arbitrio, quem illo modo sequatur defectus culpabilis, ut supra dictum fuit. — Ad confirmationem, patet per idem; quia major non est vera, nisi ubi illa inseparabilitas consurgit ex natura et essentia actus in se considerati, et non specialiter, et tantummodo ex relatione actus ad aliquod activum principium instrumentale vel principale. Nec probatio concludit oppositum : nam salus navis, in tali casu, habet ex natura sua annexam exonerationem et projectionem mercium.

Ad secundum, negatur consequentia : quia, ut sæpe dictum est, talis defectus non consequitur actum ex natura actus; immo actus posset ab aliquo agente produci, sine tali deformitate se habente per modum privationis; si enim talis actus a solo Deo produceretur, ille actus non careret aliquo debito sibi inesse. Tamen sanctus Thomas videtur simpliciter negare illam consequentiam, sine quacumque glossa. Unde, 2. *Sentent.*, dist. 37, q. 2, art. 2, arguit sic, quinto (α) loco : « Rei non assignatur causa efficiens secundum quod est in intellectu, sed secundum quod est in re. Sed quidam actus sunt, in quibus non potest separari id quod est de natura actus a deformitate, nisi secundum intellectum; quia bene fieri non possunt. Ergo non causantur nisi secundum quod stant sub deformitate illa. Sed secundum quod stant sub deformitate, non sunt a Deo. Ergo nullo modo sunt a Deo. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod sicut actio quæ deformitatem peccati habet, dicitur bona, inquantum est actio, bonitate naturæ, non propter hoc quod aliquando inveniatur separata a deformitate, sed quia bonitas naturæ, deformitati substat; ita etiam nec Deus dicitur esse causa illius actionis inquantum est actio, et non inquantum deformis, hoc modo quod actionem faciat a deformitate separatam, sed quia in actione deformitati conjuncta, hoc quod est actionis facit, et quod est deformitatis non facit. Etsi enim (α) in aliquo effectu plura inseparabiliter conjuncta sint, non oportet ut quidquid est causa ejus quantum ad unum, sit causa ejus quantum ad alterum; sicut natura est causa oculi quantum ad substantiam, et non quantum ad defectum cæcitatis, quæ ex defectu incidit. » — Hæc ille. — In prima vero secundæ, q. 79, art. 2, in solutione tertii, ponit primam solutionem implicite, scilicet quod non oportet quidquid est causa actus esse causam deformitatis, nisi deformitas pertineat ad speciem ejus. Unde arguit sic : « Aliqui actus secundum speciem suam sunt mali et peccata. Sed quidquid est causa alicujus, est causa ejus quod ei convenit (β) secundum suam speciem. Si ergo Deus esset causa actus peccati, sequitur quod esset causa peccati, etc. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum quod actus et habitus non recipiunt speciem ex ipsa privatione in qua consistit ratio mali, sed ex aliquo objecto cui conjungitur talis privatio; et sic ipse defectus qui dicitur non esse a Deo, pertinet ad speciem actus consequenter, et non quasi differentia specifica. » — Hæc ille. — Super omnia vero placet mihi solutio quam dat ad hoc argumentum, *de Malo*, q. 3, art. 2, in solutione secundi, ubi sic dicit : « Deformitas peccati non consequitur speciem actus secundum quod est in genere naturæ, quæ a Deo causatur; sed consequitur speciem actus secundum quod est moralis, prout causatur ex libero arbitrio. » — Hæc ille.

Et hæc de quæstione. Benedictus Deus. Amen.

(α) *quinto.* — *hoc* Pr.

(α) *enim.* — Om. Pr.
(β) *convenit.* — *contingit* Pr.

DISTINCTIO XXXVIII.

QUÆSTIO I.

UTRUM BONITAS ACTUS VOLUNTATIS SIT EX FINE

Circa trigesimamoctavam distinctionem 2. *Sententiarum*, quæritur : Utrum bonitas actus voluntatis sit ex fine.

Videtur quod sic : quia motus recipit speciem ab ordine et (α) a termino; sed terminus actus voluntatis est finis; igitur, etc.

In contrarium arguitur : quia evangelizare bonum est, et manducare bonum est; et tamen evangelizare propter manducare non est bonum.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod ad bonitatem actus voluntatis requiritur appetitus recti finis, non tamen sufficit.

Hanc ponit sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 38, q. 1, art. 5, ubi sic dicit : « Actus voluntatis potest ferri in finem dupliciter. Vel immediate in ipsum ut in finem; et sic manifeste actus voluntatis bonitatem et malitiam ex fine habet : quia velle bonum finem est bonum, et velle malum finem est malum; bonitas enim finis non dependet ulterius ex aliquo alio, sicut bonitas ejus quod est ad finem, dependet ex fine. Et talis actus proprie dicitur voluntas finis, ut velle beatitudinem. Alio modo, fertur actus in finem mediante eo quod est ad finem; et hoc proprie dicitur intendere finem. Et tunc distinguendum est. Quia in malis absolute dicendum est quod actus habet malitiam ex fine; quia, si finis intentus est malus, (β) voluntas est mala, quantumcumque sit bonum id quod ad talem finem ordinatur, eo quod unus particularis defectus sufficit ad malitiam. In bonis autem, distinguendum : quia, aut loquimur de fine volentis, aut de fine actus voluntatis (et dicitur finis volentis, quem volens sibi præstituit); et tunc non sequitur, si finis sit bonus, quod voluntas sit bona, quia potest esse id quod est volitum malum, et unum tantum sufficit ad malitiam voluntatis, sive finis sit malus, sive volitum sit malum; et quamvis uno modo idem sit actus voluntatis qui fertur in finem et in id quod est ad finem, tamen intentio nominat illum actum secundum ordinem actus ad finem, sed voluntas nominat actum eumdem secundum ordinem (α) ad objectum proximum quod in finem ordinatur; et ideo in tali casu voluntas est mala, sed intentio bona. Finis autem actus dicitur ad quem actus est proportionatus; et ita etiam, si finis est bonus, et actus bonus; quia actus malus non est proportionatus ad finem bonum. Unde (β) dicit Philosophus, in 6. *Ethicorum* (cap. 9), de his qui per malos actus bonos fines consequi intendunt, quod quærunt sortiri finem inconvenienti medio : sicut enim non quælibet materia est disposita ad quamlibet formam, nec quodlibet instrumentum ad quemlibet effectum, nec quodlibet medium ad quamlibet conclusionem; ita nec quilibet actus ad quemlibet finem. » — Hæc ille.

Item, 1ª 2æ, q. 19, art. 7, sic dicit : « Intentio dupliciter potest se habere ad voluntatem : uno modo, ut præcedens; alio modo, ut concomitans. Præcedit quidem causaliter intentio voluntatem, quando aliquid volumus propter intentionem alicujus finis; et tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quædam bonitatis ipsius voliti : puta, cum quis vult jejunare propter Deum; habet enim jejunium rationem boni ex hoc ipso quod fit propter Deum. Unde, cum bonitas voluntatis dependeat ex bonitate voliti, necesse est quod dependeat ex intentione finis. Consequitur autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati præexsistenti : puta, si aliquis velit aliquid facere, et postea referat illud in Deum. Et tunc primæ voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi quatenus reiteratur actus voluntatis cum sequenti intentione. » — Hæc ille.

Item, in solutione secundi, sic dicit : « Voluntas non potest dici bona, si intentio sit mala, quæ est causa volendi. Qui enim vult dare elemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod est de se bonum, sub ratione mali; et ideo, prout est volitum ab ipso, est malum; unde voluntas ejus est mala. Sed si intentio sit consequens, tunc voluntas potuit esse bona; et per intentionem sequentem non depravatur (γ) actus ille voluntatis qui præcessit, sed actus voluntatis qui reiteratur. » — Hæc ille.

Item, in solutione tertii, sic dicit : « Malum contingit ex singulis defectibus, bonum vero ex integra causa. Unde, sive voluntas sit ejus quod est secundum se malum et sub ratione boni, sive sit

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) *et.* — Ad. Pr.

(α) a verbo *actus* usque ad *ordinem*, om. Pr.
(β) *Unde.* — *ut* Pr.
(γ) *depravatur.* — *damnatur* Pr.

boni sub ratione mali (α), semper voluntas erit mala. Sed ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni et sub ratione boni, id est, quod velit bonum et propter bonum. » — Hæc ille.

Ex quibus arguitur pro utraque parte conclusionis. — Et quidem, pro prima arguitur sic : Ad rectitudinem et bonitatem volitionis seu voluntatis, requiritur bonitas totius objecti voliti. Sed bonitas finis, vel est totum objectum volitum, vel est pars bonitatis totius objecti voliti; quia omnis actus voluntatis, vel habet solum finem pro objecto, vel id quod est ad finem sub ratione finis. Igitur, etc. — Pro secunda arguitur sic : Illud non sufficit ad bonitatem actus voluntatis, quod potest stare cum actu vitioso. Sed appetitus recti finis est hujusmodi, ut patet de volente furari ut det (6) elemosynam. Igitur.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

Argumenta cujusdam. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusionem (apud Gregorium, dist. 38, q. 1, art. 2), probando quod ad bonitatem voluntatis non requiratur duplex bonitas, scilicet finis et ejus quod est ad finem; immo, quod aliqua volitio sit bona, dato quod careat secunda bonitate.

Primo. Quia Augustinus, 11. *de Trinitate*, cap. 6, dicit : *Rectæ autem sunt voluntates omnes sibimet religatæ, si bona est illa quo* (γ) *referuntur cunctæ* (δ); *si autem prava est, pravæ sunt omnes.* — Hæc ille.

Secundo. Quia, in casu, licitum est et bonum odire Deum aut blasphemare, ne incurratur majus malum. Igitur bonitas finis, in casu, sufficit; licet id quod appetitur propter finem sit malum. Consequentia nota est. Et antecedens probatur. Nam aliquis, sine culpa sua præcedente, potest sic a diabolo decipi, ut sibi videatur omnino quod, nisi blasphemet aut odiat Deum, necessario plus peccabit. Iste tunc, secundum judicium rectissimæ rationis, tenetur blasphemare Deum vel odire, ne incidat in majus peccatum : quoniam, secundum communem animi conceptionem, de duobus malis minus malum eligendum est. Cujus causa est, quia in bonis est econtrario, scilicet quod majus bonum magis est eligendum. — Confirmatur hoc auctoritate Gregorii, 32. *Moralium* (cap. 18), super illud Job 40 (v. 12), *Nervi testiculorum ejus perplexi sunt*, dicentis (α) : *Nervi testiculorum Leviathan perplexi sunt; quia suggestionum ejus argumenta implicatis innexionibus alligantur, ut plerosque ita peccare faciant, quatenus, si fortasse peccatum fugere appetant, hoc sine alio peccati laqueo non evadant, et culpam faciant dum vitant, ac nequaquam se ab una valeant solvere, nisi in aliam consentiant* (6) *se ligari*. Et ponit ibidem (cap. 19) plura exempla. Quorum unum est de eo qui juravit celare secreta alterius qui post juramentum indicat se velle committere homicidium, quod ille juratus non valet impedire, nisi prodendo secretum. Hic sic perplexus est, quod, nisi prodiderit, reus videatur homicidii; si prodiderit, perjurii. Secundum est de aliquo qui promisit obedientiam alicui prælato, qui postea præcipit ei facere quod non licet. Hic etiam sic perplexus est, quod, si faciat illud quod jubetur, peccet; si non faciat, inobedientiam incurrere videatur. Et secundum hunc casum, ponatur quod ille prælatus præcipiat sibi quod blasphemet Deum aut odiat, et judicet iste quod talis actus contra Deum sit minus malus, quia est ibi tantum unum peccatum, et contra Deum tantum, et multum excusatum propter præceptum prælati, credatque quod non obedire prælato sit majus malum, quia contra prælatum suum et contra Deum cujus vices gerit, et quod sit violare juramentum et apostatare a voto; in hoc casu, videtur quod iste tenetur et debet blasphemare, et per consequens non peccabit. Unde Gregorius, post verba allegata, docens quid in talibus casibus sit agendum, ait (cap. 20) : *Est tamen quod ad destruendas ejus versutias utiliter fiat, ut, cum mens inter minora et maxima peccata constringitur, si omnino nullus sine peccato evadendi aditus patet, minora semper eligantur; quia et qui murorum ambitu ne fugiat undique clauditur, ibi se in fugam præcipitat, ubi murus brevior invenitur.* — Confirmatur. Quia ad hoc facit illud capit. *Duo mala*, quod ponitur in Decretis, dist. 13 (can. 1), et est sumptum ex concilio Toletano octavo. Et similiter, illud quod ponitur in principio distinctionis, scilicet quod *adversus naturale jus nulla dispensatio admittitur, nisi forte duo mala ita urgeant* (γ) *ut alterum necesse sit eligi.* — Nec valet si dicatur quod in tali casu etiam peccat, quia facit minus peccatum, sicut dicunt auctoritates allegatæ : quia nullus faciendo quod debet, peccat; talis autem facit quod debet. Nullus etiam faciendo secundum judicium rectissimum et commune Sanctorum, et canonis, et concilii generalis, peccat; iste autem sic facit. Hoc etiam videtur contra Gregorium, ubi prius (cap. 20),

(α) *mali.* — *boni* Pr.
(6) *det.* — *dedit* Pr.
(γ) *quo.* — *qua* Pr.
(δ) *sunt bonæ.* — Ad. Pr.

(α) *dicentis.* — *dicens* Pr.
(6) *consentiant.* — *sentiant* Pr.
(γ) *urgeant.* — *ingerat* Pr.

dicentem (α) : *Cum in dubiis constringimur, utiliter minimis subdimur, ne (β) in magnis sine venia peccemus.* Augustinus quoque, in libro *de Mendacio*, idem sentire videtur. Unde, post longam disputationem, inquit, cap. 9 : *Ita igitur concludendum est, ut quæcumque aliena peccata, exceptis his quæ immundum faciunt in quem committuntur, non evitet quisque (γ) peccatis suis, neque pro se, neque pro quoquam; sed ea sufferat potius fortiter et patienter. Illa vero quæ ita committuntur in hominem, ut eum faciant immundum, etiam peccatis nostris evitare debemus; ac per hoc nec peccata dicenda sunt, quæ propterea fiunt ut illa immunditia evitetur. Quidquid enim ita fit, ut nisi fieret, juste reprehenderetur, non est peccatum; nullumque peccatum esse, quidquid propter peccata talia factum esset. Propter hæc igitur vitanda quisquis mentitus fuerit, non peccat.* Item, infra, cap. 18, dicit quod *interdum mentiendo faciendum est quod oderis, ut quod amplius detestandum est devitetur.* Et, eodem capitulo, ait : *Quæ sanctitatis religionisque causa servantur, cum hæc violare injuriosi (δ) voluerint, etiam peccatis minoribus, non tamen (ε) injuriis aliorum, si conditio proponitur et facultas detur, redimenda (ζ) sunt; et tunc jam desinunt esse peccata, quæ propter vitanda graviora suscipiuntur.* Item, Beda (Homil. 44), ut allegatur in Decretis, caus. 22, q. 4, can. *Si quid*, ait : *Si quid nos incautius jurasse contigerit, quod observatum pejorem vergat in exitum, libere illud salubri consilio mutandum (η) esse noverimus; ac magis, instante necessitate, pejerandum nobis (θ) quam pro vitando perjurio in aliud crimen gravius esse divertendum*; etc. Hoc etiam probatur ratione : Nam quicumque eligit minus malum, ut fugiat majus malum, non vult facere minus malum, sed fugere majus malum; sicut et Anselmus, *de Casu Diaboli*, cap. 13, dicit quod qui vult aliquid propter beatitudinem, non vult aliud quam beatitudinem; quare talis nullum peccatum incurrit. — Ex prædictis sequitur quod intentio recti finis excusat a peccato.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

(α) *dicentem.* — *dicit* Pr.
(β) *constringimur, utiliter minimis subdimur, ne.* — *constringuntur, utiliter minimis subduntur, nec* Pr.
(γ) *non evitet quisque.* — *evitet quis et* Pr.
(δ) *injuriosi.* — Om. Pr.
(ε) *tamen.* — *tantum* Pr.
(ζ) *redimenda.* — *redigenda* Pr.
(η) *mutandum.* — *vitandum.* Pr.
(θ) *pejerandum nobis.* — *pœnitendum.* Pr.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

Ad argumenta cujusdam. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et quidem

Ad primum dicit Gregorius de Arimino (dist. 38, q. 1, art. 2), quod, « sicut declarat alia auctoritas Augustini, in libro *Contra mendacium* (cap. 7), illud dictum intelligendum est de his voluntatibus quarum objecta non sunt per se peccata; ideo non est contra nos (α). » Illa autem auctoritas recitatur a Magistro in (β) distinctione 40, quæ sic habet : *Interest*, inquit, *multum, qua causa, quo fine, qua intentione quid fiat; sed ea quæ constat esse peccata, nullo causæ bonæ obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt*, etc.

Ad secundum dicit quod, « si detur talis casus, ille nequaquam tenetur blasphemare, nec odire Deum; immo tenetur non blasphemare et non odire, quia nullus tenetur se conformare erroneæ conscientiæ. » Unde circa hoc ponit quinque propositiones. Prima est, quod nullo casu quis erronee judicans aliquid esse a se agendum vel non agendum, debet se tali judicio conformare. Secunda est, quod nullus debet agere contra talem conscientiam erroneam, seu contra suum dictamen rationis. Tertia est, quod quilibet debet non agere contra rationem seu conscientiam suam erroneam. Quarta est, quod quilibet debet non agere secundum conscientiam suam seu rationem erroneam. Quinta est, quod talis conscientia est deponenda, et, stante ea, non debet aliquid fieri secundum eam, nec contra eam. Tunc ad probationem in oppositum, cum dicitur quod secundum communem animi conceptionem, etc., — dicit quod « ista propositio, qua dicitur quod de duobus malis, etc., si sumatur in sua proprietate, non solum ipsa non est communis animi conceptio, sed est simpliciter falsa, loquendo semper de malo culpæ : quoniam de talibus duobus malis neutrum est eligendum; quia utrumque est malum, et per consequens nec plus nec minus eligendum. Sed bene verum est quod de duobus malis minus malum est minus fugiendum, et majus est magis fugiendum. Et in hoc sensu, seu loco hujus, utuntur prima qui recte intelligunt, improprie scilicet, illud quod est minus fugiendum, dicentes esse eligendum in comparatione pejoris magis fugiendi; sicut et frequenter, quod minus malum est, dicitur esse bonum et melius, respectu majoris mali; quod non est dubium falsum dictum esse, si sermo in sua proprietate capiatur.

(α) *nos.* — Om. Pr.
(β) *hac.* — Ad. Pr.

Sic respondendum esse (α) docet Augustinus, in libro *de Mendacio*, cap. 9, ubi, præmisso casu quod aliquis esset in tali necessitate constitutus, quod oporteret eum sacrificare idolo vel stuprum perpeti, quærit (β) sic : *Debuitne igitur quispiam stuprum perpeti potius quam thurificare?* Et respondet : *Si quæris quid debuit, neutrum debuit. Si enim dixero aliquid horum debuisse, aliquid horum approbabo, cum improbem utrumque. Sed si quæritur quid eorum potius debuit evitare, qui utrumque non potuit, sed alterutrum potuit; respondebo, suum peccatum potius quam alienum, et levius potius suum, quam gravius alienum.* — Probatio autem, seu redditio causæ, quam adducit arguens, qua dicitur quod in bonis est econtrario, scilicet quod majus bonum est magis eligendum, — nulla est. Quia non sequitur : Majus bonum est magis eligendum, igitur minus malum est magis eligendum; sed bene sequitur : Igitur minus bonum est minus (γ) eligendum. Et consimiliter, sequitur : Majus malum est magis fugiendum, igitur minus malum est minus (δ) fugiendum. — Si dicatur contra : Iste debet non blasphemare, ut tu concedis; igitur debet agere contra suam conscientiam. Hoc autem est falsum, et repugnans secundæ propositioni supra positæ. Probatur consequentia. Quia sequitur : Iste non blasphemat, igitur agit contra conscientiam. — Respondetur, negando primam consequentiam; quia ex illo (ε) concesso non sequitur quod debeat agere contra suam conscientiam, quia ipse non debet habere talem conscientiam. Si autem deberet habere illam, ipse utique deberet agere contra conscientiam. Neque valet probatio : quia illa consequentia non est simplex; sed, ut nunc tantum, et de talibus (ζ), non est universaliter verum quod qui debet antecedens, debeat consequens. Verbi gratia : si prælatus præcipiat subdito suo ut furetur, aut aliud peccatum committat, adhuc ipse prælatus tenetur non furari; et sequitur : Iste prælatus non furatur, igitur agit contra illud quod præcipit alteri; et tamen non vere diceretur quod ipse debet agere contra illud quod præcipit alteri, quia non debet tale præceptum facere alteri; quamvis verum sit quod oppositum ejus quod ipse præcipit, oportet facere. Et ita dicendum est in proposito : quod oppositum ejus quod isti homini dictat sua conscientia, debet ipse facere; non tamen sequitur (η) neque verum est quod debet facere contra suam conscientiam. — Ad auctoritatem Gregorii, dicitur quod, sicut cuilibet bene consideranti apparet, ipsa concludit oppositum illius quod arguens intendit concludere. Quod patet ex eo quod dicit : *Ita plerosque* (α) *peccare faciunt, quatenus, si fortasse peccatum fugere appetant, hoc sine alio peccati laqueo non evadant, et culpam faciant, dum vitant.* Ex quo patet quod (β) ita perplexus, si blasphemabit, peccabit. Nec consilium quod ipse dat, est contra hoc. Quia non solum utiliter consulitur homini quod agat bonum et vitet malum, sed etiam quod, si non possit vitare, et de duobus peccatis in alterum oporteat eum labi, vitet quod est majus malum; et (γ) hoc quodammodo dicitur eligere minus malum. Et hoc facit ipse. Quod patet, quia ait : *Si omnino nullus sine peccato evadendi patet aditus, semper minora eligantur.* Ex quo etiam confirmatur propositum : quia, si, illo casu posito, ille non peccaret, jam sine peccato vitaret peccatum; cujus oppositum supponitur. — Et similiter dicendum est de concilio supra allegato. — Ad aliud quod allegatur de dispensatione juris naturalis, dicendum quod illud dictum, quod utique est Gratiani, propter illam exceptionem, falsum est. Nec ipse in hoc est sequendus, sed reprehendendus; sicut ibidem reprehendit eum glossator suus, et bene, dicens eum male casum perplexitatis excepisse. — Cum ulterius probatur quod blasphemans in tali casu non peccat, quia facit quod debet; — dicendum est quod falsum est; immo facit illud quod non tantummodo non debet facere, immo quod etiam debet non facere, ut ex dictis patet. — Cum autem additur quod nullus faciendo secundum judicium rectissimum Sanctorum et canonum et concilii peccat; — dicitur hoc verum esse de judicio quo absolute judicant hoc esse faciendum. Non est autem universaliter verum de judicio conditionaliter judicante : nam certum est quod omnes Sancti, et generaliter omnes prudentes viri, judicarent et consulerent quod, si quis non posset vel nollet vitare utrumque duorum inæqualium peccatorum, sed, malitia vel infirmitate, in alterum sit casurus, cadat in id quod minus peccatum est; et tamen constat quod talis faciendo illud, peccaret, licet minus. Nunc autem certum est quod tali homini sic perplexo, nullus sanctus, nec aliquis, nisi nequam et impius aut stultus, consuleret quod Deum blasphemaret vel odiret; sed consuleret quod talem conscientiam erroneam deponeret et abjiceret; quod si ille nollet, aut non posset, tunc judicaret minus malum esse illi ut ageret peccatum minus, quam ut ageret majus. Præterea, esto quod daretur arguenti, quod in tali casu perplexionis debeat quis agere quod minus malum est, et sic faciendo non peccet, non apparet

(α) a verbis *quod minus* usque ad *respondendum esse*, om. Pr.
(β) *quærit.* — *contingit* Pr.
(γ) *minus.* — *magis* Pr.
(δ) *minus.* — *magis* Pr.
(ε) *illo.* — *illius* Pr.
(ζ) *tantum, et de talibus.* — *tantummodo* Pr.
(η) *sequitur.* — *solum* Pr.

(α) *plerosque.* — *plerique* Pr.
(β) *quod.* — Om. Pr.
(γ) *et.* — *ex.* Pr.

quo pacto sequatur quod ipse debeat Deum blasphemare : non enim sequitur hoc, nisi Deum blasphemare sit minus peccatum quam contra conscientiam Deum non blasphemare ; quod nec ego vellem dicere, nec ipse probavit, et tamen debuisset, cum sui propositi sit probare quod Deum blasphemare vel odire non sit per se malum, et quod aliquando possit bene fieri. Secundo, dicitur quod casus positus assumit unum falsum, ut videtur, videlicet (α) quod in talem errorem, quo æstimatur Deum esse blasphemandum vel odiendum, quis habens usum liberi arbitrii et potens peccare, qualis esset taliter perplexus, incideret sine culpa ; cum ipsemet error de quo agitur, esset utique quædam culpa. Si enim non esset culpa, quis alius error diceretur culpa ? Item, ille error esset actus infidelitatis ; quem constat esse peccatum. Item, talis error saltem esset pœna peccati originalis ; et sic non excusaret omnino a peccato. — Ad auctoritatem Augustini allegatam, dicendum quod illa verba non scribit Augustinus ut propriam sententiam et opinionem promens, sed tanquam unam opinionem aliorum, quam ibi retulit, disputative tantummodo prosequens. Quod patet : quia tractaturus hanc quæstionem, Utrum videlicet aliquando sit mentiendum mendacio officioso, in principio libri (*de Mendacio*), ea proposita, statim inquit : *Quam quæstionem tam sollicite* (β) *pertractabimus, ut quæramus cum quærentibus. Utrum autem aliquid inveniamus, nihil nobis temere affirmantibus, lectori bene attendenti satis indicabit* (γ) *ipsa pertractatio*, etc. (δ). *Ad extremum, tamen* (ε) *sententiam nostram velut certior indago comprehendet* (ζ). Item, quia in extrema parte libri, scilicet capitulo penultimo, ex disputatione præmissa expresse concludit quod non est mentiendum pro vitanda impudicitia corporali, quæ de his est quæ commissa in hominem faciunt eum immundum ; cujus oppositum continent verba per arguentem allegata, ut patet. Et generaliter, nunquam in aliquo casu esse aliquo genere mendacii mentiendum, statim concludit, dicens (cap. ult.) : *Elucet itaque, omnibus discussis, nihil aliud* (η) *illa testimonia Scripturarum monere, nisi nunquam omnino esse mentiendum*. Et consequenter, recapitulando causas prætactas in disputando discurrendoque per omnia genera mendaciorum, determinat conclusive nullo unquam genere mendacii esse mentiendum. Ex quo patet quod in illis verbis allegatis non prodit suam intentionem vel sententiam ; unde nec sunt tanquam illius auctoritas alleganda.

(α) *videlicet.* — *vel* Pr.
(β) *tam sollicite.* — *cum sollicitate.* Pr.
(γ) *indicabit.* — *judicabit* Pr.
(δ) *etc.* — *et* Pr.
(ε) *tamen.* — *cum* Pr.
(ζ) *comprehendet.* — *comprehendit* Pr.
(η) *aliud.* — *ad* Pr.

— Ad dictum Bedæ, dicendum est quod in nullo est contra, eo quod, non observando illud super quo datum est tale juramentum, non committit perjurium ; sicut dicit Glossa Decreti, in distinctione allegata, et sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 98, art. 2. Immo, secundum eum (ibid, art. 1, ad 1um), perjurium fuit quando incaute juratum est. — Ad probationem quæ ultimo adducitur, quod quicumque eligit minus malum, etc., — hic dico, primo, quod si hæc deductio esset rata, oporteret concedere neminem peccare, quidquid ipse faceret propter majus malum vitandum ; quod nullatenus est dicendum. Immo, ut dicit Augustinus, libro *Contra mendacium*, cap. 7, talis opinio universam vitæ probitatem subvertit. Oportet etiam concedere quod aliquando sint facienda mala ut eveniant bona ; nam non minus videtur esse bona intentio ejus qui intendit proventum boni, quam qui intendit fugam mali ; et tamen (α) istud est contra sententiam Apostoli, *Roman.*, 3 (v. 8), et Augustini, *Contra mendacium*, cap. 7 et 15. — Dicitur ulterius, quod, cum dicitur quod talis non vult facere minus malum, si ly *vult* capiatur in sua generali significatione, secundum quod universaliter motus virtutis volitivæ, qui (β) non est nolitio, dicitur volitio, patet quod istud dictum implicat contradictionem. Si autem accipiatur pro tali motu, non quolibet, sed eo quo appetitur aliquid ut finis et propter se, qui etiam appropriate, secundum usum multorum doctorum, et Anselmi, ubi allegatur, vocatur voluntas, is vero quo quid propter aliud appetitur, magis solet dici electio, potest illud dictum concedi ; sed nunquam juvat arguentem ; quia, esto quod talis non velit facere minus malum, ad sensum prædictum, quia scilicet non finaliter et propter se, eligit tamen facere minus malum, quæ electio prava est, ac per hoc etiam ipse incurrit peccatum : non enim solum agit contra rectam rationem, qui finaliter malum intendit, sed etiam qui bonum intendens, malum eligit vel operatur, seu quod debet non operari et non eligere ; nam ad bonitatem operationis non sufficit operari propter quod est operandum, sed etiam requiritur ut fiat quod fiendum est. » — Hæc Gregorius, et bene, et conformiter dictis sancti Thomæ, in multis locis.

Unde, *de Malo*, q. 2, art. 4, in solutione secundi, sic dicit : « Id quod consequitur speciem alicujus, semper inest ei. Cum ergo actus hominis speciem consequatur ex ratione objecti, secundum quam est bonus vel malus, actus sic specificatus in bono, nunquam potest esse malus, nec specificatus in malo, unquam potest esse bonus. Convenit tamen actui secundum se bono adjungi aliquem alium actum malum secundum aliquem ordinem ; et secun-

(α) *tamen.* — *quando* Pr.
(β) *qui.* — *quæ* Pr.

dum illum actum malum, bonus aliquando dicitur male fieri, non quod in seipso sit malus : sicut dare elemosynam pauperi, vel diligere Deum, est actus secundum se bonus; sed referre actum hujusmodi ad aliquem finem inordinatum, scilicet cupiditatis, aut inanis gloriæ, est quidam alius actus malus; qui tamen duo actus quodam ordine in unum rediguntur. Bonum autem, ut dicit Dionysius (cap. 4, *de Div. Nom.*), est ex tota et integra causa; malum autem ex singulis defectibus. Et ideo, quidquid horum sit malum, sive actus, sive ordinatio actus in finem, totum judicatur malum; non autem totum judicatur bonum, nisi utrumque fuerit bonum : sicut nec judicatur homo pulcher, nisi fuerint omnia membra ejus decora; turpis autem judicatur, etiam si unum ejus membrum erit deforme. Et inde est quod actus malus non potest bene fieri; ex quo enim actus malus est, non potest esse integrum bonum. Sed actus bonus potest male fieri; quia non requiritur quod sit integrum malum, sed sufficit quod sit particulariter malum. » — Hæc ille. — Item, 1ª 2æ, q. 18, art. 4 : « In actione humana, quadruplex bonitas potest considerari. Una quidem, secundum genus, prout scilicet est actio; quia quantum habet de entitate et actione, tantum habet de bonitate. Alia vero, secundum speciem, quæ accipitur secundum objectum conveniens. Tertia, secundum circumstantias, quæ sunt accidentia quædam. Quarta autem, secundum finem, quasi secundum habitudinem ad causam bonitatis. » Et post, in solutione tertii, dicit sic : « Nihil prohibet actioni habenti unam prædictarum bonitatum, deesse aliam; et secundum hoc, contingit actionem quæ est bona secundum suam speciem, vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, et econtra. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant; quia quisquis singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex causa integra, ut dicit Dionysius, 4 cap. *de Divinis Nominibus.* » — Hæc ille. — Item, 2ª 2æ, q. 110, art. 3, ubi quærit utrum omne mendacium sit peccatum, sic dicit : « Illud quod est secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum et licitum : quia ad hoc quod aliquid sit bonum, requiritur quod omnia recte concurrant; bonum enim est ex integra causa, etc. » Et in multis aliis locis similia dicit.

De perplexitate autem, utrum sit aliquid vel nihil, sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 19, art. 6, in solutione tertii, sic dicit : « Sicut in syllogisticis, uno inconvenienti dato, necesse est alia sequi; ita in moralibus, uno inconvenienti posito, alia ex necessitate sequuntur : sicut, supposito quod aliquis quærat inanem gloriam, sive propter inanem gloriam faciat quod facere tenetur, sive dimittat, peccabit; nec tamen est perplexus, quia potest intentionem malam dimittere. Et similiter, supposito errore rationis vel conscientiæ, qui procedit ex ignorantia non excusante, necesse est quod sequatur malum in voluntate; nec tamen est homo perplexus, quia potest ab errore recedere, cum ignorantia sit vincibilis et voluntaria. » — Hæc ille. — Item, 2. *Sententiarum,* dist. 39, q. 3, art. 3, in solutione quinti, sic dicit : « Simpliciter nullus est perplexus, absolute loquendo. Sed quodammodo posito, non est inconveniens, illo stante, aliquem perplexum fore : sicut, intentione mala stante, sive fiat actus qui est in præcepto, sive non fiat, peccatum incurritur; similiter etiam, stante erronea conscientia, quidquid fiat, peccatum non vitatur. Sed potest homo conscientiam erroneam sicut et intentionem pravam deponere; et ideo non est simpliciter perplexus. » — Hæc ille. — Idem omnino dicit, *de Veritate,* q. 17, art. 4, in solutione octavi. Ibidem etiam ponit quomodo error conscientiæ non excusat a peccato, immo quandoque est peccatum. Unde, in solutione quinti : « Hic error non est peccatum, cum contingit ex ignorantia facti. Si autem ex ignorantia juris, peccatum est, sicut et ipsa ignorantia peccatum est. » Et de his dicetur in sequenti quæstione.

Ad argumentum in principio quæstionis, dicitur quod « terminus actus voluntatis est suum objectum. In ipsum enim tendit voluntas, nec in finem tendit nisi ut cadit sub ratione objecti ». — Hæc est responsio Durandi (dist. 38, q. 1), et bona.

Et hæc de quæstione sufficiant. Benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XXXIX

QUÆSTIO I.

UTRUM IN ACTIBUS INTELLECTUS POSSIT ESSE PECCATUM

CIRCA trigesimamnonam distinctionem 2. *Sententiarum*, quæritur : Utrum in actibus intellectus possit esse peccatum.

Et arguitur quod sic. Infidelitas est quoddam peccatum. Sed infidelitas est in intellectu, secundum quod doctrinæ fidei dissentit. Ergo in intellectu potest esse peccatum.

In oppositum arguitur sic : Illud quod excusat a peccato, non est peccatum. Sed defectus qui est in intellectu, ut ignorantia, excusat peccatum. Igitur in intellectu non contingit esse peccatum.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : **Quod in actibus intellectus potest esse peccatum et culpa, sed non æque proprie sicut in actibus voluntatis.**

Istam ponit sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, in præsenti distinctione, q. 1, art. 2, ubi sic dicit : « Cum in peccato sit ratio mali, et præter hoc ratio culpæ, utrumque diversimode invenitur in actu intellectus et in actu voluntatis. Malum enim in actu voluntatis invenitur ex objecto, non autem in actu intellectus : velle enim (α) mala, malum est; sed intelligere mala, non est malum. Cujus ratio sumi potest ex objecto utriusque. Objectum enim voluntatis est bonum; sed objectum intellectus est verum. Bonum autem et malum, ut dicitur in 6. *Metaphysicæ* (t. c. 8), sunt in rebus; sed verum et (β) falsum sunt in anima. Ideo voluntas per suum actum tendit in objectum suum secundum quod se habet in re; et ideo ex bonitate vel malitia rei, actus voluntatis est bonus vel malus. Sed intellectus per actum suum tendit in rem secundum quod est in anima; ratio autem bonorum et malorum in anima, bonum est; et ideo cognoscere malum, bonum in se est. Unde Boetius dicit quod notitia mali bono deesse non potest. Sed malum accidit in actu intellectus ex indebita proportione ad rem, ex eo scilicet quod apprehendit rem esse aliter quam sit. Intelligere enim falso, est malum in actu intellectus, sicut verum est bonum ejus, ut dicitur, 6. *Ethicorum* (cap. 2). Actus ergo intellectus sic malus, non habet eodem modo rationem culpæ, sicut actus voluntatis suo modo malus : quia ratio culpæ primo in actibus voluntatis invenitur; in actibus autem intellectus et aliarum potentiarum, non nisi secundum quod sunt a voluntate imperati. Ratio enim culpæ, in actu deformi, est ex hoc quod procedit ab eo quod habet dominium sui actus. Hoc autem est in homine secundum illam potentiam quæ ad plura se habet, nec ad aliquod eorum determinatur nisi ex seipsa; quod tantummodo voluntati convenit. Potentiæ enim organis affixæ coguntur ad aliquem actum per immutationem organorum, sine quibus in actum exire non possunt; intellectus autem (γ), quamvis sit potentia non affixa organo, tamen cogitur ad aliquid (δ) ratione vel argumento, sive deficit ab aliquo in quod (ε) non potest ex defectu

(α) *enim.* — *autem* Pr.
(β) *et.* — *etiam* Pr.
(γ) *autem.* — *enim* Pr.
(δ) *aliquid.* — *aliqua* Pr.
(ε) *quod.* — *quo* Pr.

demonstrationis vel intellectualis luminis; voluntas autem (α) potest de se in quodlibet quod apprehensum fuerit, nec ab eo per aliquam rationem violenter prohiberi potest. Quia, cum intellectus feratur in rem secundum quod res est in anima, prout habet rationem veri, indiget intellectus, ad intelligendum rem, aliquo medio, vel lumine, vel demonstratione, per quod res deducatur in hoc quod sit sibi proportionata ad intelligendum; unde etiam per rationem potest necessario cogi, ne alicui rei consentiat. Sed voluntas, ut dictum est, fertur in suum objectum secundum quod est in re; et ideo non oportet quod aliquam operationem habeat in rem, ad hoc quod sit sibi proportionata, vel exspoliando eam a materia, vel hujusmodi aliquid, sicut intellectus, facit; sed directe fertur in rem apprehensam, secundum quod in se est; et ideo non potest deficere quin feratur in quodcumque voluerit, neque ab aliquo prohibente neque per defectum. » — Hæc ille.

Item, 1ª 2æ, q. 74, art. 5, sic dicit : « Peccatum cujuslibet potentiæ consistit in actu ipsius. Habet autem ratio duplicem actum. Unum quidem, secundum se, in comparatione ad proprium objectum; quod est cognoscere aliquod verum. Alius autem actus rationis est, inquantum est directiva aliarum virium. Utroque autem modo contingit peccatum esse in ratione. Et primo quidem, inquantum errat in cognitione veri; quod quidem tunc imputatur ei in peccatum, quando habet ignorantiam vel errorem circa id quod debet et potest scire. Secundo, quando inordinatos actus virium inferiorum imperat, vel etiam post deliberationem non coercet. »

Item, in solutione secundi, sic dicit : « Voluntas quodammodo movet et præcedit rationem; et ratio quodammodo voluntatem. Unde et motus voluntatis potest dici rationalis, et actus rationis potest dici voluntarius. Et secundum hoc, in ratione invenitur peccatum, vel prout est defectus ejus voluntarius, vel prout actus rationis est principium actus voluntatis. » — Hæc ille.

Ex quibus potest argui pro utraque parte conclusionis. — Pro prima, sic : Omnis actus voluntarius privatus debito ordine, habet rationem peccati et culpæ. Sed multi actus intellectus sunt hujusmodi. Igitur. — Pro secunda parte, arguitur sic : Inter actus culpabiles, ille, cæteris paribus, principalius habet rationem culpæ, qui principalius est in potestate agentis, et sub ejus dominio. Sed actus voluntatis magis est in potestate et dominio agentis, quam actus intellectus. Igitur magis habet rationem culpæ.

Secunda conclusio est **quod conscientia, proprie loquendo, nominat actum, et non poten-**

(α) *autem.* — *enim* Pr.

tiam, nec habitum; et pertinet ad intellectum, et non ad voluntatem, formaliter.

Hanc ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 17, art. 1, ubi sic dicit : « Quidam dicunt conscientiam tripliciter dici. Quandoque enim conscientia sumitur pro ipsa re conscita, sicut etiam fides accipitur pro re credita; quandoque pro potentia qua conscimus; quandoque etiam pro habitu. A quibusdam etiam dicitur quod quandoque pro actu. Et hujus distinctionis hæc videtur esse ratio : quia, cum conscire sit aliquis actus, et circa actum consideretur objectum, potentia, et habitus, et ipse actus, invenitur quandoque aliquod nomen quod (α) ad ista quatuor æquivocatur : sicut hoc nomen *intellectus* quandoque significat rem intellectam, sicut nomina dicuntur significare intellectus; quandoque vero ipsam intellectivam potentiam; quandoque vero habitum; quandoque vero actum. In hujusmodi tamen nominationibus sequendus est usus loquendi; quia nominibus utendum est ut plures, ut dicitur, 2. *Topicorum* (cap. 1, circa finem). Istud autem secundum usum loquentium esse videtur, ut conscientia quandoque pro re conscita accipiatur, ut cum dicitur, Dicam tibi conscientiam meam, id est, quod est in conscientia mea. Sed potentiæ vel habitui hoc nomen proprie attribui non potest, sed solum actui; in qua significatione sola concordant omnia quæ de conscientia dicuntur. Sciendum est enim quod non contingit esse idem nomen actus et potentiæ vel habitus, nisi quando actus aliquis est proprius alicujus potentiæ vel alicujus habitus : sicut videre est proprium potentiæ visivæ, et scire in actu habitus scientiæ; unde visus nominat quandoque potentiam, quandoque actum; et scientia similiter. Si autem sit aliquis actus qui convenit pluribus aut omnibus habitibus aut potentiis, non consuevit a tali nomine actus aliqua potentia vel aliquis habitus nominari : sicut patet de hoc nomine *usus;* significat enim actum cujuslibet potentiæ vel habitus (β) : usus enim est illius cujus est actus; unde hoc nomen *usus* ita significat actum, quod nullo modo potentiam vel habitum. Et similiter esse videtur de conscientia. Nomen enim conscientiæ significat applicationem scientiæ ad aliquid; unde conscire dicitur quasi simul scire. Quælibet autem scientia ad aliquid applicari potest. Unde conscientia non potest nominare aliquem habitum specialem, vel potentiam aliquam; sed nominat ipsum actum qui est applicatio cujuscumque habitus vel notitiæ ad aliquem actum particularem. Applicatur autem aliqua notitia ad aliquem actum dupliciter : uno modo, secundum quod consideratur an actus sit vel fuerit; alio modo, secundum quod consideratur an actus sit rectus vel non rectus. Et secundum quidem primum modum applicationis, dicimur habere conscientiam alicujus actus, inquantum scimus illum actum esse factum, vel non factum : sicut est in communi usu loquendi, quando dicitur, Hoc non est factum de conscientia mea, id est, Nescio vel nescivi an hoc factum sit vel fuerit (α). Et secundum hunc modum loquendi, intelligitur quod habetur, *Genes.* 43 (v. 22), *Non est in conscientiis nostris quis pecuniam posuerit in saccis nostris; Eccle.* 7 (v. 23), *Scit conscientia tua, quia tu crebro maledixisti aliis.* Et secundum hoc dicitur conscientiam testificari aliquid, *Rom.* 9 (v. 1) : *Testimonium mihi perhibui de conscientia mea,* etc. Secundum vero alium modum applicationis quo notitia applicatur ad actum, ut sciatur an actus sit rectus vel non, duplex est via, scilicet : una secundum quam per habitum scientiæ dirigimur in aliquid faciendum vel non faciendum; alio modo, secundum quod actus, postquam factus est, examinatur, ad habitum scientiæ, an sit rectus vel non rectus. Et hæc duplex via in operativis distinguitur secundum duplicem viam quæ est in speculativis, scilicet viam inveniendi et judicandi. Illa enim via qua per scientiam inspicimus quid agendum est, quasi consiliantes, est similis inventioni, per quam ex principiis investigamus conclusiones. Illa autem via per quam ea quæ facta sunt examinamus, et discutimus an recta sint, est sicut via judicii, per quam conclusiones in principia (β) resolvuntur. Secundum autem utrumque applicationis modum, nomine conscientiæ utimur. Secundum enim quod applicatur scientia ad actum ut dirigens (γ) ipsum, secundum hoc dicitur conscientia instigare, vel inducere; secundum vero quod applicatur scientia ad actum per modum examinationis eorum quæ jam acta sunt, sic dicitur accusare, vel remordere, quando id quod factum est, invenitur discordare a scientia ad quam examinatur; defendere autem, vel excusare, quando invenitur id quod factum est, processisse secundum formam scientiæ. Sed sciendum quod in prima applicatione, qua applicatur scientia ad actum ut sciatur an factum sit, est applicatio ad aliquem actum particularem notitiæ sensitivæ, ut memoriæ, per quam ejus quod factum est, recordamur; vel sensus, per quem hunc (δ) actum particularem quem nunc agimus, percipimus. Sed in secunda et tertia applicatione, qua consiliamur quid agendum sit, vel (ε) examinamus jam facta, applicantur ad actum habitus rationis operativi : vel habitus synderesis; et habitus sapientiæ, quo

(α) *quod.* — *quia* Pr.

(β) *nam actus potentiæ vel habitus dicitur usus ejus; usus significat enim actum cujuslibet potentiæ.* — Ad. Pr.

(α) *fuerit.* — *fieret* Pr.

(β) *principia.* — *principali* Pr.

(γ) *in.* — Ad. Pr.

(δ) *hunc.* — *habent.* Pr.

(ε) *vel.* — *scilicet* Pr.

perficitur ratio superior; et habitus scientiæ, quo perficitur ratio inferior; sive simul omnes applicentur, sive alter eorum tantum. Ad hos enim habitus examinamus quæ (α) fecimus, et secundum eos consiliamur de faciendis. Examinatio autem non solum est de factis, sed etiam de faciendis; consilium autem est de faciendis tantum. » — Hæc ille.

Similia ponit in 1 p., q. 79, art. 13; et 2. *Sentent.*, dist. 24, q. 2 (art. 4).

Ex quibus potest argui pro utraque parte conclusionis. — Pro prima, sic : Illud quod significat applicationem scientiæ seu notitiæ ad actum, non nominat proprie aliquam specialem potentiam, aut specialem habitum, sed tantummodo actum. Sed conscientiæ nomen est hujusmodi. Ergo. — Pro secunda, arguitur sic : Applicatio scientiæ vel notitiæ pertinet ad intellectum, et non ad voluntatem. Sed conscientia est hujusmodi applicatio. Igitur, etc.

Tertia conclusio est quod recta conscientia ligat et obligat simpliciter et per se; conscientia vero erronea obligat solum secundum quid et per accidens.

Hanc ponit, *de Veritate*, ubi supra (q. 17), art. 4, ubi sic dicit : « Quidam dicunt quod conscientia potest errare in his quæ sunt per se mala, vel in indifferentibus; conscientia igitur errans in his quæ sunt per se mala, non ligat; in indifferentibus autem, ligat. Sed qui hoc dicunt, non videntur intelligere quid sit conscientiam ligare. Secundum hoc enim conscientia dicitur ligare, quod aliquis, nisi conscientiam impleat, peccatum incurret; non autem secundum hoc quod aliquis implens, recte faciat; alias enim consilium diceretur obligare : implens enim consilium, recte agit; sed tamen ad consilia non dicimur ligari, quia qui consilium præterit, non peccat; ad præcepta autem ligari dicimur, quia, si non servamus præcepta, peccatum incurrimus. Propter hoc igitur conscientia dicitur ad aliquid faciendum ligare, non quia, si illud fiat ex tali conscientia, bonum sit, sed quia, si non fiat, peccatum incurritur (β). Non videtur autem possibile quod aliquis peccatum evadat, si conscientia, quantumcumque errans, dictet sibi aliquid esse præceptum Dei, sive sit indifferens, sive per se malum, si contrarium, tali conscientia manente, agere disponat : quantum enim in se est, ex hoc ipso habet voluntatem legem Dei non observandi; unde mortaliter peccat. Quamvis igitur talis conscientia quæ est erronea deponi possit, nihilominus tamen, dum manet, obligatoria est; quia transgressor ipsius, peccatum de necessitate incurrit. Diversimode tamen ligat conscientia recta et erronea : recta, simpliciter ligat et per se; erronea autem, secundum quid et per accidens. Dico autem rectam ligare simpliciter, quia ligat absolute et in omnem eventum. Si enim aliquis conscientiam habet de vitando adulterio, istam conscientiam sine peccato non potest deponere, quia in hoc ipso quod eam deponeret errando, graviter peccaret; ea autem manente, non potest præteriri in actu sine peccato; unde absolute ligat et in omnem eventum. Sed conscientia erronea non ligat nisi secundum quid, et sub conditione. Ille enim cui dictat conscientia quod tenetur fornicari, non est obligatus ut fornicationem sine peccato dimittere non possit, nisi sub hac conditione, si talis conscientia duret. Hæc autem conscientia removeri potest absque peccato. Unde talis conscientia non obligat in omnem eventum ; potest enim aliquid contingere, scilicet depositio conscientiæ, quo contingente, aliquis ulterius non ligatur. Quod autem sub conditione tantum est, secundum quid esse dicitur. Dico etiam quod conscientia recta per se ligat, erronea vero per accidens. Quod ex hoc patet. Qui enim vult vel amat unum propter alterum, illud quidem propter quod amat reliquum, per se amat; quod vero propter aliud, quasi per accidens : sicut qui vinum amat propter dulce, amat dulce per se, vinum autem per accidens. Ille autem qui conscientiam erroneam habet, credens esse rectam (alias non erraret, nisi inhæreret conscientiæ erroneæ propter rectitudinem quam in ea credit esse), inhæret quidem per se loquendo rectæ conscientiæ, sed erroneæ quasi per accidens, inquantum hanc conscientiam quam credit esse rectam, contingit esse erroneam. Et exinde est quod, per se loquendo, ligatur a conscientia recta, per accidens vero ab erronea. Et hæc solutio accipi potest ex verbis Philosophi, 7. *Ethicorum* (cap. 9), ubi eamdem quæstionem quærit, utrum scilicet dicendus sit incontinens qui discedit etiam a falsa ratione et a recta, an solum qui abscedit ab una. Et respondet quod ille dicitur incontinens simpliciter et per se, qui discedit a ratione recta; sed dicitur incontinens per accidens, ex hoc quod discedit a qualicumque ratione, sive recta, sive non recta. » — Hæc ille.

Simile ponit, 2. *Sentent.*, dist. 39, q. 3, art. 3. Item, 1ª 2æ, q. 19, art. 5.

Ex quibus potest argui pro triplici parte conclusionis. — Pro prima, scilicet quod conscientia obliget, arguitur sic : Illud obligat, cujus contrarium faciens, ipso manente, peccat. Sed faciens contrarium conscientiæ, ipsa manente, peccat. Igitur, etc. — Pro secunda vero, scilicet quod conscientia erronea obliget solum secundum quid et per accidens, arguitur sic : Illud quod non obligat in omnem eventum, sed sub conditione, nec ex se, sed propter aliud quod falso æstimatur sibi inesse, obligat solum secundum quid et per accidens. Sed conscientia erronea, est hujusmodi. Igitur. — Pro tertia denique, scilicet quod conscientia recta obliget simpliciter et

(α) *quæ.* — *qui* Pr.
(β) *Et.* — Ad. Pr.

per se, arguitur sic : Illud quod obligat in omnem eventum, non solum sub conditione, et ex propria natura, et non propter aliud falso æstimatum sibi inesse, obligat simpliciter et per se. Sed conscientia recta, est hujusmodi. Igitur, etc.

Et in hoc primus articulus terminatur, omissis aliis quæ circa hanc materiam non impugnantur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Durandi. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra prædicta. Unde contra primam conclusionem arguit Durandus dupliciter.

Primo, contra hoc quod dicta conclusio videtur asserere, quod actus intellectus et actus voluntatis sint duo peccata et duæ culpæ. Contra hoc arguit Durandus (dist. 39, q. 1). Quia nullus diceret quod incontinens, quando judicat fornicationem esse bonam et eam eligit, peccet duobus modis; alioquin, cum omnem malam electionem præcedat aliquis defectus in ratione, impossibile esset quod aliquis male eligens peccaret unico peccato solum; quod est inconveniens. — Confirmatur. Quia defectus rationis practicæ in judicando, est quidem peccatum; cum sit carentia debitæ rectitudinis in operatione. Sed hoc, secundum se, magis habet rationem peccati naturæ quam culpæ in moribus; rationem enim peccati vel culpæ in moribus non habet, nisi quatenus per ipsum habet regulari electio voluntatis. Quod patet : quia ratio speculativa erronea, quantumcumque sit in nostra potestate, non est culpa vel peccatum in moribus; ut cum aliquis existimat quod anguli trianguli non sunt æquales duobus rectis, non dicitur malus moraliter, nec peccare in moribus, quia talis æstimatio non est nata regulare electionem voluntatis de agibilibus a nobis; æstimatio ergo practica falsa, ex hoc solo habet rationem culpæ vel peccati in moribus, quia est regula electionis voluntatis. Ex hoc arguitur sic : Unum numero est, per quod (α) unum denominatur intrinsece, et aliud extrinsece. Sed a defectu qui est in electione, ipsa electio denominatur mala et culpabilis intrinsece; ratio autem erronea ipsam præcedens, denominatur mala et culpabilis in moribus solum extrinsece, quia non dicitur talis, nisi quia est regula voluntatis vel electionis. Ergo una est numero culpa rationis practicæ et electionis sequentis. Ergo, licet sint duo defectus in ratione practica errante et in electione mala subsequente, ac per hoc duo peccata in esse naturæ; tamen non est nisi unum peccatum in moribus, propter solum defectum quo electio est mala formaliter et intrinsece, et ratio erronea dicitur mala extrinsece, tanquam regula electionis.

(α) *per quod.* — *quod per* Pr.

Secundo (ibid., q. 2) arguit contra eamdem conclusionem, in hoc quod assignat rationem quare considerare mala non est malum. Et ostendit quod ratio assignata non valeat. Quia, sicut objectum voluntatis est res extra animam; sic ipsamet, ut est extra animam, est objectum intellectus ut est practicus. Et sicut ratio rei intellectæ est in anima, quæ non est id quod intelligitur, sed tantum quo aliquid aliud intelligitur; sic ratio rei volitæ est in anima, præcipue secundum opinionem in primo libro (dist. 3, p. 2, q. 4) positam, scilicet quod intellectus et voluntas sunt una et eadem natura absoluta, quæ vocatur mens ab Augustino (10. *de Trinit.*), cui menti oportet præsentem esse rationem rei, quantum ad cognoscere et velle, licet ordine quodam. Ex hoc sic arguitur : Illi actus qui æqualiter tendunt in objecta sua ut sunt in re, æqualiter sortiuntur rationem boni vel mali ex bonitate vel malitia objecti. Sed actus intellectus practici, et actus voluntatis, tendunt æqualiter in objecta sua ut sunt in re : sicut enim quod est volitum, est volitum secundum esse quod habet in re, et non secundum esse quod habet in anima; sic illud idem est cognitum secundum esse quod habet in re, et non secundum esse quod habet in anima (α); immo, si non esset cognitum secundum esse quod habet in re, non esset volitum secundum illud esse, cum voluntas non possit ferri in incognitum. Ergo, si actus voluntatis sortitur, propter hanc causam, bonitatem vel malitiam ex malitia vel bonitate rei volitæ, per eamdem rationem, actus intellectus sortitur bonitatem et malitiam ex bonitate vel malitia rei intellectæ; quod est contra rationem assignatam.

Tertio ad idem. Quia illud quod adducitur de 6. *Metaphysicæ* (t. c. 8), quod verum et falsum sunt in anima, etc., non debet ita intelligi, quod verum et falsum sint objecta intellectus, ut illa probatio accipit, sed (β) quod sunt conditiones seu denominationes objecti intellecti, conformiter vel difformiter ad entitatem (γ) rei.

Quarto. Quia, si ratio tam boni quam mali est in anima quoddam bonum, et, propter hoc, cognoscere malum, est bonum, cum illa ratio æqualiter se habeat ad cognitionem veram et falsam, sequitur quod cognitio falsa, sit æque bona sicut vera; quod est inconveniens.

Quinto. Quia quæritur : Quæ est illa ratio mali apud intellectum? Non species : tum quia nulla est, ut ostensum fuit supra (lib. 2, dist. 3, q. 6); tum

(α) a verbo *sic* usque ad *anima*, om. Pr.
(β) *sed.* — *secundum* Pr.
(γ) *entitatem.* — *certitudinem* Pr.

quia malum, cum sit privatio, propriam speciem habere non potest; tum quia species, si aliqua sit, non est illud quod cognoscitur, et ideo ex ea cognitio non potest habere bonitatem vel malitiam. — Hæc ille in forma.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Durandi. — Contra secundam conclusionem arguit (dist. 39, q. 4) quod conscientia pertineat ad voluntatem, et non solum ad intellectum.

Primo. Quia, si conscientia pertineret ad intellectum, tunc qui haberet de operandis majorem scientiam, haberet et majorem conscientiam. Hoc autem non est verum.

Secundo. Quia nullum agens contra solum dictamen rationis, tristatur; quia tristitia est de his quæ nobis nolentibus accidunt (nobis (α) simpliciter dico invitis, vel mixte). Sed agens contra conscientiam, agit cum quadam tristitia, et remorsu; unde et remordere dicitur actus conscientiæ. Ergo conscientia non pertinet ad solum dictamen rationis; sed, præter hoc, includit aliquid pertinens ad voluntatem vel inclinationem voluntatis.

Tertio. Quia, si conscientia pertineat ad intellectum, hoc non erit ut actus, sed ut habitus. Quia actus non est actus, sed est potentiæ vel habitus. Sed testificari, accusare et excusare, remordere et obligare, sunt actus conscientiæ; dicimus enim quod conscientia testificatur, accusat, obligat. Ergo ipsa non est actus; ridiculum enim esset dicere quod testificari testificetur, vel accusare accuset, et sic de aliis.

Quarto. Quia, sicut conscientia respicit particularia agenda, sic synderesis respicit universales regulas agendorum. Synderesis autem nominat habitum. Igitur, etc. Est igitur potentia, vel habitus. Non potentia; quia non inest naturaliter. Ergo est habitus.

Quinto. Quia probatio conclusionis, fundata in hoc quod conscientia dicitur cum alio scientia, etc., non valet. Licet enim, in vera diffinitione, illud quod ponitur in abstracto et in recto, non mediante aliquo obliquo, pertineat ad essentiam diffiniti; tamen, in interpretationibus nominum, nullo modo est hoc dicendum. Sicut enim interpretando nomen conscientiæ, dicimus quod est scientia cum aliquo; ita interpretando nomen synderesis, dicimus quod est electio cum aliquo; est enim synderesis græce, coelectio latine; et interpretando consentire, dicimus quod est cum aliquo sentire. Sicut ergo se habet scientia ad conscientiam, in nominis interpretatione; ita se habet electio ad synderesim, et sentire ad consentire. Sed electio pertinet ad voluntatem; ad quam tamen non pertinet synderesis, quæ pertinet ad intellectum, secundum te. Et similiter, sentire, sive proprie, sive large acceptum, pertinet ad partem cognitivam, consentire autem non, sed potius ad appetitum. Ergo similiter, licet scientia pertineat ad intellectum, non propter hoc oportet quod conscientia (α) pertineat ad eumdem.

Sexto. Quia conscientia non est aliquid unum, nec similiter synderesis; sed quodlibet eorum includit aliquid pertinens ad intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem. Quod sic potest videri. In intellectu enim practico, quem voluntas supponit in actu suo, est duplex habitus : unus primorum principiorum, quibus intellectus naturaliter assentit; alius autem respectu conclusionum deductarum ex principiis. Et primus quidem habitus potest dici lex naturalis; secundus autem est aliqua scientia practica. Similiter, ex parte voluntatis est duplex inclinabilitas : una naturalis, correspondens primo habitui intellectus practici; alia acquisita, correspondens secundo habitui qui (β) est scientia particularium operandorum. His autem inclinabilitatibus secundum se non est nomen impositum, sed aggregato (γ) ex habitu pertinente ad intellectum et ex inclinatione voluntatis correspondente (δ) : nam habitus naturalis intellectus practici, et inclinabilitas correspondens, dicitur synderesis; scientia autem particularium operandorum, cum inclinatione voluntatis sibi correspondente, dicitur conscientia. Quod patet dupliciter : primo, ex vi nominum; secundo, ex conditione actuum. — Ex vi nominum, patet. Quia synderesis græce, quod dicitur latine coelectio, secundum expositionem nominis, dicitur cum aliquo electio, vel aliquid cum electione; electio autem ad voluntatem pertinet; illud autem aliquid cum electione, non est nisi pertinens ad intellectum, qui est prævius electioni. Similiter, conscientia, secundum vim nominis, est scientia cum aliquo, vel aliquid cum scientia; illud autem quod est cum scientia, vel cum quo est scientia, non videtur esse nisi quod pertinet ad voluntatem; non enim potest esse actus scientiæ, quia conscientia non esset in dormiente. Nec præter ea quæ sunt intellectus et voluntatis, potest aliquid pertinere ad rationem synderesis vel conscientiæ. Ideo, etc. Oportet autem utrumque æqualiter pertinere ad rationem synderesis vel conscientiæ; quia talis propositio habet vim conjunctionis copulativæ : sicut si diceretur, Superficies est longitudo cum latitudine, idem est ac si diceretur, Superficies est longitudo et latitudo; et similiter est in proposito. — Secundo, idem patet ex conditione actuum qui attribuuntur conscientiæ. Quia quidam

(α) *nobis*. — Om. Pr.

(α) *conscientia*. — *scientia* Pr.
(β) *qui*. — *quæ* Pr.
(γ) *aggregato*. — *aggregatio* Pr.
(δ) *correspondente*. — Om. Pr.

eorum pertinent ad intellectum, sicut testificari; quidam vero ad voluntatem, sicut remordere, quod directe est tristari de aliquo malefacto; remorsus enim non importat scientiam solam malefacti proprii, sed quamdam tristitiam vel quasi punctionem, quæ ad voluntatem pertinet; similiter, instigare non pertinet ad solum intellectum, sed ad voluntatem; importat enim quamdam inclinationem ad actum. Hæc autem omnia non attribuerentur conscientiæ, si ipsa pertineret solum ad intellectum, vel solum ad voluntatem. Pertinet ergo ad utrumque, sicut habitus utriusque.

Septimo arguit (ibid., q. 5) quod conscientia non importet actum. Quia, si conscientia nominaret actum, impossibile esset (α) facere contra conscientiam. Consequens est falsum, secundum te et veritatem. Probatur consequentia. Et primo, si conscientia importet actum voluntatis; quia impossibile est voluntatem simul actu ferri in opposita; sed, si conscientia importat actum voluntatis, stante conscientia, voluntas fertur in illud (β) de quo est conscientia; ergo non potest ferri in oppositum, conscientia manente. Idem videtur, dato quod conscientia non importet aliquid pertinens ad voluntatem, dummodo pertineat ad intellectum ut actus : quia voluntas in aliquid ferri non potest, nisi illud proponatur (γ) sub ratione boni; sed, stante actuali judicio de aliquo quod sit bonum, impossibile est quod oppositum judicetur bonum; ergo, si conscientia importet actum intellectus practici judicantis aliquid esse bonum, impossibile est, ea stante, voluntatem ferri in oppositum. Si ergo contingat facere contra conscientiam, oportet quod conscientia dicat habitum, et non actum; et tunc contingit facere contra ipsam. Secundum enim sententiam Aristotelis, 7. *Ethicorum*, stante consideratione in actu et in particulari de aliquo agendo, impossibile est quod voluntas feratur in oppositum. Cum igitur conscientia respiciat particularia agibilia, necessarium est, si fiat contra ipsam, quod non dicatur consideratio secundum actum, sed secundum habitum.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Durandi. — Contra tertiam conclusionem arguit Durandus (δ) (dist. 39, q. 5), probando quod conscientia erronea non obliget, dato quod liget. Arguit igitur

Primo sic. Quia nulla obligatio est de illicito, aut non debito. Conscientia autem erronea dictat faciendum quod est illicitum fieri, aut non debitum, sicut est in indifferentibus et aliis quæ sunt supererogationis. Ergo non obligat. Major probatur. Quia aliud est ligari, et aliud est obligari. Qui enim obligatur, debet vel tenetur facere illud ad quod obligatur, nec, quantum est ex parte sua, aliter solvitur ab obligatione; tale autem non potest esse illicitum; nullus enim debet facere quod illicitum est fieri; propter quod nulla obligatio potest esse respectu illiciti, aut liciti non tamen debiti. Ligari autem dicitur moraliter, qui sic dispositus est circa aliquod agibile, quod non potest libere licite procedere, prout exigit natura illius agibilis; ad modum illius qui ligatur corporaliter, nec potest procedere etiam in recta et plana via.

Secundo. Quia sola vera notitia de re, obligationem non tollit, sed magis confirmat. Sed vera notitia de eo quod erronea conscientia dictat, tollit obligationem. Igitur obligatio nulla fuit.

Tertio arguit quod, in aliquo casu, faciens contra conscientiam erroneam, non peccat. Ponatur namque quod aliquis hæreticus, vel alius, secundum conscientiam errantem, judicet aliquid quod est illicitum, esse licitum, puta quod licitum est furari malis divitibus ut detur bonis pauperibus. In tali casu, inquit, semper peccat, faciens secundum conscientiam erroneam; ex quo illud quod ipsa dictat faciendum, est illicitum secundum se. Sed faciens contra eam, non peccat, si ipsa solum dictet illud quod est illicitum, esse licitum; quia a licitis potest sine peccato abstineri. Sed, si ipsa dictet non solum esse licitum, sed debitum, puta quod debitum (α) est furari a divitibus ut detur pauperibus, vel quod debitum est mentiri pro salvanda vita alterius, tunc faciens contra eam, peccat illo genere peccati quo apprehendit illud esse debitum fieri, non propter omissionem secundum se, sed quia actus quod omittitur, apprehensus est tanquam debitus fieri.

Quarto arguit quod, in casu, faciens secundum conscientiam erroneam, non peccat. Ponit enim casum oppositum præcedenti, scilicet quod conscientia alicujus dictet illud quod de se est licitum, esse illicitum; sicut conscientia hæretici dictat quod jurare in omni casu est illicitum. Tunc, in isto casu, faciens contra conscientiam, peccat : quia, cum voluntas non tendat nisi in illud quod ostensum est sibi per rationem, et ratio erronea hæretici dicit quod jurare est illicitum, et contra divinum præceptum, si hæreticus jurat timore mortis, vel alio modo quocumque, facit contra illud quod credit divino præcepto esse prohibitum; et sic est contemptor præcepti divini, non quidem in juramento secundum se, sed quia apprehensum est tanquam contrarium divino præcepto; et ideo peccat mortaliter. Faciens autem secundum talem conscientiam erroneam, hoc est, nolendo jurare, non semper

(α) *esset*. — *est* Pr.
(β) *illud*. — *illo* Pr.
(γ) *illud proponatur*. — *proponitur* Pr.
(δ) *arguit Durandus*. — *arguitur*. Pr.

(α) *debitum*. — *licitum* Pr.

peccat; quia licitum est non jurare, nisi superveniat præceptum superiorum, etc.

Quinto arguit quod aliqua sit conscientia erronea quæ nullo modo liget, quia error non est (α) imputabilis, cujus scilicet errans non est causa nec occasio : sicut error vel ignorantia circumstantiæ particularis, adhibita diligentia, qualis fuit Jacob respectu Liæ, si non sit imputabilis, non ligat, quin homo possit procedere secundum conscientiam sic errantem; quia talis error excusat.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Durandi. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus prælibatis. Et ideo

Ad primum (β) contra primam conclusionem, dicitur quod illa prima conclusio non dicit quod, semper et in omni casu, actus deficiens intellectus sit alia culpa distincta a culpa voluntatis; sed quandoque est (γ), et quandoque non. Conceditur enim quod ubi actus intellectus est peccatum quia est regula proxima pravæ electionis, tunc actus intellectus et actus voluntatis habent rationem unius culpæ, et non duarum. Et hoc solum probant argumenta adducta. Sed quandoque contingit actum malum et defectuosum esse in intellectu, qui tamen non est regula proxima alicujus pravæ electionis; sicut apparet de actu infidelitatis, et de errore circa veritates (δ) universales quas quis tenetur et potest scire. Sicut enim dicit beatus Thomas, 1ª 2æ, q. 74, art. 5 et 6, peccatum contingit esse in ratione, non solum inquantum est (ε) directiva aliarum virium, immo secundum se, in comparatione ad proprium objectum : non solum enim peccat qui judicat esse furandum, vel odiendum; immo qui credit Deum non esse trinum et unum, vel resurrectionem mortuorum non esse futuram. Et constat quod talia judicia non sunt proxima regula alicujus electionis pravæ. Utrum autem tales actus sint culpæ et peccata, non interveniente aliquo actu voluntatis culpabilis? Videtur quod sic, potissime cum aliquis motus infidelitatis subito insurgit, sine deliberatione et sine imperio voluntatis; tales enim motus, licet subiti, sunt peccata venialia, ut ostendit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 74, art. 10. Item, talis actus potest (α) continuari per aliquod tempus, ante cujus finem debuit reprimi, nullo interveniente actu voluntatis approbantis actum illum, nec reprimentis, nec imperantis; et in tali casu, ille motus infidelitatis potest esse peccatum mortale, ut præscindit ab omni actu voluntatis. Si tamen tales sint imperati a voluntate, tunc conceditur quod actus intellectus et actus voluntatis ei correspondens, et illum concomitans, sunt una culpa : quia, secundum quod dicit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 17, art. 4, « actus imperatus et ipsum imperium sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum; sed est secundum partes multa. » Et consimile dicit, q. 20, art. 3 (ad 1um), de actu voluntatis et de actu exteriori, scilicet : quod sunt duo actus in genere naturæ; sed sunt unus in genere moris.

Ad confirmationem, patet per idem; quia fundatur in falso, scilicet quod actus intellectus nunquam sit peccatum et culpa, nisi ille qui est regula pravæ electionis; cujus oppositum dictum est statim, et prius, in probatione conclusionis primæ. — Nec valet illud quod adducitur de defectu rationis speculativæ; quia falsum assumit. Nam defectus rationis speculativæ, in illis quæ quis potest et tenetur scire, habet rationem peccati, dato quod nullus actus voluntatis actualiter illum defectuosum actum intellectus vel ignorantiam concomitetur.

Ad secundum principale contra eamdem conclusionem, dicitur quod minor formæ principalis ibidem factæ, in qua fundatur totum argumentum, falsa est, scilicet : quod intellectus practicus æque immediate terminetur vel tendat ad rem extra, sicut voluntas vel ejus actus. Quia, sicut alias (1. *Sentent.*, dist. 27, q. 2, concl. 1) dictum est, actus intellectus immediate terminatur ad verbum vel conceptum rei intellectæ, et, mediante illo, terminatur ad rem extra. Et quod hæc sit mens sancti Thomæ, patet. Nam, 1. *Contra Gentiles*, cap. 53, sic dicit : « Intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectæ, quæ est ratio ipsius, quam significat diffinitio. Et hoc quidem necessarium est, eo quod intellectus indifferenter intelligit rem absentem et præsentem; in quo cum intellectu imaginatio convenit (β). Sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non exsistit : et hoc non posset esse, nisi intellectus intentionem prædictam sibi formaret. Hæc autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili, quæ facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium; licet utrumque sit

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *Ad primum.* — *Primo* Pr.
(γ) *est.* — Om. Pr.
(δ) *veritates.* — *virtutes* Pr.
(ε) *de.* — Ad. Pr.

(α) *per tempus.* Ad. Pr.
(β) *convenit.* — *contingit* Pr.

rei intellectæ similitudo : per hoc enim quod species intelligibilis, quæ est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei consimilem ; quia quale est unumquodque, talia operatur. Ex hoc autem quod intentio intellecta, est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando hujusmodi intentionem, rem illam intelligat, etc. » — Hæc ille. — Simile ponit, 1 p., q. 85, art. 2, potissime in solutione tertii argumenti ; licet in corpore articuli videatur, male intelligenti, hujus oppositum dicere.

Ad tertium patet per idem ; nam verum et falsum non sunt in anima solum objective, immo subjective, sic intelligendo quod primum verum est ipsa ratio seu intentio quam format intellectus de re intellecta. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 16, art. 1, sic dicit : « Sicut bonum nominat illud in quod tendit appetitus, sic verum nominat illud in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente, appetitus autem secundum quod appetitus inclinatur in rem ipsam appetitam. Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili ; sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu, etc. »

Ad quartum, negatur minor, scilicet quod ratio formata per intellectum, æqualiter se habeat ad cognitionem veram et ad falsam. Nam, in falsa cognitione, ratio formata per intellectum, non conformatur rei intellectæ; in vera autem cognitione, conformatur rei. Actus autem intellectus non solum terminatur ad rationem quam intellectus format, sed, mediante tali intentione, terminatur ad rem. Unde argumentum procedit ex falso intellectu, scilicet ac si nos diceremus quod actus intellectus nullomodo terminetur ad rem extra ; quod opinio nostra non ponit. — Item, concessa minore, consequentia non valet : quia, dato quod illa ratio formata per intellectum, æqualiter se haberet ad cognitionem veram et ad falsam, non æqualiter se habet ad objectum ultimatum veræ cognitionis et ad objectum ultimatum falsæ cognitionis ; nec similiter falsa cognitio æqualiter se habet ad rem extra, sicut cognitio vera ; quare non valet. — Item, quia aliud est ratio, aliud cognitio ; et ideo, licet falsa cognitio sit mala, non tamen ratio rei, nisi esset falsa ratio ; sed falsa ratio non est proprie ratio, ut si dicatur animal immateriale ; nec falsa cognitio meretur dici cognitio, sed deceptio.

Ad quintum patet responsio per prædicta. Ratio enim mali apud intellectum, non est ipsa species intelligibilis, quæ est principium operationis intelligibilis ; sed est terminus ejus. — Et ad primam improbationem, dicitur quod improbatio specierum intelligibilium, sive præviarum actui, sive formatarum per actum, nulla fuit, ut alias (dist. 3, q. 2, ad arg. contra concl. 4) patuit. — Ad secundam, dicitur quod malum, nec aliqua privatio, potest habere speciem propriam, quæ sit actui prævia ; quia talis in nobis causatur ab objecto. Potest tamen habere speciem vel rationem formatam per intellectum, mediante specie habitus oppositi. Quod patet : quia omnis privatio habet diffinitionem. Unde sanctus Thomas, *de Malo,* q. 1, art. 1, in solutione vigesimi, sic dicit : « Malum quidem est in rebus, sed ut privatio, non autem ut aliquid reale ; sed in ratione est ut aliquid intellectum. Et ideo potest dici quod malum est ens rationis, et non rei ; quia in intellectu est aliquid, non autem in re. Et hoc ipsum quod est esse intellectum, secundum quod aliquid dicitur ens rationis, est bonum ; quia bonum est aliquid intelligi. » — Hæc ille.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Durandi. — Ad primum contra secundam conclusionem, dicitur quod, si consequens intelligatur ad hunc sensum, scilicet quod ille qui habet majorem notitiam de agibilibus præsentibus, præteritis et futuris, tam in universali quam in particulari, tam actu quam habitu, tam quoad notitiam actuum an sint, quam quoad notitiam an recti sint, quod talis habeat majorem conscientiam, conceditur. Si autem intelligatur quod ille qui habet majorem notitiam de talibus in universali, vel in habitu solum, habeat majorem conscientiam, consequens falsum est. In primo sensu, conceditur consequentia ; in secundo vero, negatur.

Ad secundum dicitur quod modus arguendi non valet ; quia debet sic argui : Nullus agens contra solum dictamen rationis, tristatur ; sed agens contra solam conscientiam, tristatur ; igitur, etc. Et tunc, negetur minor. Ideo enim qui agit contra conscientiam tristatur, quia semper ad conscientiam sequitur aliqua electio voluntatis ; quæ quidem inclinatio non est conscientia, nec pars conscientiæ, sed ejus effectus ; et ideo qui agit contra conscientiam, agit contra inclinationem voluntatis. Si tamen ad dictamen rationis nulla sequeretur inclinatio voluntatis, tunc esset possibile agere contra conscientiam sine tristitia.

Ad tertium dicitur quod conscientia pertinet ad intellectum sicut ejus actus secundus, non autem sicut habitus. Nec valet improbatio ; quia, ut dicit sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 17, art. 1, tales actus attribuuntur conscientiæ, non ut ei quod est quod, sed ut quo. Unde, ibidem, arguit sic : « Neque habitus, neque actus dicitur scire. Sed conscientia dicitur scire, *Eccle.* 7 (v. 23) : *Scit enim conscientia tua, quia tu crebro maledixisti aliis.*

Igitur conscientia non est actus, neque habitus. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Ad septimum, inquit, dicendum est quod conscientia dicitur scire aliquid, non proprie, sed secundum illum modum quo scire dicitur illud quo scimus. » — Hæc ille. — Unde argumentum illud parum valet : quia idem argumentum posset fieri de habitu ; quia constat quod nullus habitus testificatur, nec accusat, proprie loquendo.

Quod autem conscientia non sit habitus, probat sanctus Thomas, ibidem, quatuor rationibus. — Prima talis est (arg. 9) : « Nullus habitus rationis, est de particularibus. Sed conscientia est actuum particularium. Ergo conscientia non est habitus rationis; nec alterius potentiæ, cum conscientia ad rationem pertineat. » — Secunda talis est (arg. 10) : « In ratione non sunt nisi habitus speculativi et operativi. Sed conscientia non est habitus speculativus, cum habeat ordinem ad opus ; nec etiam operativus, cum non sit ars, nec prudentia ; hos enim solos Philosophus, in 6. *Ethicorum* (cap. 4 et 5), in parte operativa ponit. Ergo conscientia non est habitus. Quod autem conscientia non sit ars, manifestum est. Quod autem non sit prudentia, sic probatur : Prudentia est recta ratio agibilium, ut dicitur, 6. *Ethicorum* (cap. 5). Non autem respicit agibilia singularia : quia, cum sint infinita, non potest esse ratio eorum ; et iterum, sequeretur quod prudentia per se augeretur (α), per se loquendo, secundum considerationem plurimorum actuum singularium ; quod non videtur esse verum. Conscientia autem respicit opera singularia. Ergo conscientia non est prudentia — (arg. 11). Sed forte dicetur quod conscientia est habitus quidam, quo applicatur universale judicium rationis ad particulare opus. Sed contra. Quia ad illud quod potest fieri per unum habitum, non requiruntur duo. Sed habens habitum universalem, potest applicare ad singulare, solummodo interveniente potentia sensitiva ; sicut ex habitu quo quis scit omnem mulam esse sterilem, sciet hanc mulam esse sterilem, cum eam percipit esse mulam per sensum. Ergo ad applicationem universalis judicii ad particularem actum, non requiritur aliquis habitus. Ergo conscientia non est habitus ; et sic idem quod prius. » — Tertia talis est (arg. 12) : « Omnis habitus, vel est naturalis, vel infusus, vel acquisitus. Sed conscientia non est habitus naturalis ; quia talis habitus est idem apud omnes, non autem omnes habent eamdem conscientiam. Nec iterum est habitus infusus ; quia talis habitus semper est rectus, conscientia autem quandoque est non recta. Neque est iterum habitus acquisitus ; quia sic in pueris non esset conscientia, nec in homine antequam per multos actus habitum acquisivisset. Et sic idem quod prius. » — Quarta talis est (arg. 13) : « Habitus, secundum Philosophum, ex multis actibus acquiritur. Sed ex uno actu quis (α) habet conscientiam. Ergo conscientia non est habitus. » — Hæc ille.

Ad quartum, negatur consequentia ; quia respectu universalium tantum (β) potest poni habitus, non autem respectu unius singularis actus, qui semel tantummodo fit in tota vita, respectu cujus tamen est conscientia. Item, synderesis est a natura, non autem conscientia.

Ad quintum dicitur quod non solum ex interpretatione nominis, sed etiam ex diffinitione conscientiæ data a sanctis, apparet conscientiam proprie et totaliter ad intellectum pertinere. Quod patet : quia Basilius (Homil. in princ. *Proverb.*) dicit quod conscientia est *naturale judicatorium;* et Damascenus (*de Fide Orth.*, lib. 4, cap. 22) dicit quod conscientia est *lex nostri intellectus;* et Glossa, super illud *Roman.* 2 (v. 14), *Cum enim gens quæ legem non habet,* etc., idem ponit ; et multæ aliæ auctoritates, quas sanctus Thomas recitat, *de Veritate*, q. 17, art. 1 ; et in 1 p., q. 79, art. 13.

Ad sextum dicitur quod imaginatio ibidem posita, falsa est, propter multa inconvenientia quæ ponit. Quorum unum est, quod conscientia (γ) non sit aliquid unum, sed aggregatum ex multis diversarum specierum, et in diversis subjectis exsistentium. Secundum est, quod sit aggregatum ex duobus habitibus, et consistat in habitu, et non in actu. Tertium est, quod æque pertineat ad voluntatem sicut ad intellectum. Quartum, quod conscientia, quantum ad illud quod ponit in intellectu, sit aliqua scientia practica. Falsitas enim omnium istorum patet faciliter ex prædictis. — Et ad primam probationem ibidem inductam, dicitur quod conscientia dicitur cum aliquo scientia ; illud autem aliud, non est quid pertinens ad voluntatem de per se, sed est indifferenter quicumque actus interior vel exterior, ad quem potest applicari scientia vel notitia, per modum qui expressus fuit in probatione conclusionis. — Ad secundam probationem, dicitur quod nullus actus attributus conscientiæ, proprie pertinet ad voluntatem : nam remorsus, qui attribuitur conscientiæ, non dicit tristitiam, nec passionem, vel quamcumque volitionem, vel actum appetitus ; sed importat judicium de perversitate actus præteriti ; ad quod tamen judicium sequitur dolor, vel detestatio : quia, sicut ad apprehensionem boni connaturalis sequitur delectatio, ita ad apprehensionem peccati proprii sub ratione mali humani, quod est contra rationem esse, sequitur detestatio actualis, vel habitualis, vel naturalis. Vel potest dici quod remor-

(α) *per se augeretur*. — *generaretur* Pr.

(α) *quis*. — *qui* Pr.
(β) *tantum*. — *non* Pr.
(γ) *conscientia*. — *scientia* Pr.

sus, prout dicit tristitiam, non est actus (α) conscientiæ, sed effectus alicujus quæ dicitur conscientia.

Ad septimum dicitur, negando illam conditionalem, scilicet : Conscientia dicit actum; igitur nullus potest facere contra conscientiam. Et ad probationem, dicitur quod conscientia importat actum intellectus practici judicantis aliquid esse fiendum vel aliquid esse non fiendum, vel esse bonum aut esse malum, vel esse factum aut non factum. Contra hoc autem judicium potest quis agere dupliciter. Uno modo, non stante, sed cessante tali judicio, et repulso per contrarium judicium formaliter vel virtualiter : sicut contingit in eo qui peccat ex passione, qui (β) primo judicabat hunc actum, qui est commisceri tali mulieri, non esse fiendum, quia est peccatum; postea, superveniente passione, judicat illum actum esse faciendum, quia est delectabilis; et sic facit contra conscientiam, non quidem tunc præsentem, sed præcedentem. Alio modo, stante tali judicio in universali solum, non autem in particulari. Conceditur tamen quod contra omnem conscientiam universalem et particularem nullus agit, ipsa actualiter stante. — De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 77, art. 2, sic dicit : « Opinio Socratis fuit, ut dicitur, 7. *Ethicorum* (cap. 2), quod scientia nunquam posset superari a passione; unde ponebat omnes virtutes esse scientias, et omnia peccata esse ignorantias. In quo aliqualiter recte sapiebat : quia, cum voluntas sit boni, vel apparentis boni, voluntas in malum non moveretur, nisi id quod non est bonum, aliqualiter appareret bonum; et propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia, vel errore rationis; unde dicitur, *Proverbiorum* 14 (v. 22) : *Errant qui operantur malum*. Sed quia experimento patet quod multi agunt contra illud cujus scientiam habent (et hoc etiam auctoritate divina confirmatur, secundum illud Lucæ 12 (v. 47), *Servus qui cognovit voluntatem domini sui et non fecit, plagis vapulabit multis;* et Jacobi 4 (v. 17), dicitur : *Scienti bonum et non facienti, peccatum est illi*), non simpliciter verum dicit; sed oportet distinguere, ut tradit Philosophus, 7. *Ethicorum* (cap. 3). Cum enim ad recte agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universali et particulari, utriusque defectus sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo operis et voluntatis. Contingit ergo quod aliquis habeat scientiam in universali, puta nullam fornicationem esse fiendam, sed tamen non cognovit in particulari hunc actum qui est fornicatio non esse fiendum, et hoc sufficit ad hoc quod voluntas non sequatur universalem scientiam rationis. Item, considerandum est quod nihil prohibet aliquid sciri (α) in habitu, quod tamen actu non consideratur. Potest igitur contingere quod aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari, et non solum in universali, sed tamen actu non consideret; et tunc non videtur difficile quod præter id quod actu non considerat, homo agat. Quod autem homo non consideret in particulari illud quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis : puta, cum homo sciens geometriam, non intendit ad considerandum geometriæ conclusiones, quas statim in promptu habet considerare. Quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu, propter aliquod impedimentum superveniens : puta, propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem; et hoc modo, ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari illud quod scit in universali, inquantum passio impedit talem considerationem. » — Hæc ille. — Et similia diffusius dicit, *de Malo*, q. 3, art. 9; et multis aliis locis. — Ex quibus habetur : primo, quod aliquis potest facere contra conscientiam universalem, ipsa manente; secundo, quod aliquis potest facere contra conscientiam particularem, ipsa non manente; tertio, quod nullus potest facere contra conscientiam particularem, ipsa manente. Et hoc intelligo, loquendo de conscientia particulari ultimata; et voco conscientiam particularem ultimatam, illam qua dictatur finaliter aliquid nullo modo esse fiendum, sed totum oppositum; contra talem enim conscientiam nullus potest agere, ipsa manente. Potest tamen esse aliqua conscientia particularis, licet non ultimata : utputa, quod iste actus est fornicatio. Sed tamen contra talem conscientiam potest aliquis agere, illa stante; sicut patet in eo qui peccat ex electione mali, vel ex malitia. Talis enim, licet judicet actum quem exercet esse peccatum, et lege Dei prohibitum, nihilominus continuat eum : quia illa conscientia non est ultimata; sed potius hæc est sua conscientia ultimata, quod talis actus, licet sit peccatum, tamen potius est fiendus quam abstineatur a tali et tanta delectatione quæ est illi conjuncta. — Et de hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 78, art. 1, sic dicit : « Peccatum in humanis actibus quandoque contingit ex defectu intellectus, puta cum aliquis per ignorantiam peccat; quandoque ex defectu appetitus sensitivi, sicut cum aliquis ex passione peccat; quandoque ex defectu voluntatis, quæ est inordinatio ipsius. Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat. Consequens autem est ut aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato, ad hoc quod potiatur bono magis amato; sicut cum homo vult pati abscisionem membri, etiam scienter, ut conservet vitam quam magis amat. Et per hunc modum, quando aliqua

(α) *actus.* — *alicujus* Pr.
(β) *qui.* — *quæ.* Pr.

(α) *sciri.* — *scire* Pr

inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, puta divitias vel voluptatem, quam ordinem rationis vel divinæ legis, vel charitatem, vel aliquid hujusmodi, sequitur quod velit pati dispendium in aliquo spiritualium bonorum, ut potiatur aliquo bono temporali. Nihil autem est aliud malum quam privatio alicujus boni. Et secundum hoc, aliquis scienter vult aliquod malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bonum spirituale privatur, ut bono temporali potiatur. Unde dicitur ex certa malitia vel ex industria peccare, quasi scienter malum eligere. » — Hæc ille. — Item, in solutione primi, sic dicit : « Ignorantia quandoque quidem excludit scientiam qua aliquis scit simpliciter hoc esse malum quod agitur; et tunc dicitur ex ignorantia peccare. Quandoque autem excludit scientiam qua homo scit nunc hoc esse malum; sicut cum ex passione peccatur. Quandoque autem excludit scientiam qua aliquis scit hoc malum non esse sustinendum propter consecutionem illius boni, scit tamen simpliciter hoc esse malum; et sic dicitur ignorare, qui ex certa scientia peccat. » — Hæc ille. — Ex quibus satis patet quomodo contingit agere contra conscientiam particularem, et quomodo non.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Durandi. — Ad primum contra tertiam conclusionem, dicitur quod major est falsa, scilicet quod nulla obligatio sit de illicito. Et ad probationem, dicitur quod distinctio ibidem facta de ligari et obligari, est falsa, vel nimis stricta. Cum enim dicimus conscientiam erroneam obligare, ista obligatio potest referri ad duo : primo, ad conformandum se tali conscientiæ, et ad nullo modo discordandum illi, et ad non deponendum eam; secundo, ad non discordandum ei, sed non ad conformandum, nec ad non deponendum. Primo modo, strictissime sumitur; et illo modo conscientia erronea non obligat; ad quem sensum procedit argumentum. Secundo modo, sumitur large; et illo modo intelligitur conclusio nostra, quod conscientia erronea obligat; quia habens eam, tenetur non discordare illi, ita quod, illa stante, faciat oppositum quod illa dictat. Nec tamen tenetur se conformare illi, nec tenetur eam conservare, immo potest et tenetur eam deponere : nam sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 19, art. 5, probat quod voluntas discordans a ratione errante est mala; et, art. 6, probat quod voluntas concordans rationi erranti est mala, si error conscientiæ sit aliquo modo voluntarius, vel directe, vel propter negligentiam.

Posset tamen aliter dici, etiam secundum mentem ejus, quod major argumenti est simpliciter falsa, si generaliter intelligatur : quia, licet ad illicitum, inquantum hujusmodi, nullus teneatur de per se et simpliciter; potest tamen teneri et obligari ad illud, per accidens et secundum quid, inquantum scilicet apprehenditur ut licitum et a lege Dei præceptum. Et hanc responsionem in simili ponit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 19, art. 5, ubi sic arguit : « Secundum Augustinum (Serm. 62, *de Verb. Evang.*, cap. 8), præceptum inferioris potestatis non obligat, si contrarietur præcepto superioris potestatis; sicut si proconsul jubeat aliquid quod imperator prohibet. Sed ratio errans, quandoque proponit aliquid quod est contra præceptum superioris, scilicet Dei, cujus est summa potestas. Ergo dictamen rationis errantis non obligat, etc. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Ad secundum, inquit, dicendum est quod verbum Augustini habet locum quando cognoscitur quod inferior potestas præcipit aliquid contra præceptum superioris potestatis. Sed, si aliquis crederet quod præceptum proconsulis esset præceptum imperatoris, contemnendo præceptum proconsulis, contemneret præceptum imperatoris. Et similiter, si aliquis homo cognosceret quod ratio humana dictaret aliquid contra præceptum Dei, non teneretur rationem sequi; sed tunc ratio non totaliter esset errans. Sed quando ratio errans proponit aliquid ut præceptum Dei, tunc idem est contemnere dictam rationem, et Dei præceptum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod nullus obligatur ad illicitum, quando cognoscit illud esse illicitum; sed quando apprehendit illud ut præceptum lege Dei, tunc obligatur ad illud, licet secundum quid et de per accidens, modo superius exposito in conclusione.

Ad secundum, negatur major, ubi per veram notitiam apprehenditur dictamen rationis præcedentis non esse conforme legi Dei, quod prius reputabatur esse conforme. Sicut enim falsum judicium, quo dictabatur aliquid esse præceptum legis Dei, obligabat; ita verum judicium, quo dictatur præcedens dictamen repugnare legi Dei, tollit obligationem, potissime obligationem secundum quid et per accidens.

Et quia arguens distinguit inter ligare et obligare, videndum est quid super hoc sentiat sanctus Thomas. Ipse siquidem, 2. *Sentent.*, dist. 39, q. 3, art. 3, sic dicit : « Conscientia, inquit, quoddam dictamen est rationis. Voluntas autem non movetur in aliquid appetendum, nisi præsupposita aliqua apprehensione; objectum enim voluntatis est bonum vel malum, secundum quod est imaginatum vel intellectum. Intentionem autem (α) boni vel mali ratio ipsa demonstrat. Unde, cum actus voluntatis ex objecto specificetur, oportet quod secundum rationis judicium vel conscientiæ sit actus voluntatis. Et per hunc modum conscientia dicitur ligare : quia scilicet, si aliquis fugiat per voluntatem quod ratio (β)

(α) *autem*. — *enim* Pr.
(β) *ratio*. — *ideo* Pr.

bonum dictat, est in fuga boni; quæ fuga malum est, quia voluntas fugit illud ac si esset bonum secundum rationem, propter tristitiam aliquam secundum sensum. Et similiter, si ratio dictat aliquod bonum esse malum, voluntas non potest in illud tendere, quin mala sit; tendit enim in illud ut ostensum est a ratione, et ita ut in malum simpliciter, propter apparens bonum secundum sensum. Et ideo, sive ratio sive conscientia recte judicet, sive non, voluntas obligatur hoc modo, quod, si judicium vel dictamen rationis, quod est conscientia, non sequitur actus voluntatis, inordinatus est. Et hoc est ligare, scilicet astringere voluntatem, ut non possit sine deformitatis nocumento in aliud tendere; sicut ligatus non potest ire, etc. » — Hæc ille. — Item, *de Veritate,* q. 17, art. 3, sic dicit : « Conscientia proculdubio ligat. Ad videndum autem quomodo liget, sciendum est quod ligatio, metaphorice a corporalibus ad spiritualia assumpta, impositionem necessitatis importat. Ille enim qui ligatus est, necessitatem habet consistendi in loco ubi ligatus est, et aufertur ei potestas ad alia divertendi. Unde patet quod ligatio non habet locum in illis quæ ex necessitate naturæ sunt; non enim possumus dicere ignem esse ligatum ad hoc quod sursum feratur, quamvis necesse sit ipsum sursum ferri. Sed in his tantum necessariis ligatio locum habet, quibus ab alio imponitur necessitas. Est autem duplex necessitas quæ ab alio agente imponi potest. Una quidem coactionis, per quam aliquis absolute habet necesse facere hoc ad quod determinatur ex actione agentis; alias coactio non proprie diceretur, sed magis inductio. Alia vero est necessitas conditionata, vel ex finis suppositione : sicut imponitur alicui necessitas, ut, si non fecerit hoc, non consequatur suum præmium. Prima (α) quidem necessitas, quæ est coactionis, non cadit in motibus voluntatis, sed solum in rebus corporalibus, eo quod voluntas naturaliter est libera a coactione. Secunda necessitas voluntati imponi potest, ut scilicet necessarium sit eligere hoc, si hoc bonum debeat consequi, vel si hoc malum vitare debeat; carere enim malo, in idem reputatur cum habere bonum, in talibus, ut patet per Philosophum, 5. *Ethicorum* (cap. 1). Sicut autem necessitas coactionis imponitur rebus corporalibus per aliquam actionem, ita etiam necessitas conditionata imponitur voluntati per aliquam actionem. Actio autem qua voluntas movetur, est imperium regentis et gubernantis; unde Philosophus dicit, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 1), quod Rex est principium motus per suum imperium. Ita etiam se habet imperium alicujus gubernantis ad ligandum in rebus voluntariis, illo modo ligationis quæ voluntati accidere potest, sicut se habet actio corporalis ad ligandum res corporales necessitate coactionis. Actio autem corporalis agentis nunquam inducit necessitatem in rem aliquam, nisi per contactum ipsius actionis ad rem in quam agit. Unde nec ex imperio alicujus regis vel domini ligatur aliquis, nisi imperium contingat ipsum cui imperatur. Attingit autem ipsum per scientiam. Unde nullus ligatur per præceptum aliquod, nisi mediante scientia illius præcepti. Et ideo ille qui non est capax notitiæ præcepti, non ligatur præcepto; nec aliquis ignorans præceptum Dei, ligatur ad præceptum Dei faciendum, nisi quatenus tenetur scire præceptum ; si autem non teneatur scire, nec sciat, nullo modo ex præcepto ligatur. Sicut igitur, in corporalibus, agens corporale non agit nisi per contactum ; ita etiam, in spiritualibus, præceptum non ligat nisi per scientiam. Et ideo sicut est eadem vis qua contactus agit, et qua virtus agentis agit, cum tactus non agat nisi ex virtute agentis, et virtus agentis nonnisi mediante tactu ; ita etiam eadem virtus est qua præceptum ligat, et qua conscientia ligat, cum scientia non liget nisi per virtutem (α) præcepti, nec præceptum nisi per scientiam. Unde, cum conscientia nihil aliud sit quam applicatio notitiæ ad actum, constat quod conscientia ligare dicitur vi præcepti divini. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, cum conscientia et præceptum eadem ligatione ligent, si ligatio præcepti dicitur obligatio, consimiliter ligatio conscientiæ dicitur obligatio, qualiscumque sit conscientia.

Ad tertium dicitur quod, in casu argumenti, ubi hæreticus credens quod licitum sit furari divitibus, etc., cessat quandoque a furto, ipse non facit contra conscientiam proprie; quia conscientia non dictat sibi quod nunquam sit cessandum a furto, nec quod continue sit furandum. Et ideo argumentum non valet. — De hoc sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 39, q. 3, articulo ultimo, in solutione sexti, sic dicit : « Conscientia obligat virtute præcepti divini, sub cujus ratione apprehendit illud quod ratio dictat. Et ideo, si illud apprehendatur ut directe sub præcepto cadens, peccat mortaliter omittendo illud quod conscientia dictat, etiamsi sit veniale vel indifferens. Si autem apprehendatur ut non directe cadens sub præcepto vel prohibitione, tunc non fit directe contra conscientiam, sed præter eam; et ideo non peccat mortaliter, sed venialiter, vel nullo modo. Sicut quando conscientia dictat alicui quod bonum est facere aliquod opus consilii, si non facit, non peccat; quia non apprehendit illud ut bonum debitum, et necessarium ad salutem, et præcepto subjacens. » — Hæc ille. — Per omnia similiter in proposito.

Ad quartum dicitur quod, in casu argumenti, hæreticus non facit proprie secundum suam conscientiam : quia conscientia ejus non dictat solum

(α) *Prima.* — *primo* Pr.

(α) *virtutem.* — Om. Pr.

quod in hoc casu bonum sit non jurare; sed dictat quod in nullo casu, nec pro quacumque necessitate vel utilitate, sit jurandum. Et ideo tunc solum proprie agit secundum suam conscientiam, quando proponit et vult firmiter non jurare in aliquo casu. Et constat quod tale velle est peccatum mortale. Unde, cum dicimus quod agens secundum conscientiam erroneam peccat, intelligimus sic, quod actus voluntatis conformis rationi erroneæ malus est. Et in illa forma proponit quæstionem sanctus Thomas, 1^a $2^{æ}$, q. 19, art. 6, scilicet : Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona.

Ad quintum dicitur quod verum concludit, sed non contra nos. Unde sanctus Thomas, 1^a $2^{æ}$, ubi supra (q. 19, art. 6), sic dicit : « Quæstio, inquit, qua quæritur, Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona, eadem est cum quæstione qua quæritur, Utrum conscientia erronea excuset (α). Hæc autem quæstio dependet ab eo quod supra de ignorantia dictum est. Dictum est enim supra, quod ignorantia quandoque causat involuntarium, quandoque autem non. Et quia bonum et malum morale consistit (β) in actu inquantum est voluntarius, manifestum est quod illa ignorantia quæ causat involuntarium, tollit rationem boni et mali moralis; non autem quæ involuntarium non causat. Dictum est autem supra (1^a $2^{æ}$, q. 6, art. 8), quod ignorantia quæ est aliquo modo volita, sive directe, sive indirecte, non causat involuntarium. Et dico ignorantiam directe volitam vel voluntariam, in quam actus voluntatis fertur; indirecte autem, propter negligentiam, ex eo quod aliquis non vult scire illud quod scire tenetur. Si igitur conscientia erret errore voluntario, vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur, tunc talis error rationis vel conscientiæ non excusat quin voluntas concordans rationi vel conscientiæ sic erranti sit mala. Si autem sit error qui causet involuntarium, proveniens ex ignorantia alicujus circumstantiæ, absque omni negligentia, tunc talis error rationis vel conscientiæ excusat ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala. Puta : si ratio errans dictat quod homo teneatur ad uxorem alterius accedere, voluntas concordans huic rationi erranti est mala, eo quod error iste provenit ex ignorantia legis Dei, quam scire tenetur; si autem ratio errat in hoc quod credit aliquam mulierem submissam, esse uxorem suam, et, ea petente debitum, velit eam cognoscere, excusatur voluntas ejus, ut non sit mala, quia error iste procedit ex ignorantia quæ causat involuntarium et excusat. » — Hæc ille.

Ad argumentum in oppositum quæstionis, respondet sanctus Thomas, 1^a $2^{æ}$, q. 74, art. 5, in solutione primi argumenti, ubi sic : « Dicendum, inquit, quod illa ratio procedit de defectu rationis qui pertinet ad actum proprium, respectu proprii objecti; et hoc quando est defectus cognitionis ejus quod quis non potest scire : tunc enim talis defectus non est peccatum, sed excusat a peccato; sicut patet in his quæ per furiosos committuntur. Si vero sit defectus rationis circa id quod homo potest et debet scire, non omnino excusatur a peccato; sed ipse defectus imputatur ei ad peccatum. Defectus autem qui est solum in dirigendo alias vires, semper imputatur ei ad peccatum; quia huic defectui homo potest occurrere per proprium actum. » — Hæc ille.

Et hæc de quæstione sufficiant. Benedictus Deus. Amen.

(α) *excuset.* — *liget* Pr.
(β) *consistit.* - Om. Pr.

DISTINCTIO XL.

QUÆSTIO I.

UTRUM ALIQUA ACTIO HUMANA POSSIT ESSE INDIFFERENS AD BONUM ET MALUM MORALE

Circa quadragesimam distinctionem 2. *Sent.*, quæritur : Utrum aliqua actio humana possit esse indifferens ad bonum et malum morale.

Et arguitur quod sic. Nulla species est, quæ sub se non contineat vel continere possit aliquod individuum. Sed aliquis actus est indifferens secundum suam speciem, ut levare festucam; et beatus Augustinus dicit, in libro *de Sermone Domini in monte* (lib. 2, cap. 18), quod *sunt aliqua facta media, quæ possunt bono vel malo animo fieri, de quibus temerarium est judicare.* Ergo sub his speciebus poterit inveniri aliquis actus individualis indifferens.

In oppositum arguitur sic : Quia privative opposita, sic se habent circa subjectum aptum natum, quod alterum eorum inest de necessitate. Sed bonum et malum opponuntur privative; actus autem moralis susceptivus est bonitatis et malitiæ. Ergo omni actui morali necesse est alterum inesse.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod nullus actus humanus, secundum individuum consideratus, est indifferens; licet aliquis actus humanus, secundum speciem, sit indifferens.

Hanc ponit sanctus Thomas, *de Malo,* q. 2, art. 5, ubi sic dicit : « Actus moralis, præter bonitatem et malitiam quam habet ex sua specie, potest habere aliam bonitatem et malitiam ex circumstantiis, quæ (α) comparantur ad actum moralem sicut accidentia quædam. Sicut autem genus consideratur in sua ratione sine differentiis, sine quibus non potest esse species (β); ita species consideratur secundum suam rationem sine accidentibus, sine quibus tamen non potest esse individuum. Non enim de ratione hominis est esse album, vel esse nigrum, vel aliquid hujusmodi; impossibile est tamen aliquem hominem singularem esse, quin sit albus, vel niger, vel aliquid hujusmodi. Sic igitur, loquendo de actibus moralibus secundum quod in suis speciebus considerantur, possunt dici boni vel mali ex genere; sed bonitas vel malitia quæ est ex circumstantiis, non convenit eis secundum suum genus vel speciem; sed individuis actibus talis bonitas vel malitia convenire potest. Si ergo loquamur de actu morali secundum suam speciem, sic non omnis actus moralis est bonus vel malus, sed aliquis est indifferens : quia actus moralis speciem habet ex objecto relato ad rationem, vel secundum ordinem ad rationem; est autem aliquod objectum, quod importat aliquid conveniens rationi, et facit esse bonum ex genere, sicut vestire nudum; aliquod autem objectum est, quod importat aliquid discordans a ratione, sicut tollere alienum, et hoc facit esse malum ex genere; quoddam vero objectum est, quod neque importat aliquid conveniens rationi, neque aliquod a ratione discordans, sicut levare festucam de terra, vel aliquid hujusmodi; et hujusmodi actus dicitur indifferens. Et quantum ad hoc, bene dixerunt, qui actus diviserunt trifarie, dicentes quosdam esse bonos, quosdam malos, quosdam indifferentes. Si vero loquamur de actu morali secundum individuum, sic quilibet particularis actus moralis necesse est quod sit bonus vel malus, propter aliquam circumstantiam. Non enim potest contingere quod actus singularis sine circumstantiis fiat, quæ ipsum rectum faciant, vel indirectum. Si enim fiat quodcumque quando oportet, et ubi oportet, et sicut oportet, et cætera hujusmodi, actus est ordinatus et bonus; si vero aliquod horum deficiat, actus est inordinatus et malus. Et hoc maxime considerari oportet in circumstantia finis. Quod enim fit propter justam necessitatem, vel propter piam utilitatem, laudabiliter fit, et bonus est actus. Quod autem caret justa necessitate et pia utilitate, otiosum reputatur, secundum Gregorium (7. *Moralium,* cap. 25). Otiosum autem verbum est peccatum, et multo magis factum; dicitur enim, Matth. 12 (v. 36) : *Omne verbum otiosum quodcumque locuti fuerint homines, reddent de eo rationem.* Sic ergo bonus actus et malus ex genere, sunt opposita mediata; et est aliquis actus, qui in specie consideratus, est indifferens. Bonum autem et malum ex circumstantia, sunt immediata; quia distinguuntur secundum oppositionem affirmationis et negationis, scilicet per hoc quod est secundum quod oportet, et non secundum quod oportet secundum omnes circumstantias. Hoc autem bonum et malum, est proprium (α) actus singularis. Et ideo nullus actus humanus singularis, est indifferens. Et dico actum humanum, qui est a voluntate deliberata. Si enim sit aliquis actus sine deliberatione, procedens ex sola imaginatione, sicut confricatio barbæ, aut aliquid hujusmodi, hujusmodi actus est extra genus moris; unde non participat bonitatem vel malitiam moralem. » — Hæc ille.

Simile ponit, 1ª 2æ, q. 18, art. 8 et 9. Item, 2. *Sentent.,* distinctione præsenti, q. 1, art. 5.

Ex quibus potest sic argui pro utraque parte conclusionis. — Et primo quidem, quod aliquis actus, in specie consideratus, sit indifferens, arguitur sic : Nullus actus cujus objectum nec convenit nec disconvenit rationi, habet ex sua specie bonitatem vel malitiam moralem. Sed multi actus humani sunt hujusmodi. Igitur nullus talis, ex sua specie habet bonitatem vel malitiam moralem; sed, ut sic, est indifferens. — Quod autem nullus actus, in individuo consideratus, sit indifferens, arguitur sic : Nullus actus secundum suas circumstantias conveniens rectæ rationi, aut discordans a recta ratione, est indifferens. Sed quilibet actus humanus est hujusmodi. Igitur nullus talis est indifferens.

Secunda conclusio est quod nullus actus humanus, secundum individuum consideratus, in habente gratiam, est indifferens ad meritorium et demeritorium.

Hanc ponit sanctus Thomas, *de Malo,* ubi supra (q. 2, art. 5), in solutione septimi argumenti, ubi sic dicit : « Non omnis actus procedens a voluntate informata charitate est meritorius, si voluntas pro potentia accipiatur; alioquin peccata venialia essent

(α) *quæ.* — Om. Pr.
(β) *species.* — Om. Pr.

(α) *proprium.* — *proprius* Pr.

meritoria, quæ committunt interdum habentes charitatem. Sed verum est quod omnis actus qui est ex charitate, meritorius est. Hoc autem simpliciter est falsum, quod omnis actus qui non est ex voluntate informata charitate, sit demeritorius; alioquin illi qui sunt in peccato mortali, in quolibet suo actu peccarent, nec (α) eis qui sunt sine charitate (β) esset consulendum quod interdum quidquid boni possent facerent, nec opera de genere bonorum ab eis facta disponerent eos ad gratiam; quæ omnia sunt falsa. Tenetur autem quilibet ad conformandum voluntatem suam voluntati divinæ, quantum ad hoc quod velit quidquid vult Deus eum velle, secundum quod Dei voluntas innotescit per prohibitiones et præcepta; non autem quantum ad hoc quod ex charitate velit, nisi secundum illos qui dicunt quod modus charitatis est in præcepto. Quæ quidem opinio aliqualiter vera est; alioquin sine charitate posset quis legem implere; quod est Pelagianæ impietatis. Nec tamen vera est omnino : quia sic, aliquis charitatem non habens, honorans parentes, peccaret mortaliter ex omissione modi; quod falsum est. Unde modus sub necessitate præcepti includitur, secundum quod præceptum ordinatur ad consecutionem beatitudinis; non autem secundum quod ordinatur ad vitandum reatum pœnæ. Unde qui honorat parentes, non habens charitatem, non meretur vitam æternam; sed tamen neque demeretur. Ex quo patet quod non omnis actus humanus, etiam in singulari consideratus, est meritorius vel demeritorius; licet omnis sit bonus vel malus. Et hoc dico propter eos qui charitatem non habent, qui mereri non possunt. Sed in habentibus charitatem, omnis actus est meritorius vel demeritorius, ut in objiciendo probatum est. » — Hæc ille.

Quæ autem sit probatio ultimi dicti, patet per argumenta. Unde, undecimo loco, arguit sic : « Ad hoc quod aliquis actus sit meritorius in habente charitatem, non requiritur quod actu referatur in Deum; sed sufficit quod actu referatur in aliquem finem convenientem, qui habitu refertur in Deum : sicut si aliquis volens peregrinari propter Deum, emat equum, nihil actu cogitans de Deo, sed solum de via quam jam in Deum ordinaverat, hoc est ei meritorium. Sed constat quod ille qui charitatem habet, se et omnia sua ordinavit in Deum, cui inhæret ut ultimo fini. Ergo quidquid ordinat vel ad se vel ad aliud quodcumque sui, meritorie agit, etiam si actu de Deo non cogitet; nisi impediatur per aliquam inordinationem actus, qui non sit referibilis in Deum. Sed hoc non potest esse, quin peccatum sit, saltem veniale. Ergo omnis actus habentis charitatem, vel est meritorius, vel est peccatum; et nullus est indifferens. — (Arg. 12.) Sed dicetur, inquit, quod potest esse actus non meritorius, nec tamen inordinatus, ex hoc solo quod aliquis negligenter, et ex quadam subreptione, non prompte refert in finem convenientem. — Sed contra : ipsa negligentia peccatum est, vel (α) mortale, vel veniale. Peccata etiam quædam venialia, ex subreptione fiunt, ut patet præcise in primis motibus concupiscentiæ. Ergo per hoc non excluditur quin sit peccatum veniale. — (Arg. 13.) Præterea, Glossa Augustini (*de Fide et operibus*) dicit, 1. *Corinth.* 3 (v. 12), quod lignum, fœnum, stipulam ædificat, qui rebus concessis inhæret magis quam debet. Sed qui lignum, fœnum, stipulam ædificat, peccat; alias non puniretur igne. Igitur qui inhæret rebus concessis, magis quam debet, peccat. Sed quicumque agit, inhæret rebus concessis, vel non concessis : si non concessis, peccat; si concessis, magis quam debet, similiter peccat; si secundum quod debet, bene agit, et si est in charitate, meretur. Ergo omnis actus humanus est bonus vel malus, et nullus est indifferens. » Et ulterius, in habente charitatem, est meritorius, vel peccatum.

Simile ponit, 2. *Sentent.*, præsenti distinctione, q. 1, art. 5, ubi sic dicit : « Actus perfectus bonitate civili, non est susceptibilis efficaciæ merendi, nisi in eo qui habet gratiam. Et ideo, in eo qui gratia caret, indifferens est ad meritum vel demeritum. Sed in illo qui (β) gratiam habet, oportet meritorium vel demeritorium esse. Quia, si est malus, est demeritorius; si est bonus, est meritorius : quia, cum charitas imperet omnibus virtutibus, sicut voluntas omnibus potentiis, oportet quod quidquid ordinatur in finem alicujus virtutis, ordinetur in finem charitatis; et cum omnis actus bonus ordinetur in finem alicujus virtutis (γ), in finem charitatis ordinatus remanebit; et ita meritorius erit. Et sic, comedere et bibere, servato modo temperantiæ, et ludere ad recreationem, servato modo eutrapeliæ, quæ medium tenet in ludis, ut dicitur, 4. *Ethicorum* (cap. 8), meritorium est in eo qui charitatem habet, qua Deum ultimum finem vitæ suæ constituit. » — Hæc ille.

Ex quibus potest sic argui pro conclusione : Omnis actus humanus malus, est demeritorius; et omnis actus humanus bonus relatus in Deum virtualiter, et procedens a voluntate informata charitate, est meritorius. Sed quilibet actus humanus hominis exsistentis in charitate, se habet altero illorum modorum. Igitur quilibet talis est meritorius, vel demeritorius.

(α) a verbo *illi* usque ad *nec*, om. Pr.
(β) *non.* — Ad. Pr.

(α) *vel.* — Om. Pr.
(β) *per.* — Ad. Pr.
(γ) a verbis *ordinetur in finem charitatis* usque ad *virtutis*, om. Pr.

Tertia conclusio : Quod una et eadem actio potest successive esse bona vel mala.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 20, art. 6, ubi sic dicit : « Nihil prohibet aliquid esse unum secundum quod est in uno genere, et esse multiplex secundum quod refertur ad aliud genus : sicut superficies continua, est una secundum quod consideratur in genere quantitatis; tamen est multiplex secundum quod refertur ad genus coloris, si partim sit alba, et partim nigra. Et secundum hoc, nihil prohibet aliquem actum esse unum secundum quod refertur ad genus naturæ, qui tamen non est unus secundum quod refertur ad genus moris (α), sicut et econtra : ambulatio enim continua, est unus actus secundum genus naturæ; potest tamen contingere quod sint (β) plures secundum genus moris, si mutetur ambulantis voluntas, quæ est principium moralium actuum. Si ergo accipiatur unus actus prout est in genere moris, impossibile est quod sit bonus et malus bonitate et malitia morali; si tamen sit unus unitate naturæ, et non unitate moris, potest esse bonus et malus. » — Hæc ille. — Et exemplificat in arguendo dupliciter. Primo namque arguit sic : « Motus est unus, qui est continuus, ut dicitur, 5. *Physicorum* (t. c. 39). Sed unus motus continuus, potest esse bonus et malus : puta, si aliquis continue ad ecclesiam vadens, primo namque intendit vanam gloriam, postea intendit Deo servire. Ergo unus actus potest esse bonus et malus. » Secundo : « Quia, secundum Philosophum, 3. *Physicorum* (t. c. 18 et seq.), actio et passio sunt unus actus. Sed passio bona, sicut Christi, et actio mala, sicut Judæorum, sunt unus actus. Ergo unus actus potest esse bonus et malus. » — Hæc ille.

Similia ponit, 2. *Sentent.*, distinctione præsenti, q. 1, art. 4.

Ex quibus potest sic argui : Ille actus qui procedit ex bona et mala voluntate successive, et ordinatur ad malum et bonum finem successive, est bonus et malus successive. Sed unus et idem actus exterior, est hujusmodi. Igitur talis potest esse bonus et malus successive. Item, ille actus qui simul procedit a diversis voluntatibus, una recta, et alia perversa, est simul bonus et malus. Sed contingit de uno et eodem actu exteriori, quod simul procedit a talibus voluntatibus. Igitur, etc.

Et in hoc primus articulus terminatur.

(α) *moris*. — Om. Pr.
(β) *sint*. — *sit* Pr.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumentum Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra prædicta. Et quidem contra primam conclusionem arguit Scotus (dist. 41, q. 1). Quia, secundum Philosophum, 2. *Ethicorum* (cap. 1), habitus justitiæ generatur ex operibus justis, non tamen juste factis. Ille autem actus non est bonus moraliter, quia non est ex virtute; neque etiam malus moraliter. — Similiter potest argui de actibus elicitis post virtutem : quia non videtur necessitas quod voluntas habens virtutem, semper utatur ea necessario; sed solum quando occurrit passio ita vehemens, quod subverteret rationem, nisi uteretur virtute.

II. Argumentum Durandi. — Secundo arguit Durandus (dist. 40, q. 1) contra illud quod ponitur in probatione illius conclusionis, de actibus ex sola imaginatione procedentibus. Quia ubi invenitur dominium rationis vel voluntatis, ibi invenitur genus moris. Sed dominium rationis et voluntatis invenitur non solum in actibus qui sequuntur rationem deliberantem, sed etiam in eis qui præcedunt, inquantum a ratione præveniri potuerunt; alioquin in sensualitate nullum posset esse peccatum. Ergo actus procedentes a sola imaginatione, pertinent ad genus moris : quia subsunt imperio rationis, inquantum ab eo possunt præveniri; et sic, per consequens, sunt susceptivi bonitatis et malitiæ moralis; cujus oppositum assumit probatio pro fundamento.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumentum Scoti. — Contra secundam conclusionem arguit sic Scotus (dist. 41, q. 1). Quia, supposita bonitate morali, meritum est ex relatione ad finem debitum; quæ relatio fit a charitate ibi exsistente. Potest autem a charitate referri in debitum finem tripliciter. Uno modo, actualiter, sicut cogitans actualiter de fine, diligit illum, et vult aliquid propter illum. Alio modo, virtualiter : sicut cum ex cogitatione et dilectione finis, deventum est ad volitionem hujus entis propter finem, vel ad finem; puta, cum ex cognitione et dilectione Dei pertinente ad portionem superiorem, portio inferior considerat talem actum, puta orationem, esse assumendum (α), et postea illum exequitur volendo, non tamen tunc referendo in finem, quia nec tunc

(α) *assumendum*. — *assumendam* Pr.

actualiter cognoscitur (α), nec diligitur. Tertio modo, habitualiter : puta, si omnis actus referibilis in finem, manens cum charitate, quæ (β) est principium referendi, dicatur referri habitualiter. Triplici etiam modo potest dici actus non referri. Uno modo, negative absolute, quia non refertur actualiter, nec virtualiter, nec habitualiter. Alio modo, privative, quia non est natus (γ) referri : sicut peccatum veniale; quia, licet stet cum charitate, non tamen natum est a charitate referri in finem. Tertio modo, contrarie, quia scilicet corrumpit principium referendi in finem, scilicet charitatem, ut peccatum mortale. De illis duobus modis ultimis, certum est quod illi actus sunt mali, scilicet peccatum veniale et mortale. De primis duobus, certum est quod primus actus est meritorius; et satis probabile est quod etiam secundus. Sed de duobus mediis, scilicet de actu qui tantum refertur habitualiter, et de illo qui non refertur negative, nec actualiter, nec virtualiter, nec habitualiter, dubium est : utrum talis actus sit meritorius; vel, si non, utrum sit peccatum veniale, quia mortale poni non potest; aut sit talis indifferens. Si ponatur alterum duorum primorum membrorum, videtur quod homo exsistens in gratia, continue meretur, vel peccat mortaliter aut venialiter; quia multos tales actus elicit continue, qui non referuntur continue actualiter, nec virtualiter. Secundum dictum modum, probabile videtur ponere tales actus indifferentes. Quia non habent sufficientem rationem malitiæ pertinentem ad peccatum veniale; quia possibile est nullam deordinationem esse in eis, quæ sufficiat ad rationem peccati : non enim tenetur homo tentione necessitatis, contra quam fit peccatum mortale, nec tentione minori, contra quam fit peccatum veniale, semper referre omnem actum suum in Deum actualiter, vel virtualiter; quia Deus non obligavit nos ad hoc. Nec videtur esse in istis actibus sufficiens ratio bonitatis ut sint meritorii; quia non videtur minor relatio (δ) sufficere ad meritum quam virtualis, quæ etiam non est hic. Ergo multi sunt actus indifferentes, non tantum secundum esse quod habent in se, vel in specie naturæ, sed etiam secundum esse quod habent in esse morali. Et sunt indifferentes ad bonum meritorium et malum demeritorium, non solum secundum speciem, quia unum individuum potest esse tale, et aliud tale; immo multi singulares actus libere eliciti, sunt indifferentes. — Hæc ille in forma.

II. Argumenta Durandi. — Contra eamdem et ad idem (ε) arguit Durandus (dist. 40, q. 2).

(α) *cognoscitur*. — *cogitur* Pr.
(β) *quæ*. — *qui* Pr.
(γ) *natus*. — *natum* Pr.
(δ) *relatio*. — *ratio* Pr.
(ε) *Contra eamdem et ad idem*. — Om. Pr.

Primo. Quia subjectum quod non est susceptivum habitus, non est susceptivum privationis; æque enim impossibile est lapidem esse cæcum, sicut esse videntem. Sed in non habente gratiam, actus non est susceptivus efficaciæ merendi, ut tu dicis. Ergo non est susceptivus demeriti. Hoc autem est falsum; carens enim gratia, demeretur mœchando, pejerando, et hujusmodi faciendo. Ergo : aut proprium subjectum meriti non est actus hominis habentis gratiam ; aut meritum et demeritum non opponuntur privative, in quo fundatur vis probationis sancti Thomæ, 2. *Sentent.*, in hac materia.

Secundo. Quia ratio adducta de 2. *Sentent.*, non probat sufficienter quod, in habente gratiam, omnis actus bonus moraliter sit meritorius. Licet enim charitas possit imperare omnibus virtutibus, et earum actus ad finem charitatis ordinare, non oportet tamen quod semper ordinet; sed contingit habentem gratiam, facere opus virtutis moralis, puta dare elemosynam pauperi ex naturali pietate, honorare parentes ex naturali æquitate, absque hoc quod ista referat in finem charitatis. Actus autem non est meritorius ex hoc quod ordinari potest in finem charitatis, sed ex eo quod ordinatur; quod non semper fit, ut statim dictum est. Ergo contingit habentem charitatem, facere opus bonum moraliter, quod tamen non est meritorium. Constat autem quod non demeritorium, ex quo est bonum. Ergo non est necesse omnem actum hominis habentis charitatem, esse meritorium vel demeritorium. Quare, etc.

Tertio. Quia illa circumstantia quæ est concomitans actum, et non informans, nullam bonitatem vel malitiam ponit circa ipsum ; sicut patet tam in bonis quam in malis. In malis quidem : quia infidelitas non ponit aliquam malitiam circa actum moralem hominis infidelis, nisi quando actus aliquo modo ex infidelitate procedit ; tunc enim est conditio informans, et non solum concomitans. Similiter, hoc idem patet in bonis, fortiori ratione : quia facilius contrahit actus deformitatem quam rectitudinem, et facilius est deficere quam recte agere ; propter quod, si mala circumstantia concomitans non addit deformitatem, nec bona (α) addet novam bonitatem. Nunc est ita, quod, in habente gratiam et faciente opus bonum moraliter, contingit quod gratia est circumstantia solum concomitans, et nullo modo actum informans ; sicut cum aliquis, solo dictamine rationis naturalis ductus, reddit alteri quod suum est. Ergo gratia nullam novam bonitatem dat actui. Non est ergo meritorius. Item, nec demeritorius, cum sit bonus. Ergo est indifferens.

Quarto. Quia, si non est dare, in habente gratiam, actum indifferentem, hoc maxime videtur quia actus virtutis moralis, cum possit ordinari in

(α) *bona*. — *nova* Pr.

finem charitatis, si ordinatur, est meritorius, si vero non ordinatur et natus est ordinari, otiosus est, et per consequens demeritorius. Sed hoc non valet. Quia non omnis actus qui potest ordinari in aliquem finem, si non ordinetur, est otiosus; sed solum ille qui debet ordinari. Sic enim diffinitur otiosum, quod natum, id est, debitum est includere finem, et non includit : ex quo enim omne otiosum est malum, malum autem est carentia non cujuslibet boni possibilis, sed possibilis et debiti, oportet quod solum ille actus dicatur otiosus, qui non ordinatur ad finem ad quem debet ordinari. Quod autem, in habente gratiam, omnis actus virtutis moralis debeat semper ordinari ad finem charitatis, non apparet, propter duo : — *Primo,* quia, licet quilibet teneatur vitare omne malum, tamen nullus tenetur facere omne bonum, etiam sibi possibile; alioquin quilibet teneretur ad opera supererogationis ; quod non est verum. Tenetur ergo quilibet solum ad bonum cujus omissio est mala et meretur pœnam; et illud est bonum mere debitum, nihil habens supererogationis. Nunc ita est, quod ordinare omnem actum virtutis ad finem charitatis (α), in habente charitatem, videtur esse supererogationis. Ergo ad hoc nullus tenetur. Major patet ex dictis. Minor declaratur. Quia ordinatio cujuslibet actus ad finem charitatis, in eo qui habet charitatem, per quam jam est sibi debita vita æterna, pertinet directe ad multiplicationem meritorum, et augmentum præmii essentialis vel accidentalis. Hoc autem non est necessitatis, cum sine hoc sit sibi debitum præmium; sed hoc est supererogationis. Igitur, etc. — *Secundo*, quia ad omne illud ad quod tenetur fidelis exsistens in gratia, tenetur fidelis qui est sine gratia; alioquin peccator, ex culpa sua, per quam amisit gratiam, reportaret commodum de peccato suo, scilicet deobligationem ab eo ad quod erat obligatus dum esset in gratia. Sed fidelis exsistens sine gratia, non tenetur omnem actum bonum moraliter ordinare ad finem charitatis; alioquin peccaret honorans parentes, nisi hoc faceret propter vitam æternam; quod nullus dicit. Ergo nec ad hoc tenetur fidelis exsistens in gratia. — *Confirmatur.* Quia, sicut se habet incontinens et temperatus ad finem temperantiæ, sic fidelis peccator et fidelis exsistens in charitate ad finem charitatis : sicut enim incontinens et temperatus conveniunt in recta ratione ostendente finem virtutis moralis, differunt autem in habitu inclinante, quem habet temperatus, et non incontinens; sic fidelis peccator et ille qui est in gratia conveniunt in fide ostendente finem ultimum, differunt autem in habitu inclinante, quem habet unus, scilicet exsistens in charitate, et non alius, scilicet peccator. Sed incontinens et temperatus æqualiter tenentur actus suos dirigere et ordinare ad finem virtutis moralis. Ergo fidelis sine gratia, et cum gratia, æqualiter tenentur actus suos dirigere et ordinare ad finem ultimum ; propter quod, si ad hoc non tenetur ille qui est sine gratia, sicut tu videris concedere, nec ad idem tenetur alius qui est in gratia; et ideo, si non semper referat, non peccat.

(α) *charitatis.* — *virtutis* Pr.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumentum Durandi. — Contra tertiam conclusionem, arguit Durandus (dist. 40, q. 3), probando quod idem actus in genere naturæ et in genere moris potest successive esse bonus et malus : puta, una et eadem volitio numero. Quia, sicut se habet intellectus ad verum et falsum, sic se habet voluntas ad bonum et malum. Sed idem actus intellectus, licet sit simplex et indivisibilis, potest tamen successive esse verus et falsus : ut cum aliquis credit Socratem sedere, qui in veritate sedet; et in eadem actuali credulitate (α) perseverat, Socrate surgente, falsum credit. Ergo idem actus voluntatis simplex et indivisibilis, potest successive esse bonus et malus. — Nec valet si dicatur quod actus interior non habet successionem. Quia idem secundum idem potest successive opposita recipere, non per successionem sui, sed per successionem oppositorum circa ipsum, dummodo ipsum sit tale quod contingat ipsum pluries sumere : sicut idem corpus, secundum eamdem partem potest successive esse calidum et frigidum. Actus autem voluntatis, quamvis sit simplex et indivisibilis, potest tamen pluries sumi; quia non solum habet esse per instans temporis, sed potest pluribus partibus temporis coexsistere. Et ideo idem actus voluntatis potest successive esse bonus et malus. Et hoc potest de facto contingere : sicut cum aliquis vult bona voluntate dicere missam, et, ipso perseverante in eodem actu volendi, interdicitur ecclesia, ipso ignorante ignorantia quæ eum non excusat, quia non adhibet diligentiam quæ in talibus adhiberi debet; in illo casu, ille idem actus volendi qui prius fuit bonus, postea est malus. Secus autem esset, si interdictum innotesceret ei; tunc enim, sicut mutaretur cognitio, mutaretur volitio. — Hæc ille, in forma.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumentum Scoti. — Quantum ad ter-

(α) *credulitate.* — *credibilitate* Pr.

tium articulum, respondendum est objectionibus prælibatis. Ideo

Ad primum contra primam conclusionem, negatur minor. Actus enim ex quibus generatur habitus virtutis, et præcedentes virtutem, sunt boni moraliter; licet non procedant ex habitu virtutis. Sufficit enim quod procedant ex recta ratione et recto appetitu, ad hoc quod sint moraliter boni; nec oportet quod sint cum tanta delectatione et promptitudine et firmitate, sicut illi qui procedunt ex habitu virtutis. Et de hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 100, art. 9. — Ad illud quod arguitur de actibus elicitis post virtutem, patet per idem; quia, dato quod non eliciantur ex habitu, adhuc stat quod sunt boni moraliter. Unde sanctus Thomas, *de Virtutibus,* q. 1, art. 9, in solutione decimitertii, sic dicit : « Virtus generatur ex actibus quodammodo virtuosis, et quodammodo non virtuosis. Actus enim præcedentes virtutem, sunt quidem virtuosi quantum ad id quod agitur, inquantum scilicet homo agit fortia et justa; non autem quantum ad modum agendi, quia, ante habitum virtutis acquisitum, non agit homo opera virtutis eo modo quo virtuosus agit, scilicet prompte absque dubitatione, et delectabiliter absque difficultate. » — Hæc ille. — Simile dicit, 2. *Sentent.*, dist. 28, q. 1, art. 1, in solutione argumenti quinti.

II. Ad argumentum Durandi. — Ad argumentum Durandi contra eamdem, dicitur quod actus ex sola imaginatione, sine quacumque deliberatione, procedentes, sunt duplices. Quidam enim sunt, quos imaginatio concomitatur potius quam causet, quæ oriuntur ex dispositione qualitatum naturalium; vel, si causantur ex imaginatione, non tamen tali quæ a voluntate potuerit impediri, nec per consequens appetitus sequens : ut patet in imaginatione quæ causatur ex necessitate in occursu alicujus objecti, vel ex subita operatione phantasmatis, vel cum audio loquentem de materia venereorum. Et tales sunt penitus extra genus moris. Et de istis intelligitur dictum sancti Thomæ. Alii vero sunt, quos imaginatio non solum concomitatur, sed causat; quæ quidem imaginatio non sic subito et mere naturaliter causatur, quin potuerit impediri, vel ipsa, vel appetitus sequens. Et talis non est extra genus moris. Et de tali procedit argumentum. Ista distinctio potest fundari in dictis sancti Thomæ, 2. *Sentent.*, dist. 24, q. 3, art. 1 et 2. Nam, art. 1, sic dicit : « Motus, ut dicit Philosophus, est via in ens; unde, in partibus animæ, motus proprie dicitur inclinatio in aliquid; et ideo quibus viribus inclinatio non convenit, eis proprie motus non attribuitur. Inclinatio autem est in appetitu, qui movet in aliquid agendum. Et ideo actus appetitivarum virtutum, motus vocatur; non autem proprie actus apprehensivarum. Est autem in nobis triplex appetitus, scilicet : naturalis, et sensitivus, et rationalis. Naturalis quidem appetitus, puta cibi, est quem non imaginatio gignit, sed ipsa qualitatum naturalium dispositio, quibus vires naturales suas actiones exercent. Hic autem motus, in nullo rationi subjacet. Appetitus autem sensitivus est, qui ex præcedenti imaginatione vel sensu consequitur, et hic vocatur motus sensualitatis. Appetitus autem rationalis est, qui consequitur apprehensionem rationis; et hic est qui dicitur motus rationis, qui est actus voluntatis, etc. » In sequenti vero articulo, sic dicit : « Peccatum, ut ad præsentem considerationem pertinet, non est aliud quam inordinatus actus, ad genus moris pertinens. Nullus autem actus ponitur in genere moris, nisi habita consideratione ad voluntatem, quæ est principium moralium, ut in 6. *Ethic.* (cap. 2) dicitur; et ideo ibi incipit genus moris, ubi primo dominium voluntatis invenitur. Habet autem voluntas in quibusdam dominium completum, in quibusdam vero incompletum. Completum dominium habet in illis actibus qui ex imperio voluntatis procedunt; et hi sunt actus deliberationem sequentes, qui (α) rationi adscribuntur. Sed incompletum dominium habet in illis actibus qui non per imperium rationis procedunt, sed tamen voluntas eos impedire poterat, ut sic quodam modo voluntati subjaceant, quantum ad hoc quod est impediri vel non impediri; et ideo inordinatio quæ in his actibus contingit, rationem peccati causat, tamen incompleti; et ideo in his actibus peccatum levissimum est et veniale, non mortale. » — Hæc ille. — Ex quibus infero quod triplex motus potest esse in appetitu : unus, sequens deliberationem; secundus, sequens simplicem apprehensionem, qui potuit impediri; tertius procedens ex naturali dispositione vel apprehensione, qui (β) nullo modo potuit impediri. Primus est perfecte moralis; secundus, imperfecte; tertius, nullo modo.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumentum Scoti. — **Ad primum** contra secundam conclusionem, dicitur quod ejus solutio patet ex prædictis. Nam, in habente charitatem, omnis actus moraliter bonus refertur in Deum, non quidem actualiter, nec solum habitualiter, sed virtualiter : non tamen illo modo quem exprimit arguens, scilicet quod actus dicatur ex hoc solo virtualiter referri in finem charitatis, quia ex appetitu illius finis immediate perventum est ad hunc actum; nec ideo quia ex tali appetitu immediate causatus sit iste actus; sed eo modo quo exprimit beatus

(α) *qui.* — *quæ* Pr.
(β) *qui.* — *quæ* Pr.

Thomas in probatione conclusionis : quia (α) scilicet habens charitatem, prius quandoque retulit se et omnia sua actualiter in finem charitatis, nec postea habuit oppositam relationem in contrarium finem; et postea omnia quæ virtuose facit propter se vel sua sic in Deum relata, dicuntur virtualiter in Deum relata. Et cum dicit arguens, quod Deus non obligat hominem ad referendum omnes actus suos bonos in Deum virtualiter, — verum est, ad illum sensum quem arguens exponit. Sed quilibet tenetur se et omnia in Deum referre virtualiter, illo modo quem sanctus Thomas exprimit.

Hæc solutio habetur ex dictis sancti Thomæ, 2. *Sentent.*, dist. 38, q. 1, art. 1, in solutione quarti argumenti, ubi sic dicit : « Ad hoc quod alicujus actionis finis sit Deus vel charitas, non oportet quod, agendo illam actionem, aliquis de Deo vel de charitate cogitet. Nec iterum sufficit quod aliquis in habitu tantum Deum vel charitatem habeat : quia sic etiam actum peccati venialis aliquis in Deum ordinaret; quod falsum est. Sed oportet quod cogitatio prius fuerit de fine qui est charitas vel Deus, et quod ratio (β) omnes actiones sequentes in hunc finem ordinaverit, ita quod rectitudo illius ordinationis in actionibus sequentibus salvetur : ut patet in exemplo quod ponit Avicenna de artifice, qui, si, dum opus suum exercet, semper de regulis artis cogitaret, multum in opere impediretur; sed sicut prius excogitavit per regulas artis, ita postmodum operatur. » — Hæc ille. — Item, dist. 40, q. 1, art. 5, arguit sic, in sexto loco : « Opera non possunt esse meritoria, nisi propter Deum facta. Aut ergo ad bonitatem actus sufficit habitualis relatio in finem; aut exigitur actualis. Si sufficit habitualis, ergo, si aliquis semel in anno referret omnia opera quæ facturus est in illo anno, in Deum, omnia essent meritoria, et ita facillima esset via salutis; quod est contra illud Matthæi 7 (v. 14) : *Arcta est via quæ ducit ad vitam,* etc. Si autem exigatur actualis relatio operis in Deum, tunc nunquam posset esse opus bonum, nisi aliquis actu de Deo cogitaret. Si ergo nullus actus est indifferens, tunc omnis actus quem aliquis exercet, de Deo non cogitans, esset malus et peccatum; quod est valde durum. Ergo necesse est aliquos actus esse indifferentes. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum quod non sufficit omnino habitualis ordinatio actus in Deum : quia ex hoc quod est in habitu, nullus meretur; sed ex hoc quod actu operatur. Nec tamen oportet quod intentio actualis ordinis in finem ultimum, sit semper conjuncta cuilibet actioni quæ dirigitur in aliquem finem proximum; sed sufficit quod aliquando actualiter omnes illi fines in finem ultimum (α) referantur : sicut fit quando aliquis cogitat se totum ad Dei dilectionem dirigere; tunc enim quidquid ad seipsum ordinat, in Deum ordinatum erit. Et (β) si quæratur quando oporteat actum (γ) referre in finem ultimum, hoc nihil aliud est quam quærere quando oporteat habitum charitatis exire in actum; quia quandocumque habitus charitatis exit in actum, fit ordinatio totius hominis in finem ultimum, et per consequens omnium eorum quæ in ipsum ordinantur ut bona sibi. » — Hæc ille, in forma. — Ex quibus habetur prædicta solutio.

II. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi, dicitur primo, quod probatio conclusionis nostræ non fundatur in dictis 2. *Sententiarum,* sed in aliis dictis superius allegatis; et ideo non cogimur sustinere illa quæ arguens impugnat. — Dico secundo, quod, si illa dicta vellemus sustinere, possemus dicere quod arguens non vadit ad mentem beati Thomæ : quia sanctus Thomas, ubi allegatur, non dicit (δ) quod actus hominis carentis gratia, non est susceptivus efficaciæ merendi; sed dicit quod actus bonitate civili perfectus, non est sine gratia susceptivus efficaciæ merendi. Et ideo arguens debet sic arguere, si velit contra sanctum Thomam procedere : Illud subjectum quod non est susceptivum habitus, non est susceptivum privationis; sed actus perfectus bonitate civili, in non habente gratiam, non est capax efficaciæ merendi; ergo non est susceptivus demeriti. Et si sic arguat, conceditur tota conclusio, scilicet quod actus perfectus bonitate civili, in non habente gratiam, non est susceptivus meriti, quia sine gratia, nec demeriti, quia perfectus bonitate civili. Unde sanctus Thomas non dicit quod quilibet actus hominis sine gratia exsistentis, sit indifferens ad meritum vel demeritum; sed loquitur tantummodo de bono actu talis hominis. Unde verba ejus sunt hæc, 2. *Sentent.*, dist. 40, q. 1, art. 5 : « Nullus actus a voluntate deliberativa progrediens, potest esse, quin sit bonus vel malus, non tantum secundum theologum, sed etiam secundum moralem philosophum. Et ulterius, non potest esse aliquis actus a deliberativa voluntate procedens, in habente gratiam, qui non sit meritorius aut demeritorius. Sed tamen, in non habente gratiam, potest esse aliquis actus deliberatus, qui nec est meritorius nec demeritorius, est tamen bonus vel malus. Cujus ratio est : quia malum, inquantum malum, non opponitur bono, nisi sicut privatio habitui; sed oppositio contrarietatis est ex hoc quod illud supra quod fundatur talis privatio, non compa-

(α) *quia.* — *quasi* Pr.
(β) *ratio.* — Om. Pr.

(α) *ultimum.* — *proximum* Pr.
(β) *non convenit.* — Ad. Pr.
(γ) *actum* — *actu* Pr.
(δ) *unde.* — Ad. Pr.

titur secum aliquod bonum quod est simpliciter bonum : sicut immoderata delectatio in cibis non compatitur secum bonum sobrietatis, quod est simpliciter bonum (α); et ideo immoderata delectatio adjungitur cum privatione boni, et sic mala dicitur. Si ergo in actionibus invenitur medium inter bonum et malum, hoc non erit, nisi, vel inquantum bonum et malum sunt contraria, vel inquantum malum est privatio boni. Non autem inquantum sunt contraria, potest in eis esse medium, quod sit neque bonum neque malum. Dicuntur enim contraria, secundum quod aliquid positive consideratur in utroque; ex quo non potest sumi ratio mali. Unde per hoc quod medium distat ab extremis, inquantum aliquid positive ponit, non efficitur distans a ratione boni et mali, ut possit dici neque bonum neque malum : non enim ex eodem est in eis oppositio contrarietatis, et distinctio boni et mali; sed primum est ex parte positionis in utroque; secundum autem ex parte positionis in bono, et privationis in malo. Si ergo sit medium inter bonum et malum in actionibus, hoc non erit nisi secundum quod malum privative opponitur bono. Sed in privative oppositis, non invenitur medium, nisi per hoc quod subjectum non est susceptivum habitus; unde lapis, qui visionis susceptivus non est, neque videns neque cæcus dicitur. Et per hunc modum oportet accipere medium inter bonum et malum, ut si aliquid est quod alicujus boni susceptivum non sit, nec opposita malitia sibi inerit; unde (β) relinquitur indifferens. Hoc autem contingit dupliciter. Aut per modum abstractionis, secundum quod universale aliquid significat ut abstractum a differentiis contrariis dividentibus ipsum; unde in sua communitate significatum, significatur ut indifferenter se habens ad utramque differentiam : sicut animal, neque significatur ut rationale, neque ut irrationale; et tamen oportet omne particulare animal esse rationale, vel irrationale. Et similiter est hic. Si enim significetur actus in eo quod est agere, habet quidem bonitatem, inquantum est ens; sed indifferenter se habet ad bonitatem vel malitiam moralem. Et similiter, bonum ex genere, indifferenter se habet ad bonum et malum ex circumstantia et fine; quamvis non inveniatur aliquod bonum in genere particulare, quod non sit aliqua circumstantia vestitum, et ad aliquem finem ordinatum; unde oportet quod bonitatem vel malitiam contrahat. Et secundum hanc considerationem, quidam dixerunt omnes actus indifferentes esse, in eo quod sunt actus. Et quidam dixerunt quod non omnes, sed aliqui, accipientes magis in speciali nomina actuum quæ non exprimunt aliquid unde actus ad malitiam vel bonitatem determinetur, ut (γ) materiam, vel finem, vel circumstantiam : sicut comedere, coire, et hujusmodi. Alio modo, contingit hoc, secundum quod aliquod particulare significatum deficit a susceptibilitate alicujus perfectionis; sicut lapis a susceptibilitate visus; et hoc modo aliqui actus qui deficiunt a susceptibilitate bonitatis moralis, dicuntur indifferentes. Actus autem est susceptibilis bonitatis moralis, secundum quod est humanus; humanus autem est, secundum quod aliquatenus a ratione deducitur; quod contingit tantum in illis actibus qui imperantur a voluntate, quæ sequitur deliberationem rationis. Actus autem qui sequuntur apprehensionem subitæ imaginationis, sicut confricatio barbæ, vel aliquid hujusmodi, dicentur hoc modo indifferentes. Nullus autem eorum qui voluntatem deliberatam consequuntur, erit indifferens, sed de necessitate bonus vel malus malitia vel bonitate civili. Sed tamen actus bonitate civili perfectus, non est susceptibilis efficaciæ merendi, nisi in eo qui gratiam habet; et ideo, in eo qui gratia caret, indifferens est ad meritum vel demeritum. Sed in illo qui gratiam habet, oportet esse meritorium vel demeritorium : quia, si est malus, erit demeritorius; si est bonus, erit meritorius. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod rationem talem intendit : In privative oppositis, non invenitur medium circa subjectum proxime capax utriusque. Sed meritum et demeritum sunt privative opposita ; et subjectum capax de proximo utriusque, est actus deliberatus hominis exsistentis in gratia. Igitur in actibus deliberatis hominis exsistentis in gratia, nullus est actus deliberatus indifferens ad meritum et demeritum.

Sed dices : Contra, quia sanctus Thomas, in illis verbis, dicit quod, si aliquid est quod alicujus boni susceptivum non sit, nec opposita malitia sibi inerit; sed, secundum ipsum, nullus actus hominis carentis gratia est susceptivus boni meritorii ; ergo nulli tali inerit malum demeriti, quod illi bono opponitur. Item, quia, secundum illum modum arguendi, nullus actus malus ex suo genere esset demeritorius; quia nullus talis est susceptivus boni oppositi, scilicet efficaciæ meriti. — Dicitur quod illa maxima debet sic intelligi : Quandocumque aliquis actus non est susceptivus alicujus bonitatis ex solo defectu alicujus extrinseci, et non ex intrinseca corruptione, vel ex repugnantia actus, ut sic (α), etiam est susceptivus malitiæ oppositæ. Secus est de actu qui ex natura sua, vel ex aliqua partibilitate ad speciem, repugnat tali bonitati ; talis enim actus capax esse potest malitiæ, et non bonitatis oppositæ. Et sanctus Thomas loquitur de primo, et non de secundo. Quod patet in exemplis suis. Nam actus subitus imaginationis, naturaliter causatus, et nullo modo impedibilis a voluntate, non est capax bonitatis moralis, propter primam causam, scilicet defectum

(α) a verbo *sicut* usque ad *simpliciter bonum,* Om. Pr.
(β) *quod.* — Ad. Pr.
(γ) *ut.* — *vel* Pr.

(α) *sic.* — Om. Pr.

extrinsecæ deliberationis, et non propter secundam, scilicet ex repugnantia naturæ actus ad talem bonitatem. Similiter, actus bonus moraliter, in non habente gratiam, est incapax meriti primo modo, et non secundo modo. — Ulterius, dicitur quod major argumenti contra conclusionem inducti, qua dicitur, Subjectum quod non est susceptivum habitus, non est susceptivum privationis oppositæ, etc., debet intelligi de subjecto cui non convenit recipere habitum ex sola improportione subjecti ad habitum, et non ex intrinseca repugnantia subjecti, vel ex corruptione, modo præexposito; quia, si generaliter intelligatur, falsa est, ut patet de oculo cæco, et de corpore mortuo, et multis.

Ad secundum, negatur antecedens, et conceditur oppositum, scilicet : quod charitas non solum potest ordinare, immo, si est vera charitas, ordinat hominem et omnia quæ sunt hominis in Deum; ac per hoc, omnes actus bonos ordinatos sicut in finem proximum in hominem vel in aliquid hominis, virtualiter in finem suum refert. Quando autem hoc contingat? Dicitur quod charitas aut infunditur adulto, aut parvulo. Si adulto, tunc, in instanti infusionis et justificationis impii, adultus ille diligit Deum super omnia, et ordinat omnia sua in Deum. Si parvulo, tunc, adveniente tempore quo potest uti perfecte ratione, talis refert se et sua in Deum, aut peccat mortaliter, juxta imaginationem sancti Thomæ, in simili materia, 2. *Sententiarum,* dist. 42, q. 1, art. 5, in solutione septimi, ubi sic dicit : « Si aliquid est sufficiens ad excusandum majus peccatum, multo amplius sufficit ad excusandum minus. Sed imperfectio ætatis excusat peccatum mortale, ut puer nondum habens usum liberi arbitrii, peccati mortalis reus non habeatur, etiam si actum faciat qui ex suo genere sit mortale peccatum. Unde multo amplius excusat infantia ne peccatum veniale imputetur. Et ideo non potest esse quod homo venialiter peccet, ante illud tempus quo usum rationis habet, ut jam mortaliter possit peccare. Statim autem ut ad tempus illud pervenit, vel gratiam habet, vel est in peccato mortali : quia, si faciat quod in se est, Deus ei gratiam infundit; si autem non, peccat mortaliter; quia tunc tempus est ut de sua salute cogitet, et ei operam det. » — Hæc ille. — Hoc idem ponit in *de Veritate,* q. 28, art. 3, in solutione quarti. Sic enim arguens, quarto loco, dicit : « Homo in aliquo statu esse potest, in quo sit adultus, et non habeat peccatum actuale, sed originale tantum. In primo enim instanti in quo aliquis est adultus, si non sit baptizatus, adhuc subjectus est originali peccato. Non tamen adhuc habet aliquod actuale; quia adhuc nihil transgrediendo commisit, quo reus peccati teneatur. Nec iterum est reus omissionis : quia præcepta affirmativa non obligant ad semper; unde non oportet quod homo, statim quo est adultus, præcepta affirmativa observet. Sic ergo adultus potest habere peccatum originale absque omni actuali, ut videtur. » — Hæc in argumento. Et respondens, sic ait : « Ad quartum, dicendum quod illa positio apud quosdam impossibilis reputatur, quod scilicet aliquis adultus habeat peccatum originale sine actuali. Cum enim adultus esse incipit, si quod in se est faciat, gratia ei dabitur, per quam a peccato originali immunis erit; quod si non faciat, reus erit peccati omissionis. Cum enim quilibet teneatur peccatum vitare, et hoc fieri non possit nisi præstituto sibi debito fine, tenetur quilibet, cum primo suæ mentis est compos, ad Deum se convertere, et sic in eo sibi finem constituere; et per hoc ad gratiam disponitur. » — Hæc ille (α).

Ad tertium, negatur minor : nam gratia et charitas non solum concomitatur actus bonos secum elicitos; immo informat, inquantum virtualiter dat eis ordinem ad ultimum finem. Nec oportet quod illi soli actus dicantur informati charitate, qui ex actuali appetitu finis charitatis eliciuntur; alias pauci actus essent meritorii. Et quod dicitur de actu elicito sola naturali pietate, etc., — non valet; quia, si talis est moraliter bonus, oportet quod ordinetur proxime in aliquem finem virtutis, quem charitas retulit in Deum actualiter in speciali, vel in generali, ac per hoc virtualiter retulit illum actum ad suum finem.

Ad quartum patet ex prædictis; nam quilibet bonus actus debet ordinari virtualiter in finem charitatis. — Et *ad primam improbationem* hujus, negatur minor : nam, licet ordinare actualiter omnem actum bonum ad finem charitatis, sit opus supererogationis; tamen ordinare virtualiter omnem actum bonum ad finem charitatis (β), est opus præcepti. De hoc sanctus Thomas, 2. *Sentent.,* distinctione præsenti, q. 1, art. 5, in solutione septimi, sic dicit : « Quod dicit Apostolus (1. *Corinth.* 10, v. 31), *Omnia in gloriam Dei facite,* potest intelligi dupliciter : scilicet affirmative, vel negative. Si negative, sic est sensus : Nihil contra Deum faciatis; et hoc modo præceptum est; et sic præceptum hoc præteritur, vel per peccatum mortale, quod contra Deum fit, vel per peccatum veniale, quod præter præceptum et præter Deum fit. Si autem intelligatur affirmative, hoc potest esse dupliciter. Aut ita quod actualis relatio in Deum sit conjuncta cuilibet actioni nostræ, non quidem in actu, sed in virtute, secundum quod virtus primæ ordinationis manet in omnibus actionibus sequentibus, sicut virtus finis ultimi manet in omnibus finibus ad ipsum ordinatis; et sic adhuc est præceptum, et contingit omissionem ejus esse venialem vel mortalem, sicut dictum est. Vel ita quod actualis ordinatio in Deum

(α) Argumentum Divi Thomæ ex *de Veritate* desumptum, ac ejus solutionem, omittit Pr.

(β) *charitatis. — sanitatis satis* Pr.

sit actu conjuncta cuilibet actioni nostræ; et sic potest intelligi dupliciter : vel distributive, vel collective. Si distributive, sic est sensus : Quamcumque actionem facitis, melius est si eam actu in Deum ordinetis; et sic est consilium. Si autem sumatur collective, sic est sensus : Omnia opera vestra ita faciatis, quod nullum eorum sit, quin actu in Deum ordinetis; et sic non est præceptum, nec consilium, sed est finis præcepti, ad quod per impletionem præceptorum pervenitur; sic enim sancti in patria actus suos in Deum referunt. » — Hæc ille. — Et ad probationem (α) minoris, dicitur quod, licet habenti charitatem jam sit debita vita æterna, tamen adhuc tenetur ad observationem præceptorum; quia illorum omissio esset damnabilis. Unde probatio parum valet : quia, si valeret, sequitur quod nullus habens charitatem teneretur aliquid actualiter aut virtualiter referre in Deum; et potissime, quia nulli constat quod habeat charitatem, aut quod sibi sit debita vita æterna ex aliquo habitu inexsistente aut merito præcedente. Unde via Durandi periculosa est. — *Ad secundam probationem*, dicitur quod quilibet fidelis, tam exsistens in gratia quam extra gratiam, tenetur omnem actum suum deliberatum et moraliter bonum in Deum virtualiter referre, licet non actualiter, nec tunc quando producit actum, sed tunc, vel prius, modo superius exposito, scilicet quando tenetur diligere Deum super omnia actualiter; quia, sicut probatur, 2. *Sentent.*, dist. 38 (art. 1 et 2), finis communis rectarum voluntatum est Deus, charitas et beatitudo, ita quod nulla voluntas est recta, nisi tendat actu vel virtute in illum finem. Item, sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 100, art. 10, in solutione secundi, sic dicit : « Sub mandato charitatis continetur ut Deus diligatur ex toto corde, et ad charitatem pertinet ut omnia referantur in Deum. Et ideo præceptum charitatis homo implere non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum : sicut homo qui honorat parentes, tenetur ex charitate honorare, non ex vi hujus præcepti quod est, *Honora parentes*, sed ex vi hujus præcepti, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*. Et ad ista duo præcepta affirmativa non obligantia ad semper, potest quis pro diversis temporibus obligari. Et ita contingere potest quod aliquis implens præceptum de honoratione parentum, tunc transgrediatur præceptum de omissione modi charitatis. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, in aliquo casu, honorans parentes peccat mortaliter, non quidem quia honorat parentes, sed quia omittit modum charitatis, scilicet circumstantiam ultimi finis. Nec mirum : quia (β) honorans parentes propter vanam gloriam, aut alium finem non relatum in Deum actu vel habitu, fruitur aliqua creatura; quod est summa perversitas. Et forte de hoc plus dicetur in sequenti distinctione. — *Ad confirmationem*, patet per idem; licet posset ad ista duo ultima dici, quod habens habitum charitatis vel temperantiæ, ad aliud tenetur quam carens illis. Nec sequitur quod ille qui perdidit ex sua culpa tales habitus, reportet lucrum; immo maximum damnum, quod est non posse mereri in tali statu. Et hanc etiam solutionem tangit et approbat sanctus Thomas, in prædicto articulo (1ª 2æ, q. 100, art. 10), ubi recitat et approbat opinionem, dicens : « Non quandocumque aliquis non habens charitatem facit aliquid de genere bonorum, peccat mortaliter; quia est præceptum affirmativum ut aliquis ex charitate operetur, et non obligat ad semper, sed pro tempore illo quo habet aliquis charitatem. » — Hæc ille. — Sic diceretur, in proposito, quod carens gratia, non obligatur, pro tempore quo caret, omnia virtualiter referre in Deum, obligatione proxima; tenetur tamen, obligatione remota, inquantum tenetur se disponere ad charitatem, qua habita, tenetur omnia virtualiter referre. Immo, in instanti infusionis, omnia refert in Deum, modo superius exposito. Sed prima solutio videtur securior et verior.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumentum Durandi. — **Ad primum** contra tertiam conclusionem, dicitur quod similitudo non est sufficiens. Quia veritas et falsitas possunt successive inesse eidem operationi (α) et actui intellectus, propter solam variationem et mutationem objecti exterioris, actu nullo modo mutato in se; sed malitia et bonitas non videntur sic posse succedere circa eumdem actum voluntatis nullo modo variatum in se : Quia, vel manet idem dictamen rationis, cui conformatur actus voluntatis; vel aliud. Si aliud, oportet quod varietur actus voluntatis. Si manet idem dictamen, et cum eadem rectitudine vel falsitate, manet eadem bonitas vel malitia voluntatis. Si autem manet idem dictamen, sed primo erat rectum, postea non rectum : aut illa variatio potuit perpendi a tali voluntate; aut non. Si non, tunc manet eadem bonitas et malitia. Si sic, jam fuit ibidem quædam negligentia nova; et sic aliquid innovatum est in genere moris; nec actus voluntatis est idem, saltem quoad circumstantias modi vel temporis, propter continuationem ejus inordinatam. Conceditur tamen quod idem actus voluntatis in nullo variatus, quoad sui absolutum, potest successive esse bonus et malus, ut argumentum probat.

Ad argumentum contra quæstionem (β), respon-

(α) *primam*. — Ad. Pr.
(β) *quia*. — *quod* Pr.

(α) *operationi*. — *opinioni* Pr.
(β) *quæstionem*. — *conclusionem* Pr.

det sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 18, art. 9, in solutione primi, ubi sic dicit : « Aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest esse multipliciter. Uno modo, sic quod ex sua specie debeatur ei (α) quod sit indifferens; et sic procedit ratio. Sed tamen nullus actus est sic ex specie sua indifferens : non enim est aliquod objectum humanum vel actus humani, quod non possit ordinari vel ad bonum vel ad malum per finem vel circumstantiam. Alio modo, potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus aut malus, unde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus (β) : sicut homo non habet ex sua specie quod sit albus vel niger; nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus vel niger : potest enim albedo vel nigredo supervenire homini aliunde quam a principiis speciei. » — Hæc ille.

Et hæc de quæstione. Benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XLI.

QUÆSTIO I.

UTRUM QUÆLIBET ACTIO HOMINIS INFIDELIS SIT PECCATUM

Circa quadragesimamprimam distinctionem 2. *Sententiarum,* quæritur : Utrum quælibet actio hominis infidelis sit peccatum.

Et arguitur quod sic. Fides intentionem dirigit. Sed nullum bonum est, quod non est ex intentione recta. Ergo in infidelibus nulla actio potest esse bona.

In oppositum arguitur sic. Quia, Cornelio adhuc exsistente infideli, dictum est quod acceptæ erant Deo elemosynæ ejus (*Act.* cap. 10, v. 4 et 31). Ergo non omnis actio infidelis est peccatum, sed aliqua est bona.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

(α) *ei.* — *et* Pr.
(β) a verbo *unde* usque ad *malus,* om. Pr.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit talis

Conclusio : Quod non omnis actio hominis infidelis est peccatum, nec culpa.

Hanc ponit sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 10, art. 4, ubi sic dicit : « Peccatum mortale tollit gratiam gratum facientem; non autem totaliter corrumpit bonum naturæ. Unde, cum infidelitas sit peccatum mortale, infideles quidem gratia carent; remanet tamen in eis aliquod bonum naturæ. Unde manifestum est quod infideles non possunt operari opera bona quæ sunt ex gratia, scilicet opera meritoria; tamen opera bona ad quæ sufficit bonum naturæ, operari possunt. Unde non oportet quod in omni opere suo peccent. Sed quandocumque operantur aliquod opus ex infidelitate, tunc peccant : sicut enim habens fidem potest aliquod peccatum committere in actu quem non refert ad fidei finem, venialiter vel mortaliter peccando; ita etiam infidelis potest aliquem actum bonum facere, in eo quod non refert ad infidelitatis finem. » — Hæc ille.

Item, 2. *Sentent.,* dist. 41, q. 1, art. 2, sic dicit : « Sicut in rebus naturalibus una perfectio alteri superadditur, sic ut quædam res habeat unam illarum, et quædam duas, et sic deinceps; ita etiam in moralibus contingit in actu considerare aliquam perfectionem alii superadditam, ex quarum unaquaque actus dicitur bonus. Et si aliqua illarum perfectionum desit, deerit bonitas quæ est secundum perfectionem illam. Verbi gratia : Omnis actus, inquantum actus est, habet quamdam bonitatem essentialem, secundum quod omne ens bonum est; sed in aliquibus actibus superadditur quædam bonitas ex proportione actus ad debitum objectum, et secundum hoc dicitur actus bonus ex genere; et ulterius, ex debita commensuratione circumstantiarum, dicetur bonus ex circumstantia; et sic deinceps, quousque perveniatur ad ultimam bonitatem cujus actus humanus est susceptivus, quæ est ex ordine ad finem ultimum, per habitum gratiæ vel charitatis. Et ideo actus illorum qui gratiam vel charitatem non habent, hoc modo bonus esse non potest. Et hæc est bonitas secundum quam actus meritorius dicitur. Sed, subtracto posteriori, nihilominus remanet prius, ut dicitur in libro *de Causis* (prop. 1). Unde, quamvis ab infidelium actibus subtrahatur ista bonitas secundum quam actus meritorius dicitur, remanet tamen alia bonitas, vel virtutis politicæ, vel ex circumstantia, vel ex genere. Et ideo non oportet quod omnis actus eorum sit malus, sed solum quod sit deficientis bonitatis : sicut equus, quamvis deficiat rationalitate quam

habet homo, non tamen ideo malus est, sed tamen habet bonitatem deficientem a bonitate hominis. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Illud quod non tollit nec impedit principia sufficientia ad producendum actum moraliter bonum, non tollit actum bonum, vel potest stare cum actu bono. Sed infidelitas non tollit ab homine principia productiva actus boni moraliter, nec totaliter ea ligat aut impedit. Igitur, etc.

Item, arguit ibidem (2. *Sentent.*, dist. 41, q. 1, art. 2, arg Sed contra) sanctus Thomas : « Non est consilium nisi de bono. Sed infidelibus consulitur ut aliqua de genere bonorum faciant. Ergo non omnes actus illorum sunt moraliter mali. »

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

Argumenta Gregorii. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra prædicta. Unde Gregorius de Arimino (dist. 38, q. 1, art. 2) nititur probare quod nullus actus hominum simpliciter infidelium est bonus moraliter. Dico autem, inquit, simpliciter infidelium, ad excludendum schismaticos et hæreticos et catechumenos, quia aliquo modo credunt, et aliquali fide cognoscunt Deum. Arguit igitur

Primo (α) sic. Nullus talis actus fit ex dilectione Dei, aut propter Deum ultimate (β), cum ipsi non cognoscant ipsum esse propter se diligendum, et cætera propter ipsum. Igitur nullus fit intentione recta, ac per hoc nec virtuose seu bene moraliter. Hæc ratio quasi tota ponitur ab Augustino, super Psalmum 67, dicente : *Ea quippe sola bona opera dicenda sunt, quæ fiunt per dilectionem Dei. Hæc* (γ) *autem necesse est ut antecedat fides, ut inde* (δ) *ista, non ab* (ε) *istis incipiat illa* (ζ); *quoniam nullus operatur per dilectionem Dei, nisi prius credat in Deum.* Item, super Psalmum 31 : *Nemo*, inquit, *computet bona sua ante fidem. Ubi fides non erat, bonum opus non erat; bonum enim opus intentio facit, intentionem dirigit fides.*

Secundo. Quia, si actus infidelium essent vere virtuosi, utique in eis essent veræ virtutes; nam ex virtuosis actibus, virtutum habitus generantur. Sed consequens est falsum, secundum intentionem beati Augustini, 4. *Contra Julianum*, ubi per multa capitula probat oppositum. In *de Civitate Dei* etiam, lib. 5, cap. 19, dicit quod *constare debet inter omnes* (α) *veraciter pios, neminem sine vera pietate, id est, sine veri Dei cultu, veram posse habere virtutem.* Et libro 19, cap. 4, dicit quod *veræ virtutes, nisi eis quibus vera pietas inest, inesse non possunt.* Insuper, in libro *de Continentia*, circa finem (cap. 12), ait : *Numquid enim continentiam, quam munus Dei verissime dicimus, dicturi* (β) *sumus esse peccatum? Absit a nostris cordibus tam detestanda dementia. Beatus autem Apostolus ait* (Roman. 14, v. 23) : « *Omne quod non est ex fide, peccatum est.* » *Quæ* (γ) *ergo fidem non habet, nec continentia nominanda est.* Et sicut de continentia specialiter, ita de qualibet virtute morali potest generaliter probari.

Tertio. Quia, in libro *de Vera innocentia* (sent. 106) : *Omnis*, inquit, *infidelium vita peccatum est; et nihil est bonum sine summo bono. Ubi enim deest agnitio æternæ et incommutabilis veritatis, falsa virtus est, etiam in optimis moribus*, id est, qui optimi videntur.

Quarto. Quia, cum Augustinus, in libro *de Ordine*, hujus oppositum aliqualiter innuisset, postea, in 1. *Retractationum*, cap. 3, illud revocans, ait : *Displicet mihi quod philosophos, non vera pietate præditos, dixi virtutis luce fulsisse.*

Quinto. Quia Beda, *Contra Julianum*, cap. 13 (*Allegor. expos. in Cantica Canticorum*, l. 1), dicit, Augustinum sequens : *Constat quod quicumque philosophorum Christum Dei virtutem et Dei sapientiam nescierunt; hi nullam veram virtutem, sicut neque veram sapientiam, habere ulla ratione potuerunt.*

Sexto. Quia Linconiensis, in suo sermone *de Adventu*, qui incipit, « Erunt signa in sole, etc., » ait sic : « In doctrina quoque morali philosophorum, et in conversatione multorum gentilium, ut Scipionum et Africanorum, videbantur lucere splendidæ stellæ virtutum ; sed nunc vere manifestum est quod sine fide Christi nulla est vera virtus in alicujus doctrina seu conversatione. » Et hoc ipsum dicit sensisse Augustinum in suo *Enchirid.*, in cap. 75, ubi tractans de quatuor virtutibus cardinalibus, et quærens an (δ) Cato et Scipiones ejusmodi (ε) virtutes habuerint, ait sic : « Concedimus cum Augustino (ζ), quod sine fide Christi Jesu nullus unquam habuit aut habere potuit veram virtutem. » Et probat immediate, sic : « Non enim potest esse amor

(α) **Primo.** — Om. Pr.
(β) *ultimate.* — *utilitate* Pr.
(γ) *Hæc.* — *Hoc* Pr.
(δ) *ut inde.* — *unde ibi de* Pr.
(ε) *ab.* — Om. Pr.
(ζ) *illa.* — *ista* Pr.

(α) *omnes.* — *nos* Pr.
(β) *dicimus, dicturi.* — *ducturi* Pr.
(γ) *Quæ.* — *Qui* Pr.
(δ) *an.* — *cui* Pr.
(ε) *ejusmodi.* — *ejus* Pr.
(ζ) Verba Augustini, *Enchirid.*, cap. 75, sunt : *Cum sint immundi omnes, quos non mundat fides Christi.*

ordinatus, ubi contemnitur aut non amatur quod maxime amandum est. Cum vero non amatur nisi quod scitur aut creditur, patet quod qui nescit aut non credit Dominum Jesum Christum, non amat aut contemnit quod maxime amandum est; quapropter in tali non est virtus. Quod etiam probat Augustinus talibus argumentis, sic dicens (4. *Contra Julianum*, cap. 3) : *Absit ut in aliquo sit vera virtus, nisi sit justus.* » Ex quibus patet propositum : quoniam, si sine fide Jesu Christi non potest esse amor ordinatus, ut ipse vult, igitur nec actus moraliter bonus; quoniam omnis actus virtuosus est amor ordinatus, vel ipsum necessario supponens.

Septimo. Nullus infidelis potest actu vel habitu diligere Deum propter se, id est, propter ipsum Deum. Igitur non potest aliquid diligere vel velle ultimate propter Deum. Igitur non potest habere aliquem actum moralem non culpabilem. Antecedens patet per Augustinum, libro 5. *Contra Julianum*, cap. 3, ubi sic ait : *Quando, Deo donante, ex vera vivitur fide, ipse Deus adest et menti illuminandæ, et concupiscentiæ superandæ, et molestiæ perferendæ. Hoc enim totum recte fit, quando fit propter ipsum, id est, quando gratis amatur ipse; qualis amor nobis esse non potest, nisi ex ipso.* Ecce hic habetur quod amor quo Deus gratis amatur, qui utique ille est tantum quo Deus diligitur propter se, non potest esse in nobis, nisi sit ab ipso, et cum fide. Consequentia etiam patet ex eadem auctoritate Augustini : per illam enim expositionem, *id est, quando gratis amatur*, datur intelligi quod tunc tantum aliquid fit propter Deum, quando gratis amatur Deus, id est, propter seipsum. Patet etiam ratione : quoniam aliquid diligi propter Deum, non est aliud quam diligi quia diligitur Deus; sic igitur aliquem velle vel agere aliquid propter Deum ultimate, est ipsum illud velle, quia diligit Deum (α) propter se : ergo, si quis Deum diligit non propter se, nihil agit vel vult ultimate propter Deum. Consequentia etiam secunda probatur ex eadem auctoritate, si vadatur ad mentem Augustini, in eo quod ait : *Hoc totum recte fit*, etc.; ubi non est dubium eum intendere quod tunc solum recte fit, quando fit propter Deum. Patet etiam ratione : quoniam nullus actus moralis non ordinatus in Deum finaliter, seu non factus propter Deum, est factus propter illud propter quod debet fieri; et per consequens, vituperabilis et culpabilis esse censetur. Asssumptum probatur per Augustinum, in libro *de Moribus Ecclesiæ*, cap. 8, ubi a proposito inquirit, quis debet esse finis omnium actuum nostrorum, dicens : *Audiamus quem finem bonorum nobis Christus præscribat; nec est dubium quin is erit finis, quo nos summo amore tendere jubet.* « *Diliges*, inquit, *Dominum Deum tuum*, etc. » Et subdit : *Eo est omnino tendendum, ad id consilia nostra referenda. Bonorum summum nobis Deus est. Neque infra nobis remanendum est, neque ultra quærendum, alterum enim* (α) *periculosum, alterum nullum est.* Item, cap. 14 : *Non arbitror, cum de moribus et vita fit quæstio* (β), *amplius esse requirendum quid sit summum hominis bonum, quo referenda sunt omnia. Id enim esse patuit, et ratione quantum valuimus, et ea quæ rationi nostræ antecellit auctoritate divina, nihil aliud quam ipsum Deum.* Hæc est ratio ejus, *Contra Julianum*, lib. 4, cap. 3 : *Noveris* (γ) *itaque, non officiis, sed finibus a vitiis discernendas esse virtutes. Officium autem est quod faciendum est; finis vero, propter quod faciendum est* (δ). *Cum itaque aliquid facit homo ubi peccare non videtur, si non propter hoc facit propter quod facere debet, peccare convincitur.* Et consequenter, ostendens quis debet esse finis actuum nostrorum : *Absit*, inquit, *ut veræ virtutes alicui serviant, nisi illi cui dicitur* (Psalm. 79, v. 8) : « *Domine Deus virtutum, converte nos.* » *Proinde virtutes quæ* (ε) *carnalibus delectationibus, vel quibuscumque commodis et emolumentis temporalibus serviunt, veræ prorsus esse non possunt. Quæ autem nulli rei servire volunt, nec ipsæ veræ sunt. Veræ quippe virtutes Deo serviunt in hominibus, a quo donantur hominibus; Deo serviunt in angelis, a quo donantur et angelis* (ζ). *Quidquid autem boni fit ab homine, et non propter hoc fit propter quod fieri debere vera sapientia præcipit, etsi officio videatur bonum, ipso non recto fine, peccatum est.* Ex his patet quod quidquid homo agat ultimate propter aliud quam propter Deum, peccatum est, ac per hoc actus ejus culpabilis est.

Octavo. Quia Augustinus, 19. *de Civitate Dei*, cap. 25, sic dicit : *Virtutes quas mens sibi habere videtur, per* (η) *quas imperat corpori et vitiis ad quodlibet concupiscendum vel tenendum, nisi ad Deum retulerit* (θ), *etiam ipsæ vitia sunt potius quam virtutes : nam, licet tunc veræ honestæque putentur quibusdam, cum referuntur ad seipsas, nec propter aliud expetuntur, etiam tunc inflatæ atque superbæ sunt; et ideo non virtutes, sed vitia judicanda sunt.* Cum igitur infidelis actus, quantumcumque videantur boni, non sint

(α) *Deum.* — Om. Pr.

(α) *enim.* — *nisi* Pr.
(β) *fit quæstio.* — *sit quo* Pr.
(γ) *Noveris.* — *Moveris* Pr.
(δ) a verbo *finis* usque ad *est*, om. Pr.
(ε) *in.* — Ad. Pr.
(ζ) *hominibus, a quo donantur hominibus; Deo serviunt in angelis, a quo donantur et angelis* — *angelis, a quo donantur hominibus et angelis* Pr.
(η) *per.* — *propter* Pr.
(θ) *nisi ad Deum retulerit.* — *retulerit nisi ad Deum* Pr.

relati (α) in Deum quem ignorat, sequitur quod (β) tales actus, quantumcumque videantur boni, sunt peccata.

Nono (dist. 38, q. 1). Quia Augustinus, *Contra Julianum*, lib. 4, cap. 3, respondens argumento Juliani, probantis gentiles habuisse veras virtutes, pro eo quod, secundum verbum Apostoli (*Roman.* 2, v. 14), *Naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt*, inter cætera respondet : Esto quod verbum Apostoli acciperetur tanquam dictum de gentilibus non credentibus, non tamen ex eo convincitur quod habuerint veras virtutes; quoniam, faciendo ea quæ legis sunt, peccabant, eo quod non propter debitum finem faciebant. Unde ait : *Hoc* (γ) *tamen peccantes, quod homines sine fide, non ad eum finem opera ista retulerunt, ad quem referre debuerunt.* Et, nullo interposito, addit : *Minus enim Fabricius quam Catilina punietur, non quia iste bonus, sed quia ille magis malus; et minus impius, quam Catilina, Fabricius, non veras virtutes habendo, sed a veris virtutibus non plurimum deviando.* Fabricium hic ponit pro his qui opera legis faciebant, Catilinam vero pro his qui agebant contraria legi. Et patet clare propositum, quod actus facti sine circumstantia debiti finis, non sunt dicendi virtuosi, sed peccata et mali, licet sint minus mali. Unde Fabricium et Catilinam dicit malos et puniendos; et Fabricium negat bonum; sed eum dicit minus malum, alium autem magis malum, neutrumque habuisse veras virtutes, sed alterum minus a veris virtutibus deviasse.

Decimo. Quia ad hoc quod actus sit malus moraliter, sufficit carentia circumstantiæ debiti finis. Nec requiritur positio finis oppositi; quia, quacumque circumstantia debita actus careat, ipse est malus. Augustinus enim, in præmissis, ad malitiam actus inferendam (δ), pro antecedente et causa (ε) assumit solam negationem seu carentiam debiti finis; quæ probatio nulla esset, nisi talis negatio sufficeret ad hoc quod actus sit malus. Insuper tamen hoc (ζ) probatur evidenti ratione. Nam, si detur oppositum, sequitur quod quicumque agit aliquod bonum ex genere, vel officio, id est, aliquid quod est agendum, et hoc agat propter bonum nomen seu famam habendam in populo (η), vel propter honorem, aut divitias, ultimate figendo ingressum suæ intentionis, nec ulterius referendo illam in alium finem actu nec habitu, virtuose agat, et non male, nec culpabiliter. Sed hoc est certissime oppositum communi doctrinæ sanctorum, ut clarum est; et non solum doctrinæ eorum, immo etiam philosophorum. Unde Aristoteles, 3. *Ethicorum*, cap. 8, expresse determinat quod cives (α) qui propter honoris adeptionem, vel fugam opprobrii, sustinent pericula in defensione civitatis, non sunt vere fortes, quamvis magis assimilentur quam hi qui propter alios fines minus bonos similiter agunt, quorum genera plura distinguit ibidem. Item, 4. *Ethicorum*, cap. 1, dicit quod *liberalis non honorat*, id est, non amat *divitias propter ipsas divitias, sed gratia dationis;* et paulo ante, dicit quod *ipse dabit, ubi bonum;* super quo ait Eustratius, quod qui gratia honoris vel gloriæ, vel venatione majoris lucri, dat, non est liberalis. Sed consequentia est evidens. Nam nullum talium est oppositum fini ultimo, nec bono fini; quinimmo quodlibet est quoddam bonum, quod potest rationabiliter appeti, et (β) esse finis sub fine illo debito et vero, ut certum est. Unde ad agendum pro bona fama, licet non ultimate, Scriptura monet, dicens, *Eccli.*, 41 (v. 15) : *Curam habe de bono nomine.* Immo, secundum Augustinum, in *Epistola ad Albinam*, prælatus, propter eos quibus in exemplum esse debet, etiam corporali vitæ famam præponere debet. Honores etiam possunt rationabiliter appeti a majoribus, quibus oportet alios esse subjectos; et, secundum Aristotelem (4. *Ethic.*, cap. 3), magnanimus in magnis et studiosis honoribus moderate delectatur; et dicit quod honor est maximum exteriorum bonorum. Quod etiam divitiæ non sint malæ, sed bonæ, idem ponit, 4. *Ethicorum*, cap. 1; et circa ipsas ponit esse virtutem liberalitatis. Secundum theologiam etiam non habet dubium; alias nullus posset eas licite possidere; quod est erroneum et damnatum. — Forte dicetur quod tales male agunt, quia agunt propter malum finem, scilicet propter inanem gloriam, vel ambitionem, aut avaritiam; quæ omnino sunt mala. — Sed hoc non valet. Quia, licet is qui ex actu suo ultimate quærit famam, peccet peccato quod dicitur inanis gloriæ; non tamen illud finaliter intendit, sed famam ipsam, quæ non est inanis gloria (sic loquendo de inani gloria quæ est peccatum, et magis proprie diceretur amor inanis gloriæ seu vanæ propter seipsam), sed (γ) est objectum ejus; licet in alio sensu posset dici inanis gloria, quia scilicet est instabilis et transitoria. Qui etiam quærit honorem, non habet pro fine ambitionem; sed potius talis appetitus est ambitio. Nec qui quærit divitias, habet pro fine avaritiam; sed ejus quæstus vel desiderium utique avaritia est. Unde in nullo casu prædictorum potest assignari circumstantia alicujus mali finis, ad sensum hujus rationis loquendo de malo fine, scilicet qui est oppositus ultimo fini, nec

(α) *non sint relati. — sunt peccata* Pr.
(β) *quod.* — Om. Pr.
(γ) *Hoc. — Hæc* Pr.
(δ) *inferendam. — inferendum* Pr.
(ε) *et causa. — recta* Pr.
(ζ) *hoc. — hic* Pr.
(η) *populo. — proposito* Pr.

(α) *cives. — tales* Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.
(γ) *sed. — si* Pr.

possibilis rationabiliter quæri propter illum, ita ut sit finis sub vero fine. Potest tamen bene dici quod ibi est circumstantia mali finis, ad hunc sensum, quod illud propter se finaliter quæritur, quod deberet non propter se sed propter aliud quæri, et ideo præcise dicitur malus, quia non in alium sicut debet ordinatur; unde, hoc solo posito quod ordinaretur in Deum, et propter illum quæreretur, ille actus non esset malus, nec diceretur habere malum finem. Sed hoc confirmat propositum; quia, secundum hoc, omnis actus non relatus ultimate in debitum finem, quemcumque finem habeat, erit cum circumstantia mali finis, ac per hoc malus, et non virtuosus.

Undecimo. Nullus actus factus cum intentione vitiosa, est moraliter bonus; immo omnis talis est moraliter malus et vitiosus. Sed quilibet actus hominis infidelis est hujusmodi. Igitur, etc. Major nota est. Minor probatur ex tribus fundamentis. Quorum primum est, quod illa sola est recta intentio seu bona moraliter, qua (α) propter se diligitur quod propter se diligendum est seu volendum (utamur enim large dilectione, prout omnis volitio dicitur dilectio); quælibet autem qua diligitur quod diligendum non est, vel propter se diligitur quod non est propter se diligendum, est mala. Probatur hoc fundamentum. Quia quælibet talis, est deformis et devians a recta ratione. Nam recta ratio (β), quod non est diligendum, dicit non esse diligendum; et quod est diligendum non propter se sed propter aliud, dicit non esse diligendum propter se sed propter aliud; alias ipsa non esset recta, sed errans. Cum ergo omni intentione aliquid propter se diligatur, ut patet ex descriptione intentionis, omnis intentio qua diligitur aliquid non propter se diligendum, est discordans a ratione recta, ac per hoc mala et vitiosa.

Secundum fundamentum est, quod omnis intentio operantis, qua aliquid aliud a Deo intenditur, id est, propter se, non propter aliud diligitur, est mala et vitiosa. Probatur *primo* (γ) sic : Omne diligibile aliud a Deo, est non propter se diligendum. Igitur omnis intentio operantis, qua aliquid aliud a Deo intenditur, est mala. Consequentia patet : quia, si omne aliud a Deo est non propter se diligendum, sive ipsum sit diligendum, sive non sit diligendum, qualia sunt multa diligibilia (non enim omne diligibile est diligendum), omni intentione qua aliquid aliud a Deo intenditur, diligitur propter se aliquid non propter se diligendum; igitur omnis talis intentio est mala. Et patet hæc consequentia ex primo fundamento. Antecedens probatur sic : Nullum diligibile aliud a Deo, est summe diligendum. Igitur omne diligibile aliud a Deo, est non propter se diligendum. Antecedens patet; quia quolibet alio diligibili Deus est amplius diligendus, secundum omnem doctrinam sanctorum et catholicorum. Sed consequentiam probo. Si enim aliquod diligibile aliud a Deo est propter se diligendum, igitur aliquid quod (α) non est summe diligendum, rationabiliter poterit diligi propter se; quod si verum sit hoc, verum est de his diligibilibus quæ sunt secundum se bona et diligibilia, et ideo præcise quia ipsa sunt talia; igitur et quodlibet talium potest homo rationabiliter diligere propter se; igitur et aliquid aliud a Deo potest homo rationabiliter diligere propter illud ultimate. Ex quo sequitur quod homo poterit rationabiliter agere aliquid vel facere propter famam vel honorem vel divitias ultimate, nec peccabit sic agendo et volendo. Hoc autem constat esse tam contra doctrinam theologicam quam etiam philosophicam, ut supra dictum est. — Dices forte, quod utique aliquod eorum quæ sunt secundum se bona et diligenda, potest rationabiliter diligi propter se, et aliquid aliud propter ipsum ultimate; sed non quodlibet talium potest sic rationabiliter diligi, sed illud tantum quod (β) est ex eis præstantius, et cæteris magis diligendum : verbi gratia, actus virtuosus, seu operatio virtuosa. Et sic concederent morales philosophi. — Contra. Primo : Si reliqua talium non possunt sic rationabiliter diligi propter se, sed solum illud quod est melius et magis diligendum, hoc ideo præcise est, ut videtur, quia ipsa sunt minus diligenda quam illud; nam, si æque essent diligenda, non magis essent diligenda propter illud quam econtra. Igitur, cum quodlibet diligendum, non tamen summe, minus sit diligendum eo quod summe diligendum est, sequitur quod nullum non summe diligendum possit rationabiliter diligi propter se. — Confirmatur. Quia, si aliquod diligendum, non obstante quod aliquo alio sit minus diligendum, potest rationabiliter diligi propter se, non apparet quin aliquod aliud diligendum, quamvis minus sit diligendum quam illud, rationabiliter possit diligi propter se. Verbi gratia : si, non obstante quod B diligendum sit minus diligendum quam A, ipsum potest rationabiliter diligi propter se, et C diligendum, non obstante quod sit minus diligendum quam B, adhuc potest rationabiliter diligi propter se (γ); et ita dicendum (δ) erit de D, et universaliter de quolibet diligendo. Et ideo, si quis concedat operationem virtuosam, aut aliud quodcumque non summe diligendum, posse rationabiliter diligi propter se, nunquam poterit rationabiliter negare quod bona fama et honor possint rationabiliter diligi propter se, quamvis non possint rationabiliter diligi

(α) *qua*. — *quæ* Pr.
(β) *Nam recta ratio*. — *Non recta ideo* Pr.
(γ) *primo*. — Om. Pr.

(α) *quod*. — Om. Pr.
(β) *quod*. — *quo* Pr.
(γ) a verbis *et C* usque ad *propter se*, om. Pr.
(δ) *dicendum*. — *diligendum* Pr.

æque cum operatione virtuosa; sicut, licet operatio virtuosa non possit rationabiliter æque diligi ipsi summe diligendo, conceditur tamen, a sic dicente, quod ipsa potest rationabiliter diligi propter se. — Confirmatur. Quia constat quod non omnes operationes virtuosæ sunt æque diligendæ, sicut nec æque perfectæ; sed aliqua inter ipsas est secundum speciem suam perfectior, scilicet (α) beatifica. Vel ergo aliæ possunt rationabiliter diligi propter se, non obstante quod sint minus diligendæ; et tunc, pari ratione, alia diligenda, quæ sunt minus bona et minus diligenda operationibus virtuosis, etiam, hoc non obstante, poterunt rationabiliter diligi propter se. Vel ipsæ non possunt rationabiliter diligi propter se, sed propter beatificam (β) tantum, et hoc quia sunt minus diligendæ; et tunc, eadem ratione, nec beatifica visio poterit propter se rationabiliter diligi, cum ipsa sit minus diligenda eo quod summe diligendum est, scilicet ipso Deo. Unde apparet quod, ut aliquod diligendum non possit rationabiliter diligi propter se, nulla causa videtur posse reddi præter hanc, quia non est summe diligendum. Igitur nullum non summe diligendum potest rationabiliter diligi propter se. — Secundo. Quia contra hoc tendit directe auctoritas Augustini, 19. *de Civitate Dei*, cap. 25, dicentis : *Licet a quibusdam tunc veræ atque honestæ*, etc., ut supra, in octavo argumento, allegatum est. Quis autem dubitet quod, si habitus vel actus qui virtuosi putantur, sunt vere vitiosi, si non referuntur in aliud (γ), vitiosum etiam sit tales actus propter se diligere, non in aliud referendo?

Secundo, pro illo secundo fundamento arguitur sic : Omne diligendum aliud a Deo, est diligendum finaliter propter Deum. Igitur omnis intentio qua aliquod diligibile aliud a Deo diligitur propter se, est vitiosa. Antecedens probatur : quia quilibet homo et quælibet creatura rationalis debet, ut ipsa sit recte ordinata et perfecte disposita, omnes actus suos ad unum finem ultimate ordinare, quem constat non posse esse alium quam illud quod est optimum et summe diligendum; illud autem non est nisi Deus. Hoc etiam patet per Augustinum, in *de Moribus Ecclesiæ*, cap. 14, ex præcedentibus concludentem : *Non arbitror, cum de moribus et vita fit quæstio*, etc., ut supra, septimo argumento, allegatum est. In primo etiam *de Doctrina christiana*, cap. 27, et *Octoginta trium quæstionum*, q. 30, vult quod cæteris a Deo utendum est in Deum. Consequentia patet. Quia omni intentione qua aliud a Deo diligitur propter se : vel diligitur aliquid quod non est diligendum, et sic non est dubium ipsam esse vitiosam; vel diligitur aliquid quod diligendum est propter aliud, et tamen non diligitur propter illud, ac per hoc caret aliqua circumstantia debiti finis; ex quo etiam concluditur ipsa esse vitiosa.

Tertio, pro illo fundamento secundo, arguitur auctoritate Augustini, 9. *de Trinitate*, cap. 8, dicentis : *Non quod non sit amanda creatura; sed, si ad Creatorem refertur ille amor, non jam cupiditas, sed charitas est. Tunc enim est cupiditas, cum propter se amatur creatura. Tunc non utentem adjuvat, sed fruentem corrumpit.* Non est dubium autem quod talis cupiditas fruentem corrumpens est vitiosa. Quod vero *propter se* hic accipiat *non propter aliud*, patet per illud quod dicit : *Sed si ad Creatorem referatur*, etc. Et sic probatum est secundum fundamentum, scilicet quod omnis intentio operantis qua aliquid aliud a Deo intenditur, id est, propter se, non propter aliud diligitur, est mala et vitiosa.

Tertium fundamentum est, quod nulla est cujuscumque operantis recta intentio, nisi Dei propter se dilectio. Hoc jam patet ex dictis. Nam omnis intentio est dilectio alicujus propter se; et, si sit alicujus quod non sit Deus, ipsa est vitiosa, ut patet ex secundo fundamento. Igitur, si non est vitiosa, sed recta, ipsa est dilectio Dei propter se. Ex quibus patet minor hujus undecimi argumenti : quia, cum infidelis non diligat verum Deum propter se, et omnia propter ipsum, ipse non habet rectam intentionem, ac per hoc nihil agit cum recta intentione, sed omnia cum perversa et vitiosa intentione.

Duodecimo arguit sic, in eadem virtute : Quia nunquam fit aliquid ab homine virtuose (α), seu bene moraliter, nisi fiat ex dilectione Dei, actuali vel habituali, infusa vel acquisita. Sed infidelis nihil facit ex tali dilectione. Igitur, etc. Antecedens probatur : quia nihil quod aliter fit, fit cum recta intentione; igitur, etc. Assumptum patet; quia, ut patet ex prædictis, nulla est recta intentio, nisi Dei propter se dilectio. — Confirmatur assumptum principale per Augustinum, super Psalmum 67, dicentem : *Ea quippe sola bona opera dicenda sunt, quæ fiunt per dilectionem Dei*. Et in *de Spiritu et littera* (cap. 14) (β) : *Non est*, inquit, *fructus bonus, qui de charitatis radice non surgit.* Quid autem est charitas (γ) nisi dilectio Dei propter se, vel proximi propter Deum, quæ utique ex charitate procedit?

Decimotertio in eadem virtute arguit sic : Nullus actus humanus est moraliter bonus, nisi immediate tendat in Deum, vel in aliud propter Deum ultimate, actu vel habitu. Constat autem quod nullus actus infidelium est hujusmodi. Igitur, etc. Assumptum principale probatur : Quia nullus alius est

(α) *scilicet.* — *igitur* Pr.
(β) *beatificam.* — *beatitudinem* Pr.
(γ) *in aliud.* — Om. Pr.

(α) *virtuose.* — *virtuoso* Pr.
(β) *dicit.* — Ad. Pr.
(γ) *charitas.* — *charitatis* Pr.

recta intentio, nec recta intentione factus, ut patet ex prædictis. Quod confirmatur auctoritate Augustini, qui (α) in lib. 1. de *Nuptiis et concupiscentia* (cap. 3) scribit, et lib. 4. *Contra Julianum,* cap. 3, recolit : *Pudicum non veraciter dici, qui non propter Deum verum* (β) *fidem connubii servat uxori.* Qui etiam, ut ex præallegatis patet, expresse dicit veras virtutes nullas esse, si non in Deum finaliter referantur; quinimmo, ad quidquid aliud, sive non ad aliud quam ad seipsas finaliter referantur, vitia esse. Item, *de Moribus Ecclesiæ,* cum conclusisset Deum esse in quem omnia referenda sunt, ut supra allegatum est, sequenti capitulo (cap. 15), diffiniens ipsas virtutes morales, ait : *Temperantiam dicamus esse amorem sese Deo integrum incorruptumque servantem; fortitudinem, amorem esse, omnia propter Deum facile perferentem; justitiam, amorem tantum Deo servientem, et ob hoc bene cæteris quæ homini subjecta sunt imperantem; prudentiam, amorem bene discernentem ea quibus adjuvetur in Deum, ab his quibus impediri potest.* Ex quibus clare patet nullam esse virtutem, cujus actus non fiant finaliter propter Deum ultimate, secundum sententiam Augustini; ac per hoc, nec aliquem actum, non propter Deum ultimate factum, esse virtuosum. — Hæc Gregorius.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

Ad argumenta Gregorii. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus prælibatis, quædam præambula præmittendo. Quia enim omnia argumenta prædicta fundantur in hoc quod ad bonitatem moralem cujuscumque actus requiritur relatio ejus in Deum, actualis aut habitualis, sciendum est quod sanctus Thomas super hoc puncto, 2. *Sentent.,* præsenti distinctione, q. 1, art. 2, sic arguit, quarto loco : « Illud proprie dicitur malum, quod caret aliqua perfectione quam natum est et debet habere. Sed omnis actus humanus in ultimum finem beatitudinis natus est referri, nisi sit per se malus, et debet in ipsum referri (γ). Cum ergo actus infidelium in ultimum finem non referatur in quem fides dirigit, videtur quod omnis actus infidelium sit malus. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Ad quartum, inquit, dicendum quod non obligamur ad hoc quod quilibet actus actu dirigatur in finem illum in quem non potest nisi fides dirigere; quia præcepta affirmativa non obligant ad semper, quamvis semper obligent. Et ideo non oportet quod actus infidelium, qui in finem illum non est ordinatus, semper sit peccatum; sed solum pro tempore illo quo tenetur actum suum in finem ultimum referre. » — Hæc ille. — Item, secundo loco, arguit sic : « Omnis actus bonus est rectus. Sed omnis actus rectus procedit ab intentione recta. Cum ergo fides intentionem dirigat, videtur quod ubi non est fides, actus bonus esse non possit. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Ad secundum, inquit, dicendum quod fides dirigit intentionem in finem ultimum, sed ratio naturalis vel prudentia potest dirigere in aliquem finem proximum; et quia ille finis proximus est ordinabilis in finem ultimum, etiamsi actu non ordinetur, ideo in infidelibus, quorum actus per vim rationis in talem finem diriguntur, possunt aliqui actus esse boni, sed deficientes a perfecta bonitate, secundum quam actus est meritorius. » — Hæc ille. — Ex quibus sequuntur sex. Primum est, quod non est necessarium, ad hoc quod actus humanus sit moraliter bonus et inculpabilis, quod, dum ille actus elicitur, actualiter referatur in ultimum finem; sed sufficit quod referatur de proximo in aliquem bonum finem. Secundum est, quod omnis actus humanus elicitus pro tempore quo eliciens (α) tenetur diligere Deum super omnia, et consequenter omnia in ipsum referre virtualiter, si pro tunc non referatur in Deum, est peccatum et culpa, vel conjunctus culpæ omissionis. Hoc autem tempus est illud quo tenetur se disponere ad gratiam, vel facere aliquod opus sibi præceptum a divina lege. Tertium est, quod ad bonitatem moralem actus humani ad quem (β) homo lege divina non obligatur, sufficit relatio in aliquem bonum finem proximum, dum tamen tam actus quam finis ejus proximus sint referibiles in ultimum finem. Quartum est, quod infidelis potest intendere bonum finem, licet non ultimum finem rectum, in quem sola fides dirigit. Quintum est, quod quilibet, tam fidelis quam infidelis, tenetur, intentione (γ) proxima vel remota, referre omnes actus suos bonos in ultimum finem, actu vel virtute, modo quo dictum est in præcedenti distinctione; non tamen ita quod talis relatio debeat esse circumstantia cujuslibet actus boni, sed quia talis relatio debet præcedere vel concomitari quemlibet actum bonum. Sextum est, quod quicumque utens ratione, elicit actum bonum moraliter, non relatum in ultimum finem, in quem fides sola dirigit, actu nec virtute, peccat actualiter, vel prius peccavit, et adhuc est in peccato; non tamen sequitur quod actualiter peccet, cum elicit illum actum. — His præsuppositis, respondetur ad argumenta. Et

(α) *qui.* — *quæ est* Pr.
(β) *verum.* — *verom* Pr.
(γ) a verbo *nisi* usque ad *referri,* om. Pr.

(α) *eliciens.* — *elicitur* Pr.
(β) *quem.* — *quod* Pr.
(γ) *intentione.* — *tentione* Pr.

Ad primum quidem, dicitur, negando consequentiam; quia ad bonitatem moralem cujuscumque actus non requiritur assistentia gratiæ habitualis, nec fidei aut charitatis, licet requiratur ad bonitatem actus ultimatam, quæ est meritoria. Dicta vero Augustini intelligenda sunt de operibus bonis bonitate ultimata.

Ad secundum dicitur quod in infidelibus possunt esse veræ virtutes, non tamen completæ, nec perfectæ, nec formatæ. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 65, art. 2, sic dicit : « Virtutes morales, prout sunt operativæ boni in ordine ad finem qui non excedat naturalem hominis facultatem, possunt per opera humana acquiri; et sic acquisitæ, sine charitate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus. Secundum autem quod sunt operativæ boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vere habent rationem virtutis, et non possunt humanis actibus acquiri, sed a Deo infunduntur. Et hujusmodi virtutes morales sine charitate esse non possunt. Dictum est enim quod aliæ virtutes morales non possunt esse sine prudentia. Prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, inquantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiæ. Ad rectam autem rationem prudentiæ multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per charitatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales : sicut recta ratio, in speculativis, maxime indiget primo principio demonstrabili, quod est, contradictoria non simul esse vera. Unde manifestum fit quod nec prudentia infusa potest esse sine charitate, nec aliæ virtutes morales, quæ sine prudentia esse non possunt. Patet igitur, ex dictis, quod solæ virtutes infusæ, sunt perfecte et simpliciter dicendæ virtutes; quia bene ordinant hominem ad ultimum finem simpliciter. Aliæ vero virtutes, scilicet acquisitæ, sunt virtutes secundum quid, non autem simpliciter; ordinant enim hominem bene respectu ultimi finis in aliquo genere, non autem respectu ultimi finis simpliciter. Unde, *Roman.* 14, super illud (v. 23), *Omne quod non est ex fide, peccatum est,* dicit Glossa Augustini : *Ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus, etiam in optimis moribus.* » — Hæc ille. — Item, 2ª 2æ, q. 23, art. 7, sic dicit : « Virtus ordinatur ad bonum. Bonum autem principaliter est finis; nam ea quæ sunt ad finem, non dicuntur bona, nisi in ordine ad finem. Sicut autem est duplex finis, unus ultimus, et alius proximus; ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum et universale, et aliud proximum et particulare. Ultimum et principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud *Psalmi* (72, v. 28) : *Mihi autem adhærere Deo bonum est;* et ad hoc ordinatur homo per charitatem. Bonum autem secundarium et quasi particulare hominis potest esse duplex : unum quidem quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum hominis, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparens, et non verum, quia abducit a finali bono. Sic igitur patet quod virtus vera simpliciter, est illa quæ ordinat ad principale bonum hominis; sicut etiam Philosophus, 7. *Physicorum* (t. c. 17), dicit quod virtus est *dispositio perfecti ad optimum.* Et sic nulla vera virtus potest esse sine charitate. Sed, si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua vera virtus dici sine charitate, inquantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed, si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quæ est in ordine ad hoc bonum, non est vera virtus, sed falsa similitudo virtutis : sicut *non est vera virtus avarorum prudentia, qua excogitant diversa genera loculorum; et avarorum justitia, qua, gravium damnorum metu, contemnunt rapinam alienorum; et avarorum temperantia, quæ luxuriæ, quæ nimis sumptuosa est, cohibet appetitum; et avarorum fortitudo, qua, ut ait Horatius* (*Epist.* lib. 1, Ep. 1, v. 45), « *per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes,* » ut Augustinus dicit, 4 lib. *Contra Julianum* (cap. 3). Si vero aliquod bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio civitatis, vel aliquod hujusmodi, erit quædam vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finem et perfectum bonum. Et secundum hoc, simpliciter vera virtus sine charitate esse non potest. » — Hæc ille. — Et similia dicit in multis aliis locis. — Ex quibus patet quod sine fide potest esse vera virtus secundum quid, non simpliciter.

Ad tertium respondet sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, in præsenti distinctione, q. 1, art. 2, in solutione primi, dicens : « Cum dicitur, *Omnis vita infidelium peccatum est,* non est intelligendum hoc modo, quod omnis actus eorum sit peccatum, sed quia semper cum peccato vivunt; quia infidelitas est tale peccatum, quo retento, nullum aliorum dimittitur. Vel dicendum est quod loquitur de illis actibus ad quos ex sua infidelitate impelluntur, ut est adorare idola (α), vel abstinere a cibis prohibitis in lege, quasi (β) non sit licitum eis vesci. Et hoc videtur intendere Apostolus. » — Hæc ille. — Similia dicit, 2ª 2æ, q. 10, art. 4, in solutione primi, ubi sic dicit, exponendo illam auctoritatem : « Ad primum, dicendum est quod verbum illud (γ) intelligendum est : vel quia vita infidelium non potest esse sine peccato, cum peccata sine fide non tollantur; vel quia quidquid agunt ex infidelitate, peccatum est. Unde ibidem (in Glossa *Roman.*), subdi-

(α) *idola.* — Om. Pr.
(β) *quasi.* — *quibus* Pr.
(γ) *illud.* — Om. Pr.

tur : *quia omnis infideliter vivens, vel agens, vehementer peccat.* » — Hæc ille.

Ad quartum et quintum dicendum est sicut ad primum.

Ad sextum dicitur quod dictum Linconiensis exponendum est sicut dicta Augustini unde sumptum est. Et ad rationem quam facit, dicitur quod non omnis amor quo non amatur illud quod est summe amandum, est inordinatus aut vitiosus; alias nulla creatura posset amari licite. Conceditur tamen quod omnis amor quo non amatur Deus, nec procedit a tali amore, nec ordinatur ad finem talis amoris, est peccatum, vel cum peccato : quia quicumque caret amore Dei super omnia, tam actu quam habitu, est in peccato mortali; et per consequens, omnis actus in statu tali elicitus, est cum peccato. Non tamen oportet quod quilibet talis sit in se peccatum; quia non oportet quod quilibet actus referatur actualiter in finem ultimum supernaturalem, nec habitualiter, nec virtualiter, ad hoc quod sit moraliter bonus. — Item, ad rationem Augustini per (α) Linconiensem recitatam (β), dicendum est quod nullus habet veram virtutem simpliciter, et perfecte, nisi sit justus ex fide Christi; potest tamen habere virtutem veram secundum quid, et imperfecte.

Ad septimum conceditur prima consequentia; sed negatur secunda. — Et ad primam ejus probationem, dicitur quod per illa verba Augustini non habetur quod nihil recte fiat nisi referatur in Deum, nec quod omne opus non relatum in Deum sit non rectum et peccatum; alias infidelis peccaret audiendo fidem Christi. Conceditur tamen quod nullus actus recte fit, completa rectitudine, nisi referatur in Deum, et fiat propter eum ultimate, actualiter vel virtualiter. — Ad secundam probationem consequentiæ, quæ fit per rationem, negatur assumptum; quia, sicut sæpe dictum est, relatio in ultimum finem, id est, Deum, non est circumstantia necessaria ad bonitatem moralem actus humani. — Et ad probationem assumpti, dicitur, pro auctoritate Augustini in *de Moribus Ecclesiæ*, quod mens Augustini est, quod quilibet debet referre seipsum et omnia sua et omnes actus suos in Deum, actualiter vel virtualiter, quadam universali et communi relatione; et quod quicumque utens ratione non sic ordinat nec ordinavit omnia sua in Deum, est (γ) in peccato mortali; et omnia quæ facit in tali statu, facit in peccato. Ulterius, dicitur quod ad bonitatem moralem actus incompletam, de qua loquimur, non est necessaria actualis aut habitualis aut virtualis, nec in generali, nec in speciali, relatio vel ordinatio actus in Deum tanquam in ultimum finem; sed sufficit bonitas objecti et circumstantiarum et finis proximi illius actus. — Ad aliud vero dictum Augustini, 4. *Contra Julianum*, dicitur, ut prius, quod quicumque facit opus et non facit illud propter Deum actu, nec habitu, nec virtute, peccat, id est, est in peccato. Unde, sicut sanctus Thomas exponit illud, *Omnis infidelium vita peccatum est*, id est, cum peccato, sic exponenda sunt omnia similia. — Ad illud autem quod ibi adducitur de virtutibus, responsum est superius, ubi visum est quomodo virtutes sine charitate sunt veræ, et quomodo non. — Ad illud vero dictum Augustini, quo dicit : *Quidquid boni fit ab homine, et non propter hoc fit propter quod fieri vera sapientia præcipit*, etc.; — dicitur quod illud importat solutionem suam. Conceditur enim quod omnis actus non factus propter illud propter quod præcipitur fieri, peccatum est. Item, quod omnis actus habens finem non rectum, peccatum est, sicut dicunt verba Augustini. Sed tamen non est contra nos : quia Deus non præcipit quod quilibet actus fiat propter Deum, et sit circumstantionatus tali fine; et similiter, non omnis finis alius a Deo, est non rectus aut perversus. Hic tamen advertendum est quod bonorum operum vel actuum quidam sunt in præcepto, et quidam non. Quicumque autem facit opus cadens sub præcepto, pro tempore quo obligatur ad illud, et non refert illud actualiter nec virtualiter in Deum, non solum est cum peccato, immo peccat pro illo tempore quo facit actum sibi tunc præceptum, non quidem quia facit talem actum bonum, sed quia non refert illum in Deum : ita quod actus ille non est peccatum; sed omissio, vel carentia talis ordinis in Deum, est peccatum omissionis. Qui vero agit actum bonum non sibi pro tunc præceptum, sine tali ordinatione in Deum, est quidem cum peccato, sed non peccat novo peccato omissionis aut commissionis.

Ad octavum dicitur quod virtutes non relatæ in Deum sunt vitia per concomitantiam, quia sunt cum vitiis, non autem vitia formaliter vel per essentiam; nisi forte sint tales habitus qui referantur finaliter et ultimate ad aliud a Deo, cum contemptu Dei; tunc enim tales habitus potius sunt vitia quam virtutes : sicut esset habitus ille qui inclinaret ad faciendum opera justa propter seipsa, et ad non referendum ea in alium finem ulteriorem, et ad contemnendum omnem ulteriorem finem, et ad referendum omnia in illum finem ultimate; tales enim habitus fuerunt in multis gentilibus contemnentibus omnem legem divinam.

Ad nonum dicitur quod non est mens Augustini, quod Fabricius peccaret in hoc quod faciebat opera lege naturali vel divina præcepta, ita quod impletio præcepti vel actus præceptus esset peccatum; non enim hoc dicit Augustinus. Sed faciendo tales actus, erat cum peccato; et noviter peccabat peccato omissionis, quia tales actus nec actu nec virtute in Deum

(α) *per.* — *contra* Pr.
(β) *recitatam.* — *recitat* Pr.
(γ) *est.* — *et* Pr.

referebat; immo forte contemnebat omnem alium finem ulteriorem ipsis actibus, vel forte ordinabat illos ad malum finem. Actus autem boni erant, licet deficiente bonitate. Quomodo autem ipse Fabricius esset malus, clarum est : quia (α) in peccato originali, mortali et actuali, saltem infidelitatis et vanæ gloriæ. De veritate autem et falsitate suarum virtutum et aliorum gentilium, dictum est prius.

Ad decimum conceditur antecedens, scilicet : quod ad hoc quod actus humanus sit moraliter malus, sufficit quod careat circumstantia finis debiti, id est, quod non ordinetur ad illum finem ad quem debet ordinari; nec requiritur quod ordinetur ad malum finem. Sed ex illo antecedente non infertur quod quilibet actus infidelium sit malus : quia multi sunt actus eorum, qui, licet non ordinentur in Deum ultimate, ordinantur tamen in finem alium debitum, puta bonum virtutis; nec carent circumstantia debiti finis, quia, ut dictum est, operari propter Deum, vel relatio in Deum, non est circumstantia necessaria bonitati morali actus. — Ad illa autem quæ ibi adducuntur de ordinantibus actus suos ultimate in famam, honorem vel divitias, etc., — dicitur quod actus ad tales fines ultimate ordinati, sunt vitiosi : non quia ordinantur (β) in malum finem; nec secundo, quia non ordinantur in Deum; sed tertio, quia non ordinantur (γ) in finem sufficientem ad quem debent ordinari, puta bonum virtutis, vel conservatio boni communis, aut hujusmodi : nam nullum temporale est sufficiens finis actus virtutis, cum finis debeat esse potior his quæ sunt ad finem, vel æque bonus.

Ad undecimum, negatur minor. Et ad probationem ejus, dicitur quod primum fundamentum ibi positum, est verum; sed secundum et tertium sunt falsa.

Secundum quidem falsum est, quo dicitur quod omnis intentio operantis qua aliud a Deo intenditur, id est, propter se, non propter aliud diligitur, sit vitiosa. Et *ad primam probationem* illius fundamenti, negatur antecedens; et conceditur oppositum, scilicet quod aliquid aliud a Deo est diligendum propter seipsum, in uno sensu. Aliquid enim esse diligendum propter se, potest dupliciter intelligi : primo modo, quia potest licite diligi sine relatione ejus in ulteriorem finem, ita quod talis dilectio non erit mala nec culpabilis; secundo modo, quod potest licite diligi sine relatione ejus in ulteriorem finem, et cum contemptu cujuslibet ulterioris finis, et quia est tale quod omnia alia diligenda sunt propter ipsum actu vel virtute, ipsum vero non est propter aliud diligendum. Primo modo, actus virtutis est diligendus vel diligibilis propter se, non autem secundo modo; sed solus Deus est diligendus vel diligibilis et dignus diligi propter se illo modo. Et tunc ad probationem illius negati, negatur consequentia ibidem facta, quæ talis est : nulla creatura est summe diligenda; igitur nulla creatura est propter se diligenda. Hæc enim consequentia non valet, accipiendo *propter se diligendum* primo modo. Et ad probationem consequentiæ, conceditur consequens ibidem illatum, scilicet quod aliquid non summe diligendum potest rationabiliter diligi propter se. Et ad hujus consequentis improbationem, dicitur quod responsio ibidem data, bona est, scilicet quod operatio virtuosa est propter se diligenda, et quod propter illam possunt diligi ultimate alia quædam bona, puta divitiæ, fama, honores : sic intelligendo, quod talis dilectio qua diligitur actus virtutis propter se, et alia quædam propter ipsam, sine relatione actuali vel habituali in ulteriorem finem, non erit peccatum; semper tamen erit cum peccato mortali concomitante vel præcedente, quia quicumque non refert actu nec virtute omnia diligibilia in Deum, est in peccato mortali, cum careat charitate. — Et ad improbationem illius responsionis, dicitur quod causa quare pecunia, honor vel gloria non sunt diligenda propter se, sed propter opus virtuosum, non est præcise illa quæ ibi assignatur, scilicet quia sunt minus diligenda quam illud; sed quia ex natura sua sunt ordinata ad illud, et recta ratio naturalis dictat illa debere ordinari in illud, et non econtra. — Ad primam confirmationem ibidem factam, dicitur quod non per omnia eodem modo se habet actus virtutis ad Deum, et fama et gloria ad actum virtutis. Quia, licet actus virtutis sit minus diligendus quam Deus, sicut fama est minus diligenda quam actus virtutis, tamen in aliis est dissimile : quia actus virtutis in se habet sufficientem bonitatem quare diligi debeat propter se, quia est ultima perfectio naturalis hominis, nec naturalis ratio dictat evidenter ipsam debere referri in ulteriorem finem; fama vero, gloria et divitiæ non habent in se sufficientem bonitatem qua propter se diligi debeant, cum sint vel esse possint instrumenta vitii et virtutis indifferenter, nec sint de intrinseca perfectione hominis, sed instrumenta perfectionis, et ratio naturalis dictet talia non esse secundum se bona hominis. — Ad secundam confirmationem, dicitur quod non sola et præcisa causa quare aliqua operatio est propter se diligenda, et omnes aliæ propter illam, est illa quæ ibidem assignatur, scilicet quia illa est melior et diligibilior aliis; sed potius, quia ratio naturalis dictat quod aliæ non habent sufficientem bonitatem nec diligibilitatem sine relatione ad beatitudinem, ipsa vero beatitudo, secundum dictamen rationis naturalis, habet sufficientem diligibilitatem sine relatione ad ulteriorem finem. Quod enim omnes actus virtutum, etiam beatitudo viæ,

(α) *quia.* — *quod* Pr.
(β) *ordinantur.* — *ordinentur* Pr.
(γ) *ordinantur.* — *ordinentur* Pr.

referenda sint (α) in finem supernaturalem, solum constat ex divina revelatione, et non ex dictamine rationis naturalis, et ideo contra dictamen rationis naturalis est diligere aliquas creaturas propter se, non autem diligere alias propter se. — Ad secundam rationem principalem contra dictam responsionem, quæ fundatur in dictis Augustini, dicendum est sicut dictum est ad octavum argumentum principale.

Ad secundam probationem principalem secundi fundamenti, dicitur quod antecedens ibidem assumptum potest habere triplicem sensum. Primus est, quod omne diligibile aliud a Deo, natum est diligi propter Deum, ita quod, si sic diligatur, bene diligitur. Secundus est, quod omnis dilectio qua diligitur aliud a Deo, et non propter Deum, est vitiosa. Tertius est, quod omnis dilectio qua diligitur aliud a Deo, et non propter Deum actu vel habitu vel virtute, est cum vitio. Primus et tertius sensus sunt veri; secundus autem est falsus. Tunc ergo dicitur ad formam argumenti, quod si antecedens sumatur in primo vel tertio sensu, ipsum est verum; sed consequentia tunc non valet. Si autem intelligatur in secundo sensu, tunc ipsum negandum est; et consequentia bene valet. Et ad probationem antecedentis in sensu secundo, dicitur quod homo debet se et omnia sua in Deum referre, isto modo, quod, nisi hoc faciat tempore quo ad hoc tenetur, mortaliter peccat; et, post illud tempus, omnia quæ facit, in et cum peccato facit. Sed non sic tenetur omnia sua in Deum referre, quod, nisi hoc faciat, quilibet actus suus in tali statu elicitus, sit peccatum et culpa : talis enim relatio in finem ultimum et Deum, necessaria est ad hoc quod actus sit meritorius, sed non ad hoc quod sit moraliter bonus; vel ad hoc quod acquiratur præmium, non autem ad hoc quod vitetur novum peccatum. Secundo, talis ratio est necessaria ad hoc quod actus sit perfecte elongatus a culpa, scilicet quod nec sit culpa, nec concomitans culpam mortalem; non autem ad hoc quod actus sit secundum se inculpabilis. — Et ad auctoritatem Augustini in *de Moribus Ecclesiæ*, superius dictum est; quia talis relatio est necessaria ad bonitatem agentis, non autem ad bonitatem actus de qua loquimur. — Ad dicta vero ejus de *Doctrina christiana* et *Octoginta trium quæstionum*, dicitur quod ad fruitionem quam Augustinus prohibet tanquam perversam, requiritur quod aliud a Deo diligatur propter se secundo modo distinctionis positæ in principio solutionis hujus undecimi argumenti; illa enim fruitio peccatum est. Si autem fruitio dicatur dilectio alicujus propter se primo modo, tunc non semper fruitio creaturæ est peccatum.

Ad tertiam principalem probationem secundi undamenti, dicitur quod amor quo creatura amatur propter se secundo modo, meretur dici cupiditas contraria charitati. Sed non omnis amor quo creatura diligitur propter se primo modo, est cupiditas. Est tamen semper cum cupiditate, id est, cum damnabili conversione ad creaturam, et cum aversione a Creatore : quia quod aliquis non referat actus suos, vel objecta actuum, actu nec habitu nec virtute in Deum, hoc est quia caret charitate; nullus autem privatur charitate, nisi propter peccatum mortale.

Ad probationes tertii fundamenti, patet responsio ex jam dictis.

Ad duodecimum, negatur antecedens. Et ad probationem ejus, dicitur quod aliqua intentio qua non diligitur Deus propter se, potest esse recta, tali rectitudine de qua loquimur, quæ scilicet sufficit ad hoc quod actus humanus sit moraliter bonus, licet non meritorius; et tali rectitudine quæ rectificat actum, sed non agentem; et tali rectitudine quæ facit actum inculpabilem, sed non tollit culpam mortalem (α), immo stat cum peccato mortali; ideo est rectitudo secundum quid, non autem simpliciter. — Ad confirmationem, dicitur quod in dictis verbis Augustinus loquitur de bonitate perfecta et simpliciter, et non de bonitate deficiente et secundum quid.

Ad decimumtertium dicitur, negando antecedens. Et ad probationem ejus, similiter negatur antecedens. Unde arguens in omnibus prædictis argumentis suis accipit bonitatem et rectitudinem et similia valde stricte, immo strictissime; nos autem largius. Nempe verum est quod nullus actus non relatus in Deum habitu, vel actu, vel virtute, est simpliciter bonus aut rectus; et idem dicendum est de dilectione et de intentione et similibus; cum quo stat quod multi tales actus sunt boni bonitate morali, deficiente tamen et secundum quid, quia, ut dictum est, non rectificat nec bonificat agentem, sed tantummodo actum, nec actum reddit penitus immaculatum, quia fit cum peccato et macula. — Ad illud autem quod additur de diffinitionibus virtutum datis ab Augustino, dictum est supra : quia Augustinus loquitur de virtutibus infusis, non de acquisitis, et de virtutibus veris omnimoda veritate, et perfectis et formatis, non autem de virtutibus veris secundum quid, quæ pro tanto dicuntur virtutes, quia sunt habitus inclinantes ad bonum inclinatione non culpabili nec vitiosa.

Ad argumentum in oppositum quæstionis, patet responsio per prædicta.

Et hæc de quæstione sufficiant. Benedictus Deus. Amen.

(α) *sint.* — *sit* Pr.

(α) *mortalem.* — *moralem* Pr.

DISTINCTIO XLII.

QUÆSTIO I.

UTRUM ACTUS EXTERIOR ET INTERIOR SINT DUO PECCATA VEL TANTUM UNUM

Circa quadragesimamsecundam distinctionem 2. *Sententiarum,* quæritur : Utrum actus exterior et interior sunt duo peccata, vel tantum unum.

Et arguitur quod sint duo. Quia illa sunt plura peccata, quæ opponuntur pluribus præceptis. Sed actus interior et exterior opponuntur pluribus præceptis. Ergo, etc. Minor probatur : quia duo præcepta sunt, per quorum unum prohibetur actus exterior, scilicet, *Non furtum facies* (*Exodi* 20, v. 15), et per alterum interior, ut est illud, *Non concupisces rem proximi tui* (ibid., v. 17).

In oppositum arguitur : Quia pœna respondet culpæ. Sed pro actu malo interiore et exteriore non imponitur nisi una pœnitentia. Igitur non est ibi nisi unica culpa.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : **Quod actus interior et actus exterior sibi conjunctus, in malis, non sunt duo peccata, sed tantummodo unum.**

Hanc ponit sanctus Thomas, 2. *Sentent.,* dist. 42, q. 1, art. 1, ubi sic : « Cum unum et ens convertantur, oportet ut secundum id a quo habet res esse, judicium de ejus unitate et multiplicitate accipiatur : sicut in rebus naturalibus, ubi res habet esse per formam, habet etiam unitatem per formam; unde oportet quod diversarum rerum sint diversæ formæ; quamvis fortassis principium multiplicationis formæ sit divisio materiæ, ut in his quæ tantummodo differunt numero; nihilominus tamen, non posset esse pluralitas hominum, nisi essent plures formæ humanæ; et sic de aliis. Sicut autem superius est ostensum, actus non ponitur in genere moris nisi propter voluntatem, scilicet secundum quod est a voluntate elicitus vel imperatus. Et ideo secundum voluntatis unitatem est sumendum judicium de unitate ejus quod in genere moris esse dicitur. Unde contingit aliquid quod est unum in genere naturæ consideratum, ut unum motum continuum, esse plures secundum quod ad genus moris retorquetur, si voluntas in actu varietur : ut quando bona intentione quis incepit, et male terminat. Et econtrario, contingit esse plures actus secundum quod ad genus naturæ referuntur, qui tamen sunt unum secundum quod in genere moris considerantur; ut patet in eo qui furatur : quia omnes actus ejus qui ad finem furti ordinantur, peccatum sunt, cum mala intentione fiant; qui possunt esse valde multi, et tamen omnes computantur ut unum peccatum, quia non habent rationem peccati nisi secundum quod per unam voluntatem in unum perversum finem ordinantur. Sic ergo distinguere oportet in proposito. Quia, cum quæritur, utrum voluntas et actus exterior sint diversa peccata : aut intelligitur de voluntate conjuncta actui exteriori (α); aut de voluntate præcedente. Si de conjuncta, sic oportet quod peccatum unum sit voluntas interior et actus exterior; quia non multiplicatur actus voluntatis. Si autem de voluntate separata, sic est aliud peccatum : quia actus voluntatis multiplicatur; quando enim explet actum exteriorem, etiam actum voluntatis iterat; et oportet quod sint duo peccata, non propter diversitatem actus interioris et exterioris, sed propter diversitatem duorum actuum interiorum voluntatis. » — Hæc ille.

Item, 1ª 2æ, q. 20, art. 3, sic dicit : « Actus interior voluntatis et actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus actus. Contingit autem quandoque actum qui est unus subjecto, habere plures rationes bonitatis vel malitiæ, et quandoque unam tantum. Sic ergo dicendum est quod quandoque est eadem bonitas vel malitia interioris actus et exterioris, et quandoque alia et alia. Sicut enim jam dictum est (ibid., art. 1 et 2), prædictæ duæ bonitates vel malitiæ, scilicet interioris actus et exterioris, ad invicem ordinantur. Contingit autem, in his quæ ad aliud ordinantur, quod aliquid est bonum ex hoc solo quod ad aliud ordinatur : sicut potio amara, ex hoc solo est bona, quod est sanativa; unde non est alia bonitas sanitatis et potionis, sed una et eadem. Quandoque vero illud quod ad aliud ordinatur, habet in se aliquam rationem boni, etiam præter relationem ad aliud bonum : sicut medicina saporosa habet rationem delectabilis, præter hoc quod est sanativa. Sic ergo dicendum est quod quandoque actus exterior dicitur bonus vel malus solum ex fine; et tunc est omnino eadem bonitas vel malitia voluntatis, quæ per se respicit finem, et actus exterioris, qui respicit finem mediante actu voluntatis. Quando autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam vel circumstantias, tunc boni-

(α) *exteriori.* — *interiori* Pr.

tas actus exterioris est una, et bonitas voluntatis, quæ est ex fine, est alia; ita tamen quod bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, et bonitas materiæ et circumstantiarum redundat in actum voluntatis, sicut jam dictum est (ibid., q. 17, art. 4). » — Hæc ille.

Item, in solutione tertii argumenti, sic dicit : « Quando aliquid ex uno derivatur in alterum, sicut ex causa agente univoca, tunc aliud est quod est in utroque : sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, et calor calefacti; licet sit idem in specie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum analogiam vel proportionem, tunc est tantum unum numero : sicut a sano quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam et urinam; nec est alia sanitas medicinæ et urinæ quam sanitas animalis, quam medicina facit, et urina significat. Et hoc modo a bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris, et econtra, scilicet secundum ordinem unius ad alterum. » — Hæc ille.

Ex quibus potest sic argui : Quæcumque sunt unum in genere moris, habent eamdem bonitatem et malitiam. Sed actus voluntatis conjunctus actui exteriori, et ipse actus exterior, sunt unum in genere moris. Igitur, etc. Tunc sic : Quicumque actus habent eamdem malitiam in numero, sunt idem peccatum, et non plura. Sed actus interior et exterior sunt hujusmodi. Igitur, etc.

Secunda conclusio est quod actus exterior aliquam addit bonitatem vel malitiam super actum interiorem præcise sumptum, scilicet illam quam habet ex termino proximo; aliquam autem non addit, scilicet illam quam habet actus interior ex fine; nunquam vero addit pœnam aut præmium essentiale actui voluntatis, si sit in se completus.

Hanc ponit sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 40, q. 1, art. 3, ubi sic : « Actus, inquit, exterior et actus interior voluntatis hoc modo comparantur ad invicem, quod uterque, quodam modo est alteri causa bonitatis, et uterque, quantum in se est, quamdam bonitatem habet, quam dat alteri. Actus enim exterior bonitatem habet ex circumstantiarum commensuratione, secundum quam proportionatus est ad finem hominis consequendum; et quia actus exterior comparatur ad voluntatem sicut objectum, inde est quod hanc bonitatem (α) actus interior voluntatis ab exteriori habet : non quidem ex eo secundum quod est exercitus, sed secundum quod est intentus et volitus; quia secundum quod est exercitus, sequitur actum voluntatis. Sed quædam ratio bonitatis consistit in actu interiori voluntatis secundum se, secundum quod voluntas est domina suorum actuum, secundum quam bonitatem actus habet rationem meriti vel laudabilis; et hæc bonitas ex interiori actu in exteriorem actum procedit. Loquendo ergo de illa bonitate quam voluntas præbet actui exteriori, actus exterior nihil bonitatis addit, dummodo voluntas æqualiter intensa sit. Hoc pro tanto dico, quia quidam actus sunt delectabiles, in quibus voluntas non potest esse ita intensa ante actum sicut in actu : ut patet in actu fornicationis; unde non æqualiter demeretur qui vult fornicari, et qui actu fornicatur, quia voluntas non potest esse adeo perfecta ante actum, sicut est in actu. Quidam vero actus sunt difficiles, in quibus voluntas remittitur in actu; et in istis voluntas potest esse magis perfecta ante actum quam in actu. Si autem loquamur de bonitate actus quam actus exterior secundum se habet, sic actus exterior complet interiorem in bonitate vel malitia, sicut terminus motus complet motum; comparatur enim ad voluntatem ut objectum. Et quia ad præmium essentiale ordinatur actus per primam bonitatem quam habet a voluntate, prout liberaliter redditur et ex amore, ideo exterior nihil adjungit ad præmium essentiale : tantum enim meretur qui habet perfectam voluntatem faciendi aliquod bonum, quam si faceret illud; et si facit unum actum, quam si faceret multos, voluntate æqualiter manente. Ad præmium autem accidentale ordinatur per bonitatem quæ est ipsius actus exterioris secundum se; et ideo actus exterior adjungit aliquid accidentale. Verbi gratia : martyr, inquantum exterius patitur pœnam, habet victoriam de adversariis fidei; et ex hoc sibi aureola debetur. Similiter etiam, aliquis ex hoc quod in actum exteriorem frequenter exit, magis habilitatur ad bonum; et ex hoc sequitur quod in charitate crescit. Similiter etiam, per actum exteriorem punitur magis quam per voluntatem tantum; et ideo actus exterior adjungit in satisfactione. Et similiter in aliis omnibus quæ consequuntur actum exteriorem, ut et secundum quod est exercitus. » — Hæc ille.

Item, 1ª 2æ, q. 20, art. 4, sic dicit : « Si loquamur de bonitate exterioris actus quam habet ex voluntate finis, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem interioris, nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem in bonis, vel pejorem in malis. Quod quidem videtur posse contingere tripliciter. Uno modo, secundum numerum, puta cum aliquis vult aliquid facere bono fine vel malo, et tunc quidem non facit, postmodum autem vult et facit : tunc enim duplicatur actus voluntatis, et fit duplex bonum vel duplex malum. Alio modo, quantum ad extensionem, puta cum aliquis vult aliquid facere bono fine vel malo, sed propter aliquod impedimentum desistit, alius autem continuat motum voluntatis quousque opere perficiat : manifestum est quod hujusmodi voluntas est diuturnior in bono vel

(α) *bonitatem. — voluntatem* Pr.

in malo; et, secundum hoc, est pejor vel melior. Alio modo, secundum intensionem : sunt enim quidam actus exteriores, qui, inquantum sunt delectabiles vel pœnosi, nati sunt intendere voluntatem vel remittere; constat autem quod quanto voluntas intensius operatur vel intendit bonum vel malum, tanto est melior vel pejor. Si autem loquamur de bonitate actus exterioris quam habet secundum materiam et debitas circumstantias, sic comparatur ad voluntatem ut terminus et finis. Et hoc modo addit ad bonitatem vel malitiam voluntatis : quia omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc quod consequitur finem, vel attingit terminum; unde non est perfecta voluntas, nisi sit talis quæ opportunitate data operetur. Si vero possibilitas desit, voluntate exsistente perfecta ut operetur si posset, defectus perfectionis quæ (α) est ex actu exteriori est simpliciter involuntarius; involuntarium autem, sicut non meretur pœnam vel præmium in operando bonum aut malum, ita non tollit aliquid de præmio vel de pœna, si homo involuntarie simpliciter deficiat ad faciendum bonum vel malum. » — Hæc ille.

Ex quibus arguitur sic : — Et primo, pro secunda parte conclusionis : Bonitas vel malitia actus interioris, in nullo dependens ab actu exteriori, æqualiter inest actui voluntatis, non posito (β) actu exteriori, sicut posito, cæteris paribus ex parte actus voluntatis. Sed bonitas vel malitia actus interioris quam habet ex fine, in nullo dependet ex actu exteriori. Igitur talis bonitas vel malitia æqualiter inest actui interiori in absentia exterioris, sicut in præsentia illius. Et sic patet secunda pars conclusionis. — Pro prima vero, arguitur sic : Nullus motus non attingens terminum, est æqualis bonitatis vel malitiæ cum motu attingente terminum, quoad bonitatem vel malitiam quæ sibi accidit ex præsentia termini. Sed actus voluntatis se habet ad actum exteriorem ut motus ad terminum, a quo accipit aliquid bonitatis vel malitiæ. Igitur plus habet de tali bonitate vel malitia in præsentia actus exterioris, quam in ejus absentia. — Pro tertia parte, arguitur sic : Quod est simpliciter involuntarium, non tollit voluntati completæ aliquid de pœna vel præmio essentiali. Sed absentia actus exterioris est involuntaria in habente voluntatem completam ad agendum. Igitur talis absentia non tollit aliquid de pœna vel de præmio essentiali.

Et in hoc primus articulus terminatur.

(α) *quæ.* — *qui* Pr.
(β) *posito.* — *prioritate* Pr.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumentum Gregorii. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem, contra primam arguit Gregorius de Arimino (dist. 42, q. 1, concl. 5), probando quod actus interior et exterior sint duo peccata. Arguit igitur sic. Operatio exterior est peccatum, puta furtum, homicidium, adulterium, mendacium. Et non est illud peccatum quod dicitur voluntas mala, quam concomitatur : sicut loqui falsum cum intentione fallendi, non est velle loqui falsum cum intentione fallendi; nec tractare rem alienam invito domino, est velle tractare rem alienam, etc.; et ita de aliis. Et constat quod tale et tale velle, sunt peccata. Igitur velle, quod est peccatum, et agere, quod ipsum concomitatur, sunt plura et distincta peccata; cujus oppositum dicit conclusio.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Scotistarum. — Contra secundam conclusionem arguunt multi Scotistæ (apud Gregorium, dist. 42, q. 1, concl. 7).

Primo. Quia Glossa Decreti, *de Pœnitent.*, dist. 1, can. *Si cui*, exponens præallegatum verbum Augustini, *de Libero Arbitrio* (lib. 1, cap. 3), *Non minus reus est*, etc., dicit : *Revera magis est* (α) *reus, si opus adhibeatur; sed hoc quoad sufficientiam æterni interitus accipe. Vel : non minus, id est, nihilominus est reus, non quin plus peccet, si opus prosequatur. Quod patet* (β), *ex hoc quod prohibitum est malam voluntatem in opus procedere.*

Secundo. Quia illa conclusio videtur esse contra determinationem Ecclesiæ damnantis errores Petri Abaylardi. Inter illius enim articulos damnatos, dicitur esse unus, quo sic inquiebat : « Nos vero dicimus quod sola voluntas a Deo æternaliter remuneratur, sive ad bonum, sive ad malum; nec propter opera pejor vel melior efficitur homo, nisi forte, dum operatur in aliquo, ejus voluntas augeatur. » Ex cujus sententiæ damnatione, videtur esse tenendum quod non sola voluntas remuneratur, et quod homo propter opera exteriora efficitur pejor vel melior.

Tertio arguitur sic, ratione : Si vera (γ) sit conclusio, non plus mereri videtur apud Deum, volens sustinere martyrium pro Christo et actualiter sustinens, quam alius æquali voluntate volens sustinere,

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *patet.* — *probat* Pr.
(γ) *vera.* — *una* Pr.

non tamen actu sustinens; quod non est verum, quia pro actu martyrii datur aureola, secundum Doctores. — Item, velle baptizari vel aliud sacramentum recipere, æque bonum et utile foret homini, sicut velle et etiam cum hoc baptizari. — Item, qui vellet percutere vel occidere clericum, tantum peccaret quantum alius qui non solum vellet sed etiam occideret; quod est falsum. Tum quia occidens est vere homicida, alius vero non. Tum quia iste incurrit excommunicationem vel irregularitatem, quas pœnas alius non incurrit; et quascumque pœnas alter pro voluntate occidendi incurrit vel meretur, incurrit iste et meretur; hoc autem non esset justum, nisi ipse plus peccaret, et majoris pœnæ ipse dignus esset.

Quarto. Quia sequitur quod, si duo homines, volentes quemdam occidere, sagittarent in vico alicujus civitatis, æqualiter adhibita vel æqualiter neglecta cautela hinc inde de lædendo aliquem, et unus supervenientem occideret, alter nullum, quia nullus occurreret, tantum peccaret ille qui neminem læsit, quantum alius qui supervenientem hominem interfecit; quod non videtur dandum.

Quinto. Quia cuilibet peccato pœna debetur. Ergo duobus peccatis major pœna debetur, quam uni illorum tantum ex ipsis. Ex opposito enim consequentis, clare videtur sequi oppositum antecedentis. Ergo pro utroque, scilicet voluntate et actu sequente, cum sint duo peccata, major pœna debetur peccanti; ac per hoc plus demeretur.

Sexto. Quia Augustinus, 13. *de Trinitate*, 5 cap., dicit : *Mala voluntate sola quilibet miser efficitur; sed miserior potestate, qua desiderium malæ voluntatis impletur. Et sic male volendo miser est; minus tamen esset, si nihil eorum quæ perperam voluit, habere potuisset.* Sed istud, ut arguit Scotus, non potest intelligi de miseria pœnæ; quia desiderans et non potens habere quod desiderat, plus habet de pœna quam ille cujus desiderium impletur. Igitur intelligitur de miseria culpæ, quæ præfuit in actu interiori malo.

II. Argumenta Scoti. — Contra eamdem (α) arguit Scotus (apud Adam, 4. *Sentent.*, q. 10) per rationem. Et primo, supponit quod bonitas actus moralis est integritas eorum quæ secundum rectam rationem operantis dictantur debere convenire ipsi actui. Tunc sic

Primo. Ubi est alia et alia integritas, ibi erit alia et alia moralis bonitas. Sed alia est integritas eorum quæ secundum dictamen rectæ rationis debent convenire actui interiori, et eorum quæ actui exteriori. Igitur alia bonitas moralis; et per consequens, in malis, alia malitia moralis; et hoc, sive privative tantum, sive contrarie, quia aliqua disconvenientia repugnant illis quæ debent convenire. Igitur, etc. Probatio minoris : Quia recta ratio non dictat debere actui convenire, quod est impossibile sibi convenire; non autem actui interiori est possibile convenire illud quod actui exteriori convenit, vel potest convenire ; et hoc intelligendo de utroque actu secundum suum esse reale, et de eo quod sibi convenit secundum tale esse; licet actui exteriori, quatenus volitus est, aliquo modo possit convenire denominative, denominatione quadam, id quod convenit actui interiori.

Secundo. Quia actus interior et exterior sunt duæ entitates; ergo distinctæ bonitates, cum bonitas non distinguatur ab eo quod est bonum primo, id est, cum bonitas actus non distinguatur ab actu cujus est bonitas, non plus quam veritas a vero, seu a propositione vel signo alio quod primo dicitur verum. Distinctæ igitur sunt bonitates morales vel malitiæ actus interioris et exterioris. Sed duæ bonitates meliores sunt in circumstantiis, quam alia illarum solum ; et sic de malitiis. Igitur meliores sunt moraliter actus interior et exterior simul, quam interior sine exteriori. Et hoc est etiam quod tangit Scotus, in deductione præcedentis argumenti. Potentiæ enim operativæ, secundum eum, actus interioris et exterioris, non sunt capaces actuum ejusdem rationis. Ergo alterius rationis est actus exterior et interior; et per consequens, bonitas hujus distinguitur a bonitate illius, sive ejus bonitas sit actus, seu ejus integritas, de qua superius tactum est.

Tertio. Quia frustra videretur poni actus exterior; quod falsum est, quia per solos actus interiores non sufficienter subveniretur pauperibus; nec frustra fuit mortuus Christus et passus. Et tenet consequentia, ex quo per actus exteriores non crescit meritum nec demeritum.

Quarto. Quia, secundum sanctos, Christi lanceatio erat nobis meritoria; et, secundum eos, inde (α) sumpserunt efficaciam nova sacramenta, puta Baptismus (β) ex aqua, et Eucharistia ex sanguine, quæ profluxerunt de latere Salvatoris dormientis. Et tamen nulla tunc fuit interior volitio meritoria : quia nec tunc fuit anima Salvatoris in statu merendi; nec ibi etiam, sicut fit in aliis actibus communiter, actus interior intenditur vel melioratur seu pejoratur ex præsentia vel positione actus exterioris. Igitur quidquid accrescebat meriti, erat per additionem actus exterioris ad actus interiores qui præfuerant.

Quinto. Omissio actus interioris et exterioris simul, pejor est et gravior quam alterius tantum. Ergo et positio amborum simul, melior est quam interioris tantum. Consequentia patet per illam regulam topicam : Illud est melius, cujus oppositum est pejus. Et patet per exempla : quia enim Dei volitio est optima, ideo ejus odium est pessima voli-

(α) *Contra eamdem.* — Om. Pr.

(α) *inde.* — Om. Pr.
(β) *Baptismus.* — *baptizatus* Pr.

tio. Assumptum probatur exemplo. Pejus est enim pauperem in necessitate positum nec interius diligere nec exterius subvenire, quam eum non diligere et tamen sibi subvenire. Pejus etiam est nec bene facere exterius nec velle bene facere, quam alterum solum. Igitur, etc.

Sexto. Duobus æqualibus in culpa et pœna sibi debita infligi in purgatorio, et, dum viverent, æqualiter disponentibus de bonis temporalibus pro animabus suis tribuendis, et sic morientibus, si pro uno fiunt eleemosynæ et procurentur orationes et missæ de bonis ejus relictis per fideles executores, et non pro alio, tunc primus citius liberatur quam secundus; alioquin superfluerent suffragia pro mortuis; et tamen per omnes actus suos interiores æqualiter liberari meruerunt. Igitur opera illa exteriora addita, addunt accelerationem expeditionis a pœna, et per consequens, faciunt ad augmentum gloriæ, saltem extensive, per durationem a parte (α) ante.

Septimo. Mentiri est grave peccatum, ex hoc quod mendacium tale est. Sed illa gravitas non est tantum ex actu interiori, quam exteriori simul; quia mendacium non potest esse sine actu exteriori, cum sit falsa vocis significatio cum intentione fallendi. Igitur ex actu exteriori aggravatur peccatum super actum interiorem.

Octavo. Quia, secundum Gregorium, 34. *Moralium* (cap. 2; Vet., cap. 1) : *Hoc,* inquit, *Leviathan vel vasa ejus habere crebro proprium solent, quod, ad iniquitatis suæ cumulum, ea quæ nequiter appetunt, explere nequius* (β) *possunt. Cum autem fortasse infirmantur electi, atque in desideriis illicitis ruunt, in hoc plerumque, divini muneris manu retinentur, quod voluntatis miseræ* (γ) *nullos effectus inveniunt.* Ex hoc arguitur ad propositum.

Nono. Quia Cassianus, in libro *Collationum* (coll. 5, cap. 3) : *Quædam,* inquit, *vitia consummari non possunt sine actu corporali, ut gastrimargia* (δ) *et fornicatio; quædam autem possunt consummari sine ulla actione corporis, ut superbia.* — Hæc ille.

Decimo. Quia quantumcumque in principio missæ quis vellet celebrare et verba sacramentalia proferre, nisi proferat illa, non consecrabit; et, si unus alius cum actu voluntatis remissiori verba debita proferret, consecraret. Plus igitur valent velle proferre verba et proferre, quam velle tantum illa proferre, omnibus aliis exsistentibus paribus. Igitur similiter in proposito.

Undecimo. Quia vadens ex proposito ad sanctum Jacobum, et iter suum continuans, sed volitionem et propositum per distractionem varians et interrumpens : aut meretur aliquid per ambulationem suam, dum totaliter distrahitur; et habetur intentum, quia illud quod ibi additur de merito, non provenit ex novo merito per actus interiores. Si non, igitur talis per tantum et totum laborem quem agit sic distractus, nihil meretur; quod videtur inconveniens.

Duodecimo. Non minus, ut videtur, actus exterior additus interiori absolute meritorio addit meritum, quam exterior additus interiori conditionaliter addit meritum. Sed in secundo casu crescit meritum per actum exteriorem : utpote, si quis vellet ut quicumque devote (α) intraret Ecclesiam ibi exaudiretur, sicut Salomon et multi sancti, ut beata Catharina; ut, si Christus orasset, exauditus fuisset, quod si corpus suum mortuum lancearetur, tale bonum proveniret fidelibus suis. Igitur, pari ratione, actus exterior additus interiori absolute erit meritorius, id est, non dependenter ex talibus conditionibus addit meritum.

Decimotertio. Nam, Extra, *de Hæreticis,* cap. (β) *Ad abolendam,* excommunicatur quilibet qui aliter sentit de articulis fidei et de præceptis Decalogi quam sentiat Romana Ecclesia. Sed Ecclesia Romana sentit quod impossibile est hominem salvari sine fide. Ista autem positio evacuat necessitatem fidei. Igitur, etc. Assumptum patet : quia ponatur quod sint duo homines voluntarii ad credendum aliquem articulum, alter (γ) credit, et alter (δ) impeditur ab actu; dicere igitur quod ille qui non credit, tantum meretur sicut alter credens, est destruere necessitatem fidei. Sed hoc videtur illa opinio dicere. Igitur, etc. — Item, videtur quod illa opinio aliter sentit de præceptis Decalogi quam sentiat Romana Ecclesia : Quia ponatur quod duo essent æqualis voluntatis ad idolatrandum, unus impeditur ab actu exteriori, et alter non, sed facit idolatriam; dicere igitur quod ille tantum peccet ut iste, est aliter sentire de primo præcepto Decalogi (ε), id est, quod non oportuit illud præceptum fuisse datum.

Decimoquarto. Quia Christus a conceptione voluit redimere genus humanum. Si igitur illa voluntas sufficit, frustra ponebatur illa redemptio. Si non, hoc est contra opinionem.

III. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem (ζ) arguit Aureolus (dist. 42, q. 1, art. 1).

Primo. Suppono, inquit, quod bonitas moralis pensatur ex fine. Tunc arguo sic : Illud quod habet

(α) *a parte.* — *aperte* Pr.
(β) *explere nequius.* — *expetunt explere* Pr.
(γ) *in hoc plerumque, divini muneris manu retinentur, quod voluntatis miseræ.* — *hoc plurimumque, divino munere, in actu retinetur, quod voluntatis miseriæ* Pr.
(δ) *gastrimargia.* — *castrimargia* Pr.

(α) *devote.* — *de novo* Pr.
(β) *cap.* — Om. Pr.
(γ) *alter.* — *aliter* Pr.
(δ) *alter.* — *aliter* Pr.
(ε) *de primo præcepto Decalogi.* — Om. Pr.
(ζ) *Contra eamdem.* — Om. Pr.

specialem et propriam rationem et modum tendendi in finem, habet propriam bonitatem moralem. Hoc patet, præsupposito quod actus dicitur moralis ex fine, et bonus moraliter in ordine ad finem. Igitur qui habent alium et alium modum attingendi finem, necessario habent aliam et aliam bonitatem moralem. Et idem dico, per oppositum, de malitia. Sed actus exterior habet alium et alium modum attingendi finem. Quod probatur inducendo. Nam actus fortitudinis in effectu positus, procurat et attingit bonum reipublicæ et civitatis; quod non attingit solus (α) actus interior, quantumcumque efficax. Sic etiam de martyrio, cujus finis est approbatio et testificatio veritatis fidei christianæ; et apparet quod aliter attingitur iste finis, quoad extrinsecos, per actum exteriorem positum, quam per solum interiorem. Similiter etiam in actibus malis idem patet : magis enim offendit rempublicam et damnificat, qui de facto perpetrat homicidium, quam qui tantum perpetrat consensu et electione interiori.

Secundo arguit. Quia esse morale, est esse voluntarium. Sed actus efficax interior et exterior sunt plura voluntaria : habens enim actum interiorem, habet unum voluntarium; habens autem cum hoc actum exteriorem, habet aliud voluntarium. Igitur, etc.

Tertio sic. Bonitas actus moralis consistit intrinsece in integritate propriarum circumstantiarum debitarum inesse ipsi actui. Tunc sic : Illi actus qui habent alias et alias intrinsecas circumstantias, habent aliam et aliam bonitatem ex concursu propriarum circumstantiarum. Sed actus exterior habet alias et alias circumstantias dictatas a ratione debere inesse ei, alias a circumstantiis quas recta ratio dictat debere inesse tantum actui interiori. Igitur, etc. Major patet ex 2. *Ethicorum* (cap. 3). Minor patet per experientiam; et patet ex hoc, quia actus exterior habet alium finem, et alio modo attingit finem, qui est circumstantia principalis.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumentum contra primam conclusionem

Ad argumentum Gregorii. — Quantum ad tertium articulum, respondetur objectionibus prælibatis. Ideo

Ad primum contra primam conclusionem, dicitur quod minor est falsa, qua dicitur quod actus exterior non est illud peccatum quod est actus interior. Licet enim sit alius actus, non tamen est aliud peccatum, sed idem. Unde sanctus Thomas, *de Malo*, q. 2, art. 2, in solutione undecimi, sic dicit : « Omne quod comparatur ad alterum ut ratio ejus, se habet ad ipsum ut forma ad materiam; unde ex duobus fit unum, sicut ex materia et forma. Et propter hoc, color et lumen sunt unum visibile; quia color est visibilis propter lumen. Et similiter, cum actus exterior habeat rationem peccati ab actu voluntatis, idem peccatum est actus voluntatis et actus exterior conjunctus. » — Hæc ille. — Item, 2. *Sentent.*, dist. 42, q. 1, art. 1, arguit sic, quarto loco : « Multiplicato superiori, multiplicatur inferius; unus enim homo non est plura animalia. Sed actus est superior ad peccatum; quia peccatum nihil aliud est quam actus quidam inordinatus. Cum ergo actus voluntatis et actus exterior sint diversi actus, quia a diversis potentiis procedunt, videtur quod non sint unum peccatum actus voluntatis et actus exterior. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod actus simpliciter acceptus, non est genus peccati, nisi secundum quod sub voluntate (α) cadit; et ideo ubi non multiplicatur actus voluntatis, non multiplicatur peccatum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod illa minor est falsa, licet modus arguendi non valeat. Iste tamen valeret : Actus exterior, secundum se præcise sumptus, est peccatum, et non est illud peccatum quod est actus interior; igitur sunt duo peccata. Sed tunc major negaretur : quia actus exterior, secundum se præcise sumptus, non habet rationem peccati, nisi prout informatur actu interiori; et ideo, dum (β) præscindit ab illo, non est aliud peccatum, nec idem.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Scotistarum. — **Ad primum** contra secundam conclusionem, respondit Gregorius de Arimino (dist. 42, q. 1, concl. 7), quod « illa glossa, secundum quod dicunt multi theologi, videtur directe contradicere textui; ideo non est standum glossæ. Vel, si glossam velimus recipere, potest dici secundo, quod magis reus est extensive, quia pluribus peccatis peccat; et hanc intentionem videtur innuere probatio quæ ibidem adducitur de prohibitione actus exterioris. Vel etiam potest intelligi intensive, propter intensiorem voluntatem. Intensior enim voluntas est quæ exit in opus quam non exiens, ubi utraque potest exire; in quo casu tantummodo forte loquitur glossa. Ubi autem æque intensa sit voluntas, si actus exterior non sequitur, propter impedimentum positivum aut privativum, non minus erit reus quam si nullo interveniente impedimento actus exterior subsecutus fuisset. » —

(α) *solus.* — Om. Pr.

(α) *voluntate.* — *bonitate* Pr.
(β) *dum.* — Om. Pr.

Hæc ille. — Quæ omnia stare possunt, præter illud quod dicit, quod pluribus peccatis peccat ille qui peccat actu exteriori et interiori quam ille qui peccat solo interiori; hoc enim falsum est, et contra primam conclusionem, nisi intelligatur ut dictum fuit. — Potest etiam dici quod, si aliquis primo velit tantummodo facere actum exteriorem, sed non tunc facit, et postea volens faciat, ibi sunt duo peccata; quia iteratur actus voluntatis, ut prius dictum fuit.

Ad secundum sic respondit : « Non puto, inquit, omnia illa verba sic posita ut arguendo recitata sunt, fuisse Petri Abaylardi. Et causa est, quia in nullo libro epistolarum beati Bernardi talem texturam verborum reperi, ubi recitantur articuli collecti ex dictis illius; sed in pluribus libris, et omnibus quos usque nunc per me vel alium legi, habetur præcise sic : Quod propter opera, nec (α) melior, nec pejor efficiatur homo. Et est articulus decimustertius suorum. Sic autem acceptum istum articulum, quis non videat esse merito condemnandum? Debent enim hæc verba sic allegata intelligi, quod, sive homo furetur, sive adulteretur, non inde fit pejor quam si ista non committeret; et, si Deum honoret, et subveniat proximo propter Deum, aut alia quælibet bona nobis a Deo præcepta exerceat, non fit propter hoc melior quam si illa non ageret; qui sensus utique falsus est et erroneus : nam, secundum hoc, sequitur quod nec ex opere exteriori, nec ex voluntate aut (β) alio actu interiori, homo sit melior vel pejor quam sine illo foret; et quod per nullum mereatur aut demereatur; et ita nullum sit hominis peccatum vel meritum. Et quod talis fuerit sensus illius, satis aperit alius ejus articulus, qui est decimusnonus (γ) et ultimus, et ponit cum (δ) hoc tenore : Quod (ε) neque opus, neque voluntas, neque concupiscentia, neque delectatio quæ movet eam, peccatum sit, nec debeamus eam velle extingui. Ex quibus patet quod determinatio Ecclesiæ illum condemnantis, in nullo est contraria superius dictis. » — Hæc ille et bene. — Licet posset dici quod Petrus Abaylardi intelligebat quod nec propter opera conjuncta actui voluntatis, nec propter opera non conjuncta, quis efficitur melior vel pejor; qui sensus est erroneus. Dicere autem quod propter opera exteriora non conjuncta actui voluntatis, nec usui rationis, quis non efficitur melior vel pejor, non est erroneum, sed verum; quia opera exteriora, secundum se considerata, et nullo modo voluntaria, nec sunt bona nec mala moraliter. Unde sanctus Thomas, *de Malo*, q. 2, art. 2, in decimotertio

(α) *nec.* — *nihil* Pr.
(β) *aut.* — Om. Pr.
(γ) *decimusnonus.* — *primus* Pr.
(δ) *ponit cum.* — *penitus* Pr.
(ε) *Quod.* — *quem* Pr.

loco, arguit sic : « Anselmus dicit, in libro *de Conceptu virginali* (cap. 4), loquens de actibus exterioribus (α) : *In horum essentia nulla consistit justitia.* Ergo, eadem ratione, nec injustitia; et sic peccatum in actu exteriori non consistit. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod (β) in essentia actuum exteriorum dicitur nulla consistere justitia, quia actus exteriores non pertinent ad genus moris, nisi secundum quod sunt voluntarii. » — Hæc ille.

Ad tertium dicit Gregorius : « Quantum, inquit, ad illud quod dicitur ibi de martyrio, dicendum videtur quod ubi casus esset talis quod actus interior esset æque intensus, et æque bene circumstantionatus, et generaliter æque bonus intensive et extensive sine actu exteriori, sicut esset si concomitaretur actus exterior, non minus mereretur quis ex tali voluntate præcise, quam si cum ea martyrii pœnam actu pateretur. Difficile tamen esset talem casum reperire : nam, ut dicit Hugo (*de Sacramentis*, lib. 2, part. 14, cap. 6), voluntas ex actu suo augetur; et major fervor videtur requiri et concurrere in actuali experientia et sustinentia pœnæ illatæ actu, quam imaginatæ vel conceptæ tantummodo. Ubi tamen detur casus ut præmissum est, dicendum videtur ut dictum est. Ad quod facit illud quod de beato Martino cantat ecclesia : *O sanctissima anima, quam etsi gladius persecutoris non abstulit, palmam tamen martyrii non amisit.* — Quantum vero ad secundam partem, de sacramentis, neganda est consequentia. Quia, licet non plus mereatur ex actu exteriori, ex re tamen operata, scilicet sacramento, confertur ei gratia, et per consequens est sibi melius : sicut et puero recipienti sacramentum, licet ipse nullum agat actum meritorium, bonum est sacramentum recipere, propter efficaciam ipsius sacramenti in ipso. Similiter etiam dicendum, quod actu (γ) sustinens martyrium, etiamsi non plus mereatur propter opus exterius, recipit tamen aureolam, ac per hoc melius est sibi et utilius velle et sustinere, quam forte velle præcise. — Quantum ad tertiam partem, conceditur consequens. Et ad primam probationem in oppositum, dicendum est quod uterque est homicida, voluntatis homicidio; licet alter sit homicida tantum illo modo, et alter illo modo et homicidio actus exterioris, juxta distinctionem Glossæ super illud *Roman.* 1 (v. 29), *Repletos omni iniquitate,* et sequitur : *homicidio* (δ), *contentione,* etc. Et quamvis alter sit homicida homicidio actuali, non tamen sequitur quod plus demereatur quam reliquus, si cætera sint paria; nec oppositum probatur. Quod autem additur de excommuni-

(α) *exterioribus.* — Om. Pr.
(β) *quod.* — Om. Pr.
(γ) *actu.* — *actus* Pr.
(δ) *homicidio.* — *homicida* Pr.

catione et aliis pœnis, non arguit intentum; quia plerumque (α) tales pœnæ infliguntur pro minoribus peccatis, et non pro majoribus : sicut patet, quia clericum verberans incurrit excommunicationem, et tamen interficiens mille homines laicos non propterea excommunicatur, cum nulli dubium sit eum multo plus et gravius peccare ac demereri apud Deum. Unde ex talibus pœnis quæ (β) ecclesiastico judicio, vel etiam seculari, infliguntur peccantibus, non potest argui majus demeritum apud Deum. Nec tamen infliguntur injuste; cum ille utique talium pœnarum sit dignus, immo majorum, quæ divino judicio reservantur, sicut etiam pœna aliorum criminum quæ hic non judicialiter puniuntur. » — Hæc Gregorius, et bene per omnia, excepto primo, in quo nullam facit distinctionem de præmio essentiali et accidentali. Ideo, quoad hoc, dicendum est ut dicit sanctus Thomas in probatione conclusionis. Et simile dicit, *de Malo*, q. 2, art. 2, in solutione octavi, ubi sic : « Si quæratur, inquit, utrum tantum peccet qui sola voluntate peccat, quantum qui peccat voluntate et actu, — dicendum quod potest dupliciter contingere : uno modo, ita quod sit æqualitas ex parte voluntatis; alio modo, ita quod non sit æqualitas. Contingit autem inæqualitatem voluntatis esse tripliciter. Uno modo, secundum numerum : puta, si aliquis uno motu voluntatis vult peccare, et, cum non habeat opportunitatem, transit motus voluntatis; in alio autem, qui primo habet motum voluntatis, postmodum opportunitatem habens, iterat actum voluntatis, et sic est in eo duplex mala voluntas, una sine actu, alia cum actu. Alio modo, potest attendi inæqualitas quantum ad motum : puta, si unus habens voluntatem peccandi, sciens se non habere opportunitatem, desistit a tali motu voluntatis; alius autem, sciens se habere opportunitatem et facultatem peccandi, continuat motum voluntatis quousque ad actum perveniat. Tertio modo, contingit esse inæqualitatem voluntatis quantum ad intensionem : sunt enim aliqui actus peccati delectabiles, in quibus voluntas augetur, quasi remoto freno rationis, quæ (γ) ante actum aliqualiter remurmurabat. Qualitercumque autem sit inæqualitas voluntatis, erit et inæqualitas peccati. Si autem sit omnino æqualitas ex parte voluntatis, sic distinguendum est in peccato, sicut et in merito. Qui enim habet voluntatem dandi eleemosynam, et non dat, quia non habet facultatem, tantumdem meretur, quantum si daret (δ), per comparationem ad præmium essentiale, quod est gaudium de Deo; hoc enim præmium respondet charitati, quæ ad voluntatem pertinet. Sed per comparationem ad accidentale præmium, quod est gaudium de quocumque bono creato, magis meretur qui non solum vult dare, sed dat; gaudebit enim non solum quia voluit dare, sed quia dedit, et de omnibus bonis quæ ex illa datione provenerunt. Et similiter, si consideretur quantitas demeriti per comparationem ad pœnam essentialem, quæ consistit in separatione a Deo et dolore exinde proveniente, non minus demeretur qui (α) sola voluntate, quam qui voluntate et actu peccat; quia hæc pœna est pœna contemptus Dei, qui respicit voluntatem. Sed quantum ad pœnam secundariam, quæ est dolor de quocumque alio malo, sic magis demeretur qui voluntate et actu peccat, quam qui sola voluntate; habebit enim aliquem dolorem, non solum de eo quod male voluit, sed etiam de eo quod male fecit, et de omnibus malis quæ de ejus malefacto provenerunt; unde et pœnitens, qui pœnam futuram pœnitendo prævenit, de omnibus talibus dolet. Quod ergo dicitur, quod *quantum additum quanto, facit majus*, intelligendum est ubi utrumque dicitur quantum secundum eamdem rationem; sed ubi unum est ratio alteri quod sit quantum, hoc non oportet : sicut si lignum est longum, linea erit longa; sed non oportet quod lignum cum linea sit longius quam linea, quia linea est ratio longitudinis ligno, sicut etiam dictum est quod actus exterior habet rationem culpæ ab actu voluntatis. Quod vero dicitur, *quantum intendis, tantum facis*, habet locum in malis : quia, si aliquis intendat peccare mortaliter, etiamsi committat actum qui de genere suo est peccatum veniale vel nullum, mortaliter peccat; quia conscientia erronea ligat. Si vero aliquis intendat opus meritorium facere, committens aliquid quod de genere suo est peccatum mortale, non meretur; quia conscientia erronea non excusat. Si tamen sub intentione comprehendatur non solum intentio finis, sed voluntas operis, sic verum est, in bono et in malo, quod quantum aliquis intendit, tantum facit : qui enim vult occidere sanctos ut obsequium præstet Deo, aut qui vult facere furtum ut det eleemosynam, videtur quidem habere intentionem bonam, sed voluntatem malam; et propter hoc, si sub intentione etiam voluntas comprehendatur, ut totum intentio nominetur, erit etiam intentio mala. » — Hæc ille.

Ad quartum respondet Gregorius, concedendo totum consequens quod infertur. Sed dicit quod « argumentum non videtur plenarie ad propositum. Nam uterque sagittans habet non solum actum interiorem, sed etiam exteriorem; nec alter habet proprie actum aliquem, cui similem non habeat reliquus. Unde, si ambo morerentur antequam sagitta perveniret ad aliquem quem vulneraret, non

(α) *plerumque.* — *plurimumque* Pr.
(β) *quæ.* — *qui* Pr.
(γ) *quæ.* — *qui* Pr.
(δ) *daret.* — *daretur* Pr.

(α) *qui.* — *quæ* Pr.

diceretur (α) dissimiliter egisse alter ab altero, quamvis eventus fuerit dissimilis ». — Hæc ille; et concordat cum sancto Thoma, 1ª 2æ, q. 20, art. 5.

Ad quintum, negatur minor, ut patet ex prima conclusione.

Ad sextum respondet Adam Goddam, 4. *Sentent.*, q. 10, dicens quod « verum est, quod ita dicit ibi beatus Augustinus. Et iterum : *Velle*, inquit, *quod non decet, miserum est; nec tam miserum est non adipisci quod velis, quam adipisci velle* (β) *quod non oporteat.* Sed dico quod istud non obstat prædictis. Ille enim qui adipiscitur quæ male voluit, habet, ut communiter, dissimiles actus interiores, vel similes acceptandi vel complacendi, alios quam prius, vel priores intensiores, vel similes replicatos libere, et forte efficaciores quam prius; et per illos interiores noviter causatos, vel libere continuatos, augeret talis demeritum suum; non autem per aliquid additum ex præcisa additione actus exterioris, nisi forte quatenus ex positione actus exterioris potest haberi et habet libere quosdam interiores actus malos experimentales, quos sine exteriori nullatenus habere naturaliter potuisset. — Alia etiam ratio est quare adipiscens est miserior, etiam miseria peccati; quam tangit beatus Gregorius, 34. *Moralium*, quasi in principio, ubi, immediate post auctoritatem superius allegatam, argumento octavo Scoti, subdit : *Quia eorum votis valida contrarietas nascitur, plerumque* (γ) *ex ipsa impossibilitate corriguntur.* Sed impossibilitas adipiscendi est occasio mutandi malam voluntatem in bonam, sicut etiam ibidem sequitur. Igitur possibilitas (δ) adipiscendi est causa vel occasio perseverandi in malitia; et per consequens, miseriæ augmentandæ. — Alia causa est. Quia, ut dicit quædam auctoritas : *Expertis vitiorum illecebris difficilius caremus, quam incognitis; minorisque laboris est incognitam carnis cavere voluptatem, quam rejicere cognitam.* Difficultari autem ad malum, miseria est. — Quarta causa potest reddi : Quia ex actibus exterioribus habituatur appetitus sensitivus, et vires animæ ad similia; habituari autem ad malum, miseria est. Assumptum patet per Isidorum, libro *de Numeris*, ubi dicit quod *ex suggestione prava, cogitatio prava erumpit; prava autem cogitatio delectationem parit, delectatio consensum, et consensus actionem, actio consuetudinem, consuetudo necessitatem.* Et istud confirmatur per illud quod dicit Augustinus, 8. *Confessionum* (cap. 5) : *Ex voluntate*, inquit, *perversa, facta est libido; et dum servitur libidini, facta est consuetudo; et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas.* Sed non est, propter dicta, dicendum quod actus exteriores addant ad meritum super omnes interiores, ita quod propter utrosque simul sit homo majori pœna dignus quam propter omnes interiores solum (α); sed bene quod posteriores interiores alio modo addunt super aliquos præcedentes ». — Hæc ille, in forma. — Et concordat sancto Thomæ, 2. *Sentent.*, dist. 40, q. 1, art. 3, prout fuit recitatum in probatione secundæ conclusionis : scilicet quod aliquis, ex hoc quod in actum exteriorem frequenter exit, habilitatur ad bonum, etc.; et similiter, quomodo per actum exteriorem additur ad præmium accidentale, vel ad pœnam accidentalem.

II. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti contra secundam (β), dicit Adam, quod « illa descriptio non est universaliter adæquate vera ; alias essent simul in anima actus moraliter boni infiniti specie distincti; vel volitio illa non esset moraliter bona, qua ultimo volo dare eleemosynam indigenti propter Deum, loco et tempore opportuno, et sic de aliis circumstantiis dictatis debere tali dationi eleemosynæ convenire; cum illa volitio non sit cogitata, nec volita, vel saltem non oporteat eam cogitari. Verum est autem quod, ad completam bonitatem actus moralis, oportet illa integre haberi, quæ secundum rectam rationem dictantur requiri vel coexigi; sed nec oportet illam collectionem esse bonitatem illius actus; nec etiam sola illa sufficiunt : quia ipsum dictamen, et etiam conformis electio sequens, requiruntur ad hoc ut actus exsecutionis sit moraliter bonus; et tamen illa non oportet dictari sibi debere convenire, nec etiam conformiter eligi in volitione exsecutionis dictatæ; quia aliter oporteret ibi haberi dictamina actualia, et conformes electiones specifice distinctas actualiter infinitas. Sic patet igitur de majore. Minor autem vera est, sed non ad mentem arguentis. Est enim alia integritas hic et ibi; sed non totaliter alia : quoniam tota integritas requisita ad bonitatem actus exterioris, est actus interior, et non econtra. Et, ut planius dicam ad punctum, dico quod ipse actus interior bonus, vel multi simul tales, est totalis et totaliter bonitas actus exterioris boni moralis, et meritoria essentialis. Uterque enim est bonus eadem bonitate; sicut tam urina quam animal sunt (γ) sana eadem sanitate, et tam homo quam opus suum humane factum sunt humana eadem humanitate vel rationabilitate. Actus enim exterior non dicitur bonus moraliter, vel meritorius, nisi ex denominatione ab actu interiori. Verum est autem quod alia est entitas et naturalis bonitas hujus actus et illius; sed non est hoc

(α) *vulneraret, non diceretur.* — *vulnerarent, non dicerentur* Pr.
(β) *est non adipisci quod velis, quam adipisci velle.* — *ut velle adipisci* Pr.
(γ) *plerumque.* — *plurimumque* Pr.
(δ) *possibilitas.* — *impossibilitas* Pr.

(α) *solum.* — *simul* Pr.
(β) *contra secundam.* — Om. Pr.
(γ) *sunt.* — *est* Pr.

ad propositum ; nec aliud probatur ». — Hæc ille. — Et satis concordat cum sancto Thoma, 1ª 2ᵃᵉ, q. 20, art. 3, ut recitatum fuit in probatione primæ conclusionis; nisi pro quanto dicit quod actus exterior nullam habet bonitatem secundum se, nisi ab actu interiori, vel ad (α) ipsum actum interiorem. Oppositum enim hujus dicit sanctus Thomas. Ideo oportet addere quod, dato quod actus exterior habeat secundum se aliquam bonitatem, quam non habet ab actu interiori, et econtra; tamen bonitas unius redundat in alterum, ita quod quacumque bonitate est bonus actus exterior formaliter, eadem est bonus actus interior denominative, et econtra. Ulterius, dicitur quod actus exterior, licet habeat secundum se aliquam bonitatem aut pravitatem, illa tamen non est moralis nisi per actum voluntatis; ideo nec est secundum se culpa aut meritum. De hoc sanctus Thomas, *de Malo*, q. 2, art. 2, arguit sic, sexto loco : « Nullus actus imputatur alicui ad peccatum, qui nullo modo est in voluntate ejus vel potestate; unde, si aliquis accipiat manum alicujus hominis contra ejus voluntatem, et cum ea interficiat hominem, peccatum homicidii non imputatur homini cujus manus percutit, sed ei qui utitur manu. Exteriora autem membra nullomodo possunt resistere imperio voluntatis. Non ergo in actibus exteriorum membrorum consistit peccatum, sed in actu voluntatis, quæ utitur membris. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod illius actus cujus manu aliquis uteretur ad occidendum, esset quidem actus inordinatus; sed non haberet rationem culpæ, nisi per comparationem ad illum qui utitur alterius manu. Similiter, actus exterioris membri habet deformitatem; sed non habet rationem culpæ, nisi per hoc quod est a voluntate. Unde, si essent duæ personæ, voluntas et manus, manus non peccaret, sed voluntas peccaret, non solum per actum proprium qui est velle, sed etiam per actum manus qua utitur. Nunc autem unus homo est, cujus uterque est actus; et pro utroque punitur. » — Hæc ille.

Ad secundum dicit Adam sicut ad præcedens. « Verum, inquit, est quod ibi sunt distinctæ bonitates naturales et non morales intrinsecæ, actus interioris et exterioris. Nam de bonitate morali (β) actus exterioris, dicendum est quod distinguitur ab ipso ; quia moralis bonitas ejus est actus interior, ad unum modum ponendi. Hic enim intendo, cum Hugone, dicere quod non distincta pœna punietur in futurum a Deo actus exterior a pœna qua punientur actus interiores simul sumpti. » — Hæc ille, et bene; dum tamen intelligatur de pœna essentiali : quia, loquendo de pœna accidentali, falsum est, ut prius visum fuit. Ad illud quod tangitur ibidem, quod est confirmatio ex deductione Scoti, — dicitur quod, licet actus interior et exterior sint alterius rationis, nihil prohibet eos denominari bonos aut malos ex eadem bonitate vel malitia; sicut eadem sanitate dicitur animal sanum, et urina sana.

Ad tertium dicit Adam, quod « hujus responsio patet ex responsione sexti præcedentis; quia actus exteriores sunt necessarii, sicut elemosynæ datio ad revelationem indigentiæ pauperis, et mors Christi et passio ad excitanda corda hominum ad ejus dilectionem, et hujusmodi. Sed hoc non est ad propositum ; quia hic (α) inquiritur : Utrum opera exteriora addant meritum ipsi operanti, super omnes actus interiores, quoad gradum ultimæ beatitudinis consequendæ (β) ». — Hæc ille. — Concordat sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 40, q. 1, art. 3, in solutione sexti, ubi sic : « Voluntas, inquit, tendit in actum exteriorem, sicut in omnibus. Unde, si adsit (γ) facultas operandi, non posset esse voluntas perfecta, nisi operaretur. Et ideo non est superfluum facere ; quia sine actione nec ipsa voluntas bona esset. Et præterea, actus exterior in præcepto cadit. Et iterum, ad præmium accidentale confert. » Item, in solutione septimi, sic dicit : « Bonitatem illam secundum quam actus exterior vitæ æternæ meritorius est, totum ex voluntate gratia informata habet, secundum quod voluntarius est. Et ideo non oportet quod supra bonitatem perfectæ voluntatis aliquid addat ad meritum essentiale vitæ æternæ pertinens. » — Hæc ille.

Ad quartum (δ) dicit Adam, quod « probabiliter dici potest quod illa lanceatio non addidit meritum, respectu æternæ beatitudinis consequendæ, ultra (ε) præmium bonis actibus animæ Christi debitum. Verum est tamen quod illam Deus potuit acceptare ad quæcumque bona sibi placebat. Meruit etiam multa sibi secundum innotescentiam. Meruit etiam nobis virtutem quorumdam sacramentorum, tanquam conditio, qua Christus forte meruerat illam utilitatem vivens : ita scilicet quod aliqua meruerat nobis forsan Christus conditionaliter, si lancearetur; non quod lanceatio corporis mortui esset pars meriti, sed ex illa pendebat forte (ζ) præcedens aliqua volitio conditionalis, ad hoc quod esset meritum talium habendorum. Vel non meruit nisi erga Christum dulcedinem humanæ devotionis, mucrone illius lanceæ latus et cor Domini prosequentis. Sed hæc nihil sunt contra dicta ». — Hæc ille. — Apparet mihi quod sanctus Thomas diceret quod nec lanceatio, nec etiam mors Christi, proprie loquendo, meruit

(α) *ad.* — Om. Pr.
(β) *morali.* — *moralis* Pr.

(α) *hic.* — *hoc* Pr.
(β) *consequendæ.* — *quando deest* Pr.
(γ) *adsit.* — *absit* Pr.
(δ) *sic.* — Ad. Pr.
(ε) *æternæ beatitudinis consequendæ, ultra.* — *suæ beatitudinis a Christi humilitate, qua Deus vult* Pr.
(ζ) *forte.* — *ante* Pr.

sibi nec nobis; tamen tam mors quam lanceatio, quam resurrectio, quam ascensio, operata sunt ad nostram salutem, per modum efficientiæ et exemplaritatis. Unde, in 3 p., q. 50, art. 6, sic dicit : « De morte Christi possumus loqui dupliciter : uno modo, secundum quod est in fieri; alio modo, secundum quod est in facto esse. Dicitur autem mors esse in fieri, quando aliquis per aliquam passionem naturalem vel violentam tendit in mortem; et hoc modo idem est loqui de morte Christi et de passione ipsius; et ita, secundum hunc modum, mors Christi est causa nostræ salutis per modum meriti, secundum illud quod supra (ibid., q. 48 et 49) de passione dictum est. Sed in facto esse, mors consideratur secundum quod jam facta est separatio corporis et animæ; et sic nunc loquimur de morte Christi. Hoc autem modo, mors Christi non potest esse causa nostræ salutis per modum meriti, sed solum per modum efficientiæ, inquantum scilicet nec per mortem divinitas est separata a carne; et ideo quidquid contigit circa carnem Christi, anima separata, fuit nobis salutiferum virtute divinitatis unitæ. » — Hæc ille. — Item, in solutione secundi argumenti, sic dicit : « Mors Christi, secundum quod consideratur in facto esse, etsi non fuerit operata ad salutem nostram per modum meriti, fuit tamen operata per modum efficientiæ. » — Hæc ille. — Simile dicit de Christi sepultura, q. 51, art. 1, in solutione secundi argumenti.

Ad quintum sic dicit Adam : « Omissio actus exterioris et interioris omnis qui haberetur habito exteriori, non est pejor in ratione demeriti quam omissio interioris tantum, dummodo posset interior æqualiter haberi sine exteriori sicut (α) cum eo. Probatio autem assumpti divertit a proposito : quia nullus potest pauperi libere vel meritorie subvenire, nisi velit ei subvenire, sive diligat eum, sive non; velle autem pauperi subvenire, est actus interior, qui est ad propositum, et ille est, quo posito et efficaci, non est in potestate sic volentis quin subveniat, si possit. Ulterius, dicendum est quod illa exterior subventio non addit meritum dignum, præcisa additione præmii, super actus interiores subvenientes. Forte tamen in subveniendo intenditur ejus actus interior bonus, vel habetur novus interior meritorius, per quem crescit meritum talis personæ. » — Hæc ille. — Et satis bene dicit, dum tamen intelligatur quod actus exterior non addit ad præmium essentiale, sed ad accidentale.

Ad sextum sic dicit Adam : « Concedo, inquit, quod in illo casu unus citius liberaretur (β) quam alius. Quia, ultra hoc quod uterque meruit quoad præmium beatitudinis vitæ æternæ et hujusmodi absolute, meruit conditionaliter quod, si talia suffragia fierent pro eo, valerent sibi ad expeditionem et liberationem, per consequens ad beatitudinem (α) accelerandam temporaliter; et illa suffragia tunc sunt positio conditionis sub qua liberari meruit; et ideo liberatur unus (β). Non sic alius; quia conditio sub qua meruit, non ponitur. — Dicendum est etiam quod in illo casu adduntur actus interiores boni, et orationes, et oblatio sacramentalis, quas non nego addere meritum boni temporalis, et juvari ad præmium æternum, mediantibus adjutoriis aliorum et devotionibus amicorum. » — Hæc ille. — Simile dicit sanctus Thomas, 2. *Sententiarum*, dist. 40, q. 1, art. 3, ubi sic arguit, quinto (γ) loco : « Si actus exterior adjicit aliquid bonitatis supra bonitatem actus interioris, ergo, quanto actus exterior major fuerit, tanto homo magis merebitur. Sed hoc est falsum; quod patet ex sententia Domini, quam de vidua mittente duo æra in gazophylacium dedit, Lucæ 21 (v. 3 et 4). Ergo actus exterior non addit super interiorem. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod illa plus aliis misisse dicitur, quia efficaciori voluntate illud dedit; unde magis merebatur apud Deum, de præmio essentiali, quam illi qui majora munera minori devotione dabant. Sed quantum ad præmium accidentale, illi poterant plus mereri, secundum quod per majora munera plus satisfaciebant, vel etiam ministros templi plus ad orandum pro se provocabant, vel quidquid hujusmodi est, quod ad actum exteriorem secundum se sequitur. » — Hæc ille. — Similia dicit, in speciali, et magis ad propositum, 4. *Sentent.*, dist. 45, q. 2, ubi agit de valore suffragiorum diffuse.

Ad septimum dicit Adam, quod, « licet in actu interiori non sit mendacium, est tamen electio et volitio mendacii, et acceptatio, et libera complacentia in mendacio, quæ sunt ita demeritoria sicut ipsa cum appositione exterioris mendacii superadditi. » — Hæc ille, et bene.

Ad octavum et nonum dicit respondendum esse sicut ad sextum Scotistarum (δ).

Ad decimum dicit quod « consecratio sacramentalis non fit virtute meriti operantis, cum vere consecret qui peccat mortaliter consecrando; sed ratione operis operati, virtute fœderis initi a Deo cum Ecclesia militante ». — Hæc ille. — Et concordat cum sancto Thoma, 4. *Sententiarum*, dist. 13, q. 1, art. 1.

Ad undecimum dicit Adam, quod « consequens quod infertur concedi potest, nisi sequatur aliquis actus complacentiæ et approbationis laboris talis sui corporis et completionis itineris sui assumpti volun-

(α) *sicut.* — Om. Pr.
(β) *inde.* — Ad. Pr.

(α) *ad beatitudinem.* — Om. Pr.
(β) *unus.* — Om. Pr.
(γ) *quinto.* — *hoc* Pr.
(δ) *Scotistarum.* — Om. Pr.

tarie, quales forte actus interiores non haberet sic in complacentia, nisi completo itinere suo ». — Hæc ille. — Mihi videtur quod omnia quæ dicit possunt stare, loquendo de merito præmii essentialis. Secus est de merito præmii accidentalis; ad illud enim addit actus exterior, ut supra dictum est. Nec oportet quod actus interior semper assistat exteriori actualiter; sufficit enim quod astiterit in principio actualiter, et quod postea assistat virtualiter, ut alias dictum fuit.

Ad duodecimum, negat minorem. « Non enim ibi crescit meritum per positionem conditionis; immo actus præcedens non esset meritorius illius quod datur, nisi prius posita conditione. Tamen nullus orans conditionaliter tantum, meretur præmium beatitudinis æternæ, sed absolute, sive aliquis mereatur (α) actu conditionali, sive actu absoluto. » — Hæc ille, et bene.

Ad decimumtertium dicit quod « ista opinio non evacuat necessitatem fidei requisitæ ad salutem, quæ est fides infusa, communis parvulis et adultis salvandis; nec etiam, in adultis, fidei acquisitæ. Et cum probatur per casum, — dicitur quod ille qui efficaciter vult et optat credere aliquem articulum, et non potest plene, quia aliqua turbatio melancholica, vel passio, vel sophisma impedit eum, est in statu bono, si aliud non obstat, propter desiderium credendi. Et potest esse quod ex illa voluntate credendi, et ex displicentia rebellionis quam invite sustinet ad contrarium, plus mereatur quam unus alius qui tentatione hujusmodi non vexatur, sed quiete, sicut debet, credit. Ex quo enim vellet efficaciter, quantum posset, habere credulitatem, et nititur, quantum potest, pro eo quod non potest perficere, non damnabitur; quia, secundum Augustinum, hoc est summæ insaniæ, dicere aliquem peccare vel damnari pro eo quod non facit, quod facere non potest. Immo, si arguens vellet omnino (β) de necessitate salutis esse, ultra habere (γ) voluntatem perfectam credendi, ulterius habere ipsum quietum credere, non bene in hoc sentiret, immo contra Compostellanum et alios decretistas. — Dices : plus meretur ille qui quiete credit, quam qui vellet et non facit. — Dicendum quod potest esse ut sic, et potest esse ut non; et quando continget quod (δ) sic, hoc erit propter actus voluntatis simul collectos, meliores ex una parte quam ex alia. — Ad illud quod additur de idolatria, sufficit dicere quod ille qui de facto committeret idolatriam, non gravius peccaret ex facto exteriori, quam ipsemet ex omnibus interioribus suis solis tunc habitis apud Deum, cæteris paribus. Sed cum hoc stat, quod ille qui non actu idolatriam exterius exercet, habet tamen voluntatem committendi, aliquoties minus peccet; quia non forte habet tot malas volitiones, vel non ita intensas, nec tales voluntarias complacentias in facto suo, sicut primus. Sed, omnibus paribus, præter operationem exteriorem, quam posset facere forte unus furiosus, non ponerem tales dispares in culpa. Verumtamen vix esset possibile quin ex actu exteriori vel in ipso actu cresceret interior operatio, vel quin alia operatio interior habeatur ». — Hæc ille, et bene; nisi quod illud quod dicit de volente credere et non valente, videtur repugnare dictis sancti Thomæ, *de Veritate*, q. 14, art. 11. Arguit enim sic, primo loco : « Illud non est ponendum, quo posito, sequitur inconveniens. Sed, si ponamus quod sit necessarium ad salutem aliquid explicite credere, sequitur inconveniens : possibile est enim aliquem nutriri in silvis, vel inter lupos; et talis non potest aliquid fidei explicite credere, vel cognoscere; et sic erit aliquis homo, qui de necessitate damnabitur; quod est inconveniens. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod non sequitur inconveniens, posito quod quilibet teneatur aliquid de fide explicite credere, etiamsi in silvis vel inter bruta animalia nutriatur. Hoc enim ad divinam providentiam pertinet, ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte ejus non impediantur : si enim aliquis totaliter ductum naturalis rationis sequeretur, cum appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum quod Deus ei vel per internam spirationem revelaret ea quæ ad salutem sunt necessaria, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium, *Actuum* 10. » Item, in solutione secundi, sic dicit : « Quamvis non sit in potestate nostra cognoscere ea quæ sunt fidei ex nobis ipsis, si tamen nos fecerimus quod in nobis est, ut scilicet ductum rationis naturalis sequamur, Deus non deficiet nobis ab eo quod nobis est necessarium. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod casus positus in argumento, non debet admitti.

Ad decimumquartum dicit Adam, quod, « secundum aliquos, passio Christi requirebatur per modum pretii, et non meriti; quia janua aperiebatur, quando pretium solvebatur. » — Hæc ille. — Cui concordat sanctus Thomas, in 3 p., q. 48, art. 1, in solutione secundi, ubi sic dicit : « Christus a principio conceptionis suæ meruit nobis salutem æternam; sed ex parte nostra erant quædam impedimenta, quibus impediebamur consequi effectum præcedentium meritorum; unde, ad removendum illa impedimenta, oportuit Christum pati. » — Hæc ille. — Et redit in id quod superius dictum est, scilicet quod actus exterior valet ad præmium accidentale. Verumtamen, sicut superius patet ex dictis Adæ, nec istud argumentum nec plura præcedentia con-

(α) *sive aliquis mereatur*. — *sicut aliquis meretur* Pr.
(β) *habere*. — Ad. Pr.
(γ) *habere*. — Om. Pr.
(δ) *continget quod*. — Om. Pr.

cludunt aliquid contra nos; quia conclusio nostra solum loquitur de merito et præmio actus (α) redundante directe in principium actus, et non de utilitatibus redundantibus in alia supposita.

III. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli, dicitur quod bonitas moralis actus humani pensatur ex fine, non qualitercumque, sed ex fine prout est volitus; nam, dato quod actus attingeret bonum finem, non ideo esset moraliter bonus, nisi finis esset volitus. Tunc, ad argumentum, dicitur quod major est falsa de illis actibus quorum unus est volitio alterius, et ponit alium in esse morali.

Ad secundum dicitur quod actus interior et exterior non sunt plura voluntaria formaliter; cum actus interior sit solum voluntarius formaliter, actus vero exterior sit voluntarius solum denominative. Ideo non habetur quod sint plura peccata formaliter; sed quod sunt duo actus, quorum unus est peccatum formaliter, et alius est peccatum solum denominative; vel quod ambo constituunt unum integrum peccatum.

Ad tertium dicitur quod bonitas moralis actus non consistit in quibuscumque circumstantiis, nec in collatione aut integritate circumstantiarum, nisi pro quanto (β) sunt volitæ. Tunc ad formam argumenti, dicitur, sicut ad primum, quod major est falsa de illis actibus quorum unus est moralitas alterius, et ponit alium in esse morali, sicuti est de actu interiori et exteriori sibi correspondenti.

Ad argumentum principale pro parte affirmativa, quasi respondet sanctus Thomas, 2. *Sententiarum*, dist. 42, q. 1, art. 1, in solutione primi, dicens quod « in hoc præcepto, *Non concupisces rem proximi*, non prohibetur illa voluntas furandi, quæ est conjuncta actui; sed illa quæ est separata ab actu, quod (γ) etiam sine actu habet quamdam turpem jucunditatem. Illa autem quæ conjuncta est actui, prohibetur illo præcepto quo furtum prohibetur; quia nihil cadit sub præcepto vel prohibitione, nisi secundum quod est voluntarium ». — Hæc ille.

Et hæc de quæstione. Benedictus Deus. Amen.

(α) *actus.* — *actu* Pr.
(β) *illis.* — Ad. Pr.
(γ) *quod.* — *qui* Pr.

DISTINCTIO XLIII.

QUÆSTIO I.

UTRUM OMNE PECCATUM SIT MORTALE

Circa quadragesimamtertiam distinctionem 2. *Sententiarum*, quæritur : Utrum omne peccatum sit mortale.

Et arguitur quod sic. Quidquid enim tollit virtutem, est peccatum mortale. Sed omne peccatum tollit virtutem : quia peccatum est recessus ab æqualitate; virtus autem est quædam æqualitas. Ergo omne peccatum est mortale.

In oppositum arguitur sic : Diversitas pœnarum correspondet diversitati culpæ. Sed pœna temporalis differt ab æterna. Ergo peccatum veniale differt a mortali; cum uni debeatur pœna temporalis, et alteri æterna.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, ponitur talis

Prima conclusio : Quod peccatum veniale differt a mortali sicut imperfectum a perfecto in eodem genere.

Hanc ponit sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 42, q. 1, art. 3, ubi sic : « Duplex, inquit, modus est dividendi aliquod commune in ea quæ sub ipso sunt; sicut est duplex communitatis modus. Est enim quædam divisio univoci in species, per differentias quibus æqualiter natura generis in speciebus participatur : sicut animal dividitur in hominem et equum et hujusmodi. Alia divisio est ejus quod est per analogiam commune; quod quidem, secundum perfectam rationem prædicatur de uno dividentium, et de altero imperfecte et secundum quid : sicut ens dividitur in substantiam et accidens, et in ens actu et in ens in potentia. Et hæc divisio est media quasi inter æquivocum et univocum. Et talis est divisio peccati in mortale et veniale : quia ratio peccati perfecte invenitur in mortali; in veniali vero, non nisi imperfecte et secundum quid. Unde minimum quod potest esse de ratione peccati in aliquo actu, est in veniali; sicut minimum quod potest esse de natura entis, est in ente in potentia, vel in

ente per accidens. Et hoc ipsa nomina ostendunt. Quia venia non debetur peccato, nisi secundum quod aliquam imperfectionem peccati habet; mors autem debetur peccato, inquantum peccatum est. Et ideo peccatum mortale dicit quid perfectum in genere peccati, veniale autem dicit quid imperfectum. » — Hæc ille.

Item, 1ª 2æ, q. 88, art. 1, sic dicit : « Aliqua, secundum quod proprie accipiuntur, non videntur esse opposita; quæ, si metaphorice accipiantur, opponi inveniuntur : sicut ridere non opponitur ei quod est arescere; sed, secundum quod ridere metaphorice dicitur de prato (α), propter ejus floritudinem et virorem, opponitur ei quod est arescere. Similiter, si mortale proprie accipiatur, prout refertur ad mortem corporalem, non videtur oppositionem habere cum veniali, nec ad idem genus pertinere; sed, si mortale accipiatur metaphorice, secundum quod in peccatis dicitur, mortale opponitur ei quod est veniale. Cum enim peccatum sit quædam infirmitas animæ, peccatum aliquod mortale dicitur ad similitudinem morbi, qui dicitur mortalis ex eo quod inducit defectum irreparabilem, per destitutionem alicujus principii vitæ. Principium autem spiritualis vitæ, quæ est secundum virtutem, est ordo ad ultimum finem. Qui quidem, si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solum per divinam virtutem : quia inordinatio eorum quæ sunt ad finem, reparatur ex fine; sicut error qui accidit circa conclusiones, per virtutem principiorum. Defectus ergo ordinis ultimi finis non potest reparari per aliud quod sit principalius; sicut nec error qui est circa principia. Et ideo hujusmodi peccata dicuntur mortalia, quasi irreparabilia. Peccata autem quæ habent inordinationem circa ea quæ sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem, reparabilia sunt. Et hæc dicuntur venialia : tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus pœnæ tollitur, qui cessat cessante peccato. Secundum hoc ergo, mortale et veniale opponuntur sicut reparabile et irreparabile. Et hoc dico per principium interius; non autem per comparationem ad virtutem divinam, quæ omnem morbum corporalem et spiritualem reparare potest. Et propter hoc, veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale. » — Hæc ille. — Et statim post, in solutione primi, sic dicit : « Divisio peccati venialis et mortalis non est divisio generis in species quæ æqualiter participent generis rationem; sed (β) analogi in ea de quibus prædicatur secundum prius et posterius. Et ideo perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit, 22. *Contra Faustum* (cap. 27), dicens quod *peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem æternam*, convenit solum peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam, et in ordine ad peccatum mortale; sicut accidens dicitur ens secundum imperfectam rationem entis. Non enim est contra legem : quia peccans venialiter non facit quod lex prohibet, nec prætermittit id ad quod lex per præceptum obligat; sed facit præter legem, quia non observat modum rationis, quem lex intendit. » — — Hæc ille.

Similia dicit, *de Malo*, q. 7, art. 1, in solutione primi.

Ex quibus arguitur sic : Illa differunt sicut perfectum et imperfectum in eodem genere, quorum uni propria et perfecta ratio generis convenit simpliciter, alteri vero non convenit nisi secundum quid. Sed sic est de peccato mortali et veniali; quia peccato mortali convenit perfecte et simpliciter ratio peccati, veniali autem non convenit nisi secundum quid. Igitur, etc. Unde sanctus Thomas, ubi allegatur, *de Malo*, q. 7, art. 1, in solutione primi, sic dicit : « Duplex est divisio. Una qua dividitur genus univocum in suas species, quæ ex æquo participant genus, sicut animal in bovem et equum. Alia est divisio communis analogi in ea de quibus dicitur secundum prius et posterius; sicut ens dividitur in substantiam et accidens, et per potentiam et actum. Et in talibus ratio communis perfecte salvatur in uno, in aliis autem secundum quid et per posterius. Et talis est divisio peccati per mortale et veniale. Unde prædicta diffinitio peccati quam ponit Augustinus (22. *Contra Faustum*) perfecte quidem convenit peccato mortali, imperfecte autem et secundum quid peccato veniali. Unde convenienter dicitur quod peccatum veniale non est contra legem, sed præter legem; quia, si in aliquo recedit ab ordine legis, non tamen ipsum corrumpit : quia non corrumpit dilectionem, quæ est plenitudo legis, ut dicitur, *Roman.* 13 (v. 10). » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod peccatum veniale et mortale uno modo differunt in genere, et alio modo possunt sub eodem genere contineri.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 88, art. 2, ubi sic : « Peccatum, inquit, veniale a venia dicitur. Potest ergo aliquod peccatum dici veniale, uno modo, quia est veniæ consecutivum. Et sic dicit Ambrosius (lib. *de Paradiso*, cap. 14) quod *omne peccatum* (α) *per pœnitentiam fit veniale*. Et hoc dicitur veniale ex eventu. Alio modo dicitur veniale, quia non habet in se unde veniam non consequatur, vel totaliter, vel in parte. In parte quidem, sicut cum habet aliquid in se diminuens culpam, ut cum fit ex infirmitate vel ex ignorantia; et hoc dicitur veniale ex causa. In toto autem, ex eo quod non tol-

(α) *prato.* — *prædicato* Pr.
(β) *sed.* — *si* Pr.

(α) *veniale.* — Ad. Pr.

lit ordinem ad ultimum finem : unde non meretur pœnam æternam, sed temporalem; et de hoc veniali ad præsens intendimus. De primis enim duobus constat quod non habent genus aliquod determinatum. Sed veniale tertio modo dictum, potest habere genus aliquod determinatum, ita quod aliquod peccatum dicatur veniale ex genere, et aliquod mortale ex genere, secundum quod genus vel species actus determinatur ex objecto. Cum enim voluntas fertur in aliquid quod per se repugnat charitati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, peccatum ex suo objecto habet quod sit mortale; unde est mortale ex genere, sive sit contra dilectionem Dei, sicut blasphemia, perjurium et hujusmodi, sive contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium, et similia : unde hujusmodi sunt peccata mortalia ex suo genere. Quandoque vero voluntas peccantis fertur in id quod in se continet quamdam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei et proximi, sicut verbum otiosum, risus superfluus, et alia hujusmodi; et talia sunt peccata venialia ex suo genere. Sed quia actus morales recipiunt rationem boni et mali non solum ex objecto, sed etiam ex aliqua dispositione agentis, contingit quandoque quod illud quod est peccatum veniale ex genere ratione sui objecti, fit mortale ex parte agentis : vel quia in eo constituit finem ultimum; vel quia ordinat ipsum ad aliquid quod est peccatum mortale ex genere : puta, cum aliquis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum. Similiter etiam ex parte agentis contingit quod aliquod peccatum, quod ex genere suo est mortale, fit veniale propter hoc quod scilicet est actus imperfectus, id est, non deliberatus a ratione, quæ est proprium principium mali actus, sicut contingit de subitis motibus. » — Hæc ille.

Similia dicit, 2. *Sententiarum,* dist. 42, q. 1, art. 4; et, *de Malo*, q. 7, art. 1.

Ex quibus potest argui pro prima parte conclusionis, sic : Omnis differentia actuum moralium proveniens ex objecto, dicitur differentia secundum genus vel speciem. Sed aliqua mortalia et aliqua venialia differunt in hoc quod est esse mortale vel veniale ex parte objecti. Igitur mortale et veniale aliquando differunt genere, sic quod aliquod peccatum ex suo genere est mortale, et aliquod ex suo genere est veniale. — Pro secunda arguitur sic : Illa non proprie differunt genere in actibus moralibus, quæ respiciunt idem objectum. Sed aliquod mortale et aliquod veniale sunt hujusmodi. Igitur, etc.

Tertia conclusio est (licet aliqualiter impertinens titulo quæstionis) quod superbia et cupiditas, ut sunt specialia peccata, sunt radix et initium omnis peccati.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 84, art. 1, ubi sic : « Secundum quosdam, inquit, cupiditas multipliciter dicitur. Uno modo, prout est inordinatus appetitus divitiarum; et sic est speciale peccatum. Alio modo, secundum quod significat inordinatum appetitum cujuscumque boni temporalis; et tunc est genus omnis peccati, nam in omni peccato est inordinata conversio ad bonum commutabile. Tertio modo sumitur prout significat quamdam inclinationem naturæ corruptæ ad bona commutabilia inordinate appetenda; et sic dicunt cupiditatem esse radicem omnium peccatorum, ad similitudinem radicis arboris, quæ ex terra trahit alimentum : sic enim ex amore rerum temporalium omne peccatum procedit. Et hæc quidem, quamvis vera sint, non tamen videntur esse secundum intentionem Apostoli, qui dicit (1. *ad Timoth.*, cap. 6, v. 10) cupiditatem esse radicem omnium peccatorum. Manifeste enim ibi loquitur contra eos qui, *cum velint divites fieri, incidunt in tentationes et in laqueum diaboli, eo quod radix omnium malorum est cupiditas.* Unde manifestum est quod loquitur de cupiditate secundum quod est inordinatus appetitus divitiarum. Et secundum hoc dicendum est quod cupiditas, secundum quod est speciale peccatum, dicitur radix omnium peccatorum, ad similitudinem radicis arboris, quæ alimentum præstat toti arbori. Videmus enim quod per divitias homo acquirit facultatem perpetrandi omne peccatum, et ad habendum desiderium cujuscumque peccati, eo quod ad habenda quæcumque temporalia bona potest homo per pecuniam juvari, secundum quod dicitur, *Eccle.* 10 (v. 19) : *Pecuniæ obediunt universa.* Et secundum hoc patet quod cupiditas divitiarum est radix omnium peccatorum. » — Hæc ille.

Item, art. 2, sic dicit : « Quidam dicunt superbiam tripliciter dici. Uno modo, secundum quod superbia significat inordinatum appetitum propriæ excellentiæ; et sic est speciale peccatum. Alio modo, secundum quod importat quemdam actualem contemptum Dei, quantum ad hunc effectum qui est non subdi præcepto ejus; et sic dicunt quod est generale peccatum. Tertio modo, secundum quod importat quamdam inclinationem ad hujusmodi contemptum ex corruptione naturæ; et sic dicunt quod est initium omnis peccati. Et differt a cupiditate: quia cupiditas respicit peccatum ex parte conversionis ad bonum commutabile, ex quo peccatum quodammodo nutritur et fovetur, et propter hoc cupiditas dicitur radix; sed superbia respicit peccatum ex parte aversionis a Deo, cujus præcepto homo subdi recusat; et ideo vocatur initium, quia ex parte aversionis incipit ratio mali. Et hæc quidem quamvis vera sint, non tamen sunt secundum intentionem Sapientis, qui dicit (*Eccli.* 10, v. 15) : *Initium omnis peccati superbia.* Manifeste enim loquitur de superbia secundum quod est inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, ut patet per hoc quod

subdit (ibid., v. 17) : *Sedes ducum superborum destruxit Deus.* Et de hac materia fere loquitur in toto capitulo. Et ideo dicendum est quod superbia, etiam secundum quod est speciale peccatum, est initium omnis peccati. Considerandum est enim quod in actibus voluntariis, cujusmodi (α) sunt peccata, duplex ordo invenitur, scilicet intentionis et executionis. In primo quidem ordine, finis habet rationem principii; finis autem in omnibus temporalibus bonis acquirendis est ut homo per illa quamdam perfectionem et excellentiam habeat; et ideo ex hac parte superbia, quæ est appetitus excellentiæ, ponitur initium omnis peccati. Sed ex parte exsecutionis est primum illud quod præbet opportunitatem adimplendi omnia desideria peccati, quod habet rationem radicis, scilicet divitiæ; et ideo ex hac parte avaritia ponitur esse radix omnium malorum. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari duplex ratio pro duplici parte conclusionis. — Pro prima arguitur sic : Illud peccatum per cujus objectum acquiritur facultas perpetrandi quodlibet peccatum, et movetur ad habendum desiderium cujuslibet peccati, potest dici radix cujuslibet generis peccati. Sed cupiditas, etiam secundum quod est speciale peccatum, est hujusmodi. Igitur, etc. — Pro secunda arguitur sic : Illud peccatum cujus objectum per modum finis movet ad consecutionem cujuslibet boni commutabilis, potest dici initium omnis peccati, ex parte conversionis ad bonum commutabile. Sed superbia, etiam prout est speciale peccatum, est hujusmodi. Igitur, etc.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — CONTRA PRIMAM ET SECUNDAM CONCLUSIONES

I. Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem contra primam et secundam arguit Aureolus (dist. 42, q. 1, art. 3), probando quod peccatum theologice acceptum dividatur essentialiter et specifice penes mortale et veniale. Et

Primo arguit sic. Ratio virtutis ex propria sui ratione sumitur in ordine ad suam regulam, quæ in moralibus est prudentia seu recta ratio; in theologicis vero est divina voluntas. Tunc sic. Specifica divisio peccati ut opponitur virtuti theologice loquendo, accipitur secundum alium et alium modum deviandi a regula, quæ est voluntas divina. Sed aliter deviat a voluntate divina per essentiam peccatum mortale quam veniale. Igitur, etc. Minor probatur : quia peccatum mortale deviat a divina voluntate præcipiente, prohibente et obligante; veniale vero non deviat hoc modo. Voluntas enim divina obligat secundum præcepta, vel secundum consilium : et primo modo, affirmative, injungendo (α), vel negative, prohibendo; et utroque istorum modorum voluntas divina obligat voluntatem humanam, licet secundum consilium non obliget. Modo, patet quod est alius et alius modus deviandi a voluntate prohibente vel præcipiente, quam a voluntate non obligante nec præcipiente. Igitur peccatum mortale et veniale, theologice loquendo, specifice distinguuntur. Major patet : quia, sicut in ethicis diversa peccata accipiuntur secundum alium et alium modum deviandi a regula actuum moralium quæ est recta ratio, sic in proposito. Et potest ex hoc tota ratio confirmari : quia, sicut peccata in genere moris distinguuntur secundum excessum et defectum a ratione, sic est in proposito.

Secundo arguit sic. Differentiæ quæ dividunt formale generis sunt formales, ut patet, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 42). Sed, licet in peccato secundum genus naturæ formale accipiatur ex objecto, tamen secundum genus moris et inquantum actus est (β) culpabilis et demeritorius (γ), objectum se habet ut materiale, deviatio autem a regula se habet ut formale. Igitur differentiæ quæ diversificant ipsum deviare a regula, sunt hoc modo formales in peccato. Tales autem sunt differentiæ, secundum quas accipitur divisio peccati per mortale et veniale. Igitur, etc. Unde, cum in peccato, ratione qua peccatum est, aversio sit formale, dicere quod distinguatur peccatum inquantum peccatum per objectum, cum sit materiale, est nihil dicere. Oportet igitur quod distinctio in peccato secundum quod est culpa, accipiatur ex alia et alia aversione, nisi vellet dicere quod triangulus distinguitur (δ) specifice penes aliam et aliam materiam, puta penes lignum vel ferrum : sicut enim triangulus est talis figura potens eadem specifice esse in hac et in hac materia, sic aversio est formale in peccato potens esse circa hoc objectum vel illud; sicut igitur triangulus dividitur non penes lignum et ferrum, sed penes alium et alium modum triangularitatis, sic non dividitur peccatum penes materiam, sed penes alium et alium modum aversionis.

Tertio sic. Peccatum mortale et veniale non dicuntur talia in ordine ad pœnam, sed in ordine ad divinam amicitiam, eo modo quo dicitur quod offendit aliquis alium ad mortem quando offendit eum usque ad dissolutionem amicitiæ. Igitur peccatum non

(α) *cujusmodi.* — *cujus* Pr.

(α) *injungendo.* — *immergendo* Pr.
(β) *actus est.* — Om. Pr.
(γ) *in.* — Ad. Pr.
(δ) *distinguitur.* — *dicitur* Pr.

dicitur mortale, quia (α) ei debetur mors pro pœna; sed dicitur mortale, quia dissolvit amicitiam, ex quo fit ut non sit reconciliabile quantum est ex se, quia (β) removet amicitiam et benevolentiam, quæ est radix veniæ et reconciliationis. Veniale autem dicitur eo quod relinquat amicitiam, ideo ex se non tollit veniam et vitam amicabilem. Tunc arguo sic. Illi actus quorum unus infringit totaliter divinam amicitiam, alius autem non infringit sed lædit leviter, distinguuntur specifice theologice, quia penes intrinsecum in offensa et culpa habent differentiam, scilicet penes venire contra amicitiam. Sed actus peccati mortalis et actus peccati venialis sunt hujusmodi. Igitur, etc.

Quarto sic. Illa quæ sunt ejusdem speciei, opponuntur uni et eidem in specie. Sed mortale et veniale, secundum quod talia, non opponuntur uni et eidem in specie: quoniam mortale opponitur charitati et tollit eam; veniale stat cum charitate. Igitur aliquid intrinsece est in peccato mortali quod consequitur totam ejus speciem, ratione cujus repugnat ei gratia, quod secundum totam speciem repugnat veniali. Igitur non sunt ejusdem speciei.

Quinto. Non solum distinctio actuum penes objecta est distinctio specifica, immo distinctio specifica actuum sumitur ex concursu aliarum et aliarum circumstantiarum, quas actus exigit intrinsece inquantum talis est. Sed mortale et veniale habent alias et alias circumstantias oppositas, licet sint circa idem (γ) objectum. Igitur, etc. Major patet; quia alias omnes actus morales circa idem objectum in genere essent ejusdem speciei. Minor probatur. Quia capio aliquem actum circa idem objectum, puta vanam gloriam et laudem inordinatam. Dico quod idem actus circa idem objectum est indifferens ad hoc quod sic vel sic circumstantionetur circumstantiis intrinsecis ad actum venialem et mortalem. Si enim appetat gloriam effrenate, sic quod non vereretur venire contra divinum præceptum, tanta est libido appetitus, quod (δ) ille actus circumstantionatus est circumstantia propria peccato mortali, quæ est contemptus, in hoc quod, si occurrisset in illo actu divinum præceptum ad oppositum, non omisisset illum actum. Si autem appetat taliter quod si occurrisset divinum præceptum, mallet obedire quam habere gloriam, ita quod appetitus non ascendit usque ad contemptum divinæ voluntatis expressæ in præceptis et prohibitionibus, talis actus habet circumstantiam quæ facit peccatum veniale. Et hoc idem dico de aliis circumstantiis, puta de deliberatione, et morositate, etc.

Sexto. Illæ differentiæ quæ ratione generis distant in infinitum et dividunt ens secundum finitum et infinitum, non sunt ejusdem speciei, immo nec ejusdem generis; differentiæ enim ejusdem generis non distant in infinitum, nec dividunt aliquod unum genus penes finitum et infinitum sicut per suas differentias. Sed peccatum dividitur in mortale et veniale sicut in differentias distantes in infinitum, et divisio ista est per finitum et infinitum; quoniam mortale ratione totius sui generis est infinitum, veniale vero ratione sui generis est finitum et temporale. Igitur, etc.

(α) *quia.* — *quod* Pr.
(β) *quia.* — *et* Pr.
(γ) *idem.* — Om. Pr.
(δ) *quod.* — Om. Pr.

II. Argumenta Durandi. — Deinde arguit Durandus, potissime contra primam conclusionem, dicens (dist. 42, q. 6)

Primo, quod probatio conclusionis nullam haberet calumniam, si omne peccatum veniale consisteret in subitis motibus qui præveniunt deliberationem, etiam circa materiam peccati mortalis, sicut est subita complacentia mulieris occurrentis, quia omnes tales motus habent rationem peccati secundum quid et imperfecte. Cujus ratio est: quia illud est peccatum solum secundum quid, quod est in potestate nostra solum secundum quid (α); sed motus prævenientes deliberationem sunt in potestate nostra solum secundum quid et non simpliciter, nihil enim est perfecte et simpliciter in potestate nostra nisi illud quod sequitur deliberationem, per quam habemus plenum dominium actuum nostrorum; igitur, etc. Sed quia peccatum veniale invenitur non solum in subitis motibus, sed etiam in actu deliberato cadente super indebitam materiam, sicut cum aliquis sciens et deliberans profert mendacium jocosum, ideo in talibus non videtur verum illud quod dicit conclusio, scilicet quod peccatum dividitur in mortale et veniale per modum analogi, quod dicitur de uno simpliciter et perfecte, de alio vero secundum quid. Quod patet: quia actus voluntarius simpliciter cadens super materiam simpliciter indebitam est peccatum simpliciter; sed multa venialia sunt hujusmodi, ut patet in exemplo adducto, et consimilibus; igitur, etc.

Secundo arguit ad idem, et est confirmatio præcedentis. Quia in omnibus quæ analogice dicuntur secundum prius et post, perfectum et imperfectum, simpliciter et secundum quid, ratio nominis nulli competit nisi per attributionem ad unum quod per prius perfecte et simpliciter dicitur tale; verbi gratia, in ente, respectu substantiæ et accidentis, entis in actu et entis in potentia. Sed peccatum veniale non dicitur peccatum per attributionem ad peccatum mortale: quia si non esset aliquod peccatum mortale, nihilominus esset dare peccatum veniale; quod non contingit in illis quæ analogice dicuntur, quia si non esset substantia, accidens non

(α) *solum secundum quid.* — Om. Pr.

esset, et si non esset sanitas animalis, nihil diceretur sanum; ergo ratio peccati non convenit (α) analogice peccato mortali et veniali, nisi solum accipiendo veniale quod consistit in subito motu circa materiam peccati mortalis. Tale enim dicitur peccatum solum secundum quid, et in habitudine ad actum deliberatum circa eamdem materiam quæ est peccatum mortale.

Tertio arguit. Quia, si unum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum. Sed actus virtuosus et peccatum opponuntur. Ergo si in peccatis est multiplicitas analogiæ in participando rationem peccati, in actibus virtuosis erit similis multiplicitas in participando rationem virtutis; quod non videtur, comparando actum interiorem interiori, vel exteriorem exteriori : licet hoc possit dici comparando actus aliarum potentiarum actui voluntatis, quo etiam modo potest poni analogia in peccatis ; sed talis analogia non est inter veniale et mortale, immo invenitur tam in mortali quam in veniali comparando actum interiorem exteriori. Et sic patet quod divisio peccati in mortale et veniale, non est divisio analogi, sed est divisio univoci : quia ratio peccati perfecte salvatur simpliciter et univoce in utroque, licet unum sit gravius altero gravitate alterius rationis specialis; nam et species sub genere naturam generis simpliciter participant, una tamen est perfectior altera, perfectione differente specifice.

Quarto arguit. Quia si peccatum divideretur in mortale et veniale (β) tanquam analogum, hoc videretur potissime, quia mortale est contra legem, sed veniale non est contra legem, sed solum præter legem. Sed hoc non valet, quia omne peccatum est contra aliquam legem Dei, vel naturalem, vel inspiratam, vel ab eis derivatam, nec tamen omne peccatum est mortale. Quia in qualibet lege sunt aliqua præcepta et prohibitiones de his quæ sunt necessaria ad custodiam civilitatis, et sine quibus dissiparetur civilitas; et facere contra hoc, est peccatum mortale. Alia vero sunt quæ inducuntur a lege non tanquam necessaria simpliciter quasi sine illis non staret bonum civilitatis, sed tanquam facientia ad perfectionem et decorem civilitatis, et quorum opposita habent quamdam inordinationem, sed non subvertentem civilitatem; et facere contra talia non est peccatum mortale in aliqua lege. — Confirmatur. Quia, si aliquod peccatum veniale esset solum præter legem et nullo modo contra, hoc potissime videretur de mendacio jocoso. Sed hoc est falsum; nam mentiri jocose, est directe contra dictamen legis naturalis, et non solum præter. Et idem est de omnibus quæ ex genere suo sunt peccata venialia.

(α) *convenit.* — *contingit* Pr.
(β) *veniale.* — *mortale* Pr.

§ 2. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Durandi. — Contra tertiam conclusionem arguit Durandus (dist. 42, q. 4), probando quod probatio sit insufficiens.

Primo quantum ad illud quod dicitur ibidem de superbia. Quamvis enim inordinatus amor sui sit vel esse possit principium inordinate appetendi omnia commutabilia, et ob hoc, secundum Augustinum (*in Psalm.* 79), amor male inflammans possit esse principium aliorum peccatorum; tamen hoc non potest dici de superbia, quia ad plura se extendit inordinatus amor sui quam se extendat superbia quæ est inordinatus amor sui quoad excellentiam propriæ personæ. Ex hoc enim quod aliquis inordinate diligit se, sequitur vel natum est sequi quod inordinate appetat vel fugiat omnia quæ æstimat sibi bona vel nociva; et hæc sunt vel esse possunt omnia (α) simpliciter; et ideo omne peccatum potest ex hoc oriri. Sed ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ, in quo consistit formaliter superbia, non est natum sequi nisi quod inordinate appetantur vel fugiantur illa quæ promovent vel impediunt propriam excellentiam. Hæc autem non sunt omnia quæ male appetuntur vel fugiuntur. Turpes enim delectationes quæ male appetuntur per intemperantiam, non promovent excellentiam, nec æstimantur etiam a superbis eam promovere (β); pœnæ etiam et tristitiæ quæ turpiter fugiuntur per timiditatem, non impediunt nec æstimantur impedire propriam excellentiam. Propter quod hujusmodi peccata quæ consistunt in appetitu delectationum turpium, et in fuga tristium in rebus bellicis, non videntur oriri ex superbia, quæ est appetitus propriæ excellentiæ, quamvis oriantur ex inordinato amore sui. Unde in illo argumento est fallacia consequentis.

Secundo arguit contra illud quod dicitur de divitiis, quarum appetitus inordinatus est cupiditas. Licet enim ipsæ præbeant facultatem adimplendi omne malum desiderium, ex hoc tamen non sequitur quod cupiditas sit radix vel origo omnium peccatorum, sed potius oppositum; quia divitiæ non præbent facultatem adimplendi omnia mala desideria nisi per sui distributionem (γ). Cupiditas autem non est appetitus earum ad distribuendum eas, sed ad avare congregandum et recipiendum. Et ideo cupiditas divitiarum magis impedit assecutionem majorum desideriorum quæ per distributionem pecuniarum possent impleri, quam (δ) ad hoc inclinet vel promoveat.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

(α) *bona.* — Ad. Pr.
(β) *eam promovere.* — *etiam promoveri* Pr.
(γ) *distributionem.* — *distractionem* Pr.
(δ) *quam.* — *quod* Pr.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam et secundam conclusiones

I. Ad argumenta Aureoli. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et ideo

Ad primum Aureoli contra primam et secundam conclusiones, dicitur quod nec illud argumentum nec alia quinque sequentia procedunt directe contra conclusionem; quia sanctus Thomas non dicit in præallegatis, sed alibi, quod peccatum veniale et peccatum mortale differant solum accidentaliter, et non specifice, nec essentialiter, sed solum quod divisio peccati in veniale et mortale non est divisio univoci in suas species. Sed advertendum quod de peccato veniali et mortali possumus dupliciter loqui. Uno modo, formaliter, id est, quantum ad propriam rationem utriusque, scilicet de veniali ut veniale est, et de mortali ut mortale est, et ut sunt sub istis respectibus, ut ex una parte accipiatur compositum ex peccato et venialitate, et ex alia parte accipiatur compositum ex peccato et mortalitate, vel ex una parte sumatur reatus peccati venialis, et ex alia reatus peccati mortalis, et sic de aliis passionibus hujus et illius ut præscindunt ab essentia peccatorum; et sic proculdubio differunt essentialiter et plus quam specie vel genere. Alio modo contingit loqui de illis materialiter, hoc est, quantum ad actus qui dicuntur peccata venialia vel mortalia; et sic potest concedi quod divisio illa est accidentalis, quæ est per quædam quæ non dant speciem peccatis, sed consequuntur essentiam peccati et ejus species, vel modum productionis. Unde, sicut patet quod aliquis actus dicitur peccatum mortale de per accidens, quia scilicet hoc non habet ex natura sua specifica, nec ex parte materiæ vel objecti, sed ex parte ipsius agentis, immo ex suo genere est peccatum veniale, id est, quod aliquis actus sibi similis in specie est vel esse potest peccatum veniale; (α) similiter aliquis actus est peccatum veniale de per accidens, quia non habet hoc ex sua specie, sed habet hoc ex parte agentis vel finis; et sic esse mortale vel veniale conveniunt actui de per accidens. Et hanc distinctionem tangit sanctus Thomas, *de Malo*, q. 7, art. 1, in solutione quinti, dicens : « Veniale peccatum nunquam fit mortale, sicut nec albedo fit nigredo; sed actus qui est venialis ex suo genere potest fieri mortale peccatum ex voluntate ponentis finem in creatura : quia et illud quod est ex natura sua frigidum, potest fieri calidum, sicut aqua. » — Hæc ille.

Item, in principali solutione, sic dicit : « Veniale dicitur a venia. Tripliciter autem a venia potest dici aliquod peccatum veniale. Primo quidem, quia jam consecutum est veniam, sicut Ambrosius (lib. *de Paradiso*) dicit quod peccatum mortale, per confessionem fit veniale; et hoc dicitur, secundum quosdam, veniale ab eventu. Patet autem quod hoc veniale contra mortale non dividitur. Secundo modo dicitur peccatum veniale, quod habet in se aliquam causam veniæ, non quod non puniatur, sed quod minus puniatur; et hoc modo dicitur peccatum veniale quod est ex infirmitate vel ex ignorantia, quia infirmitas et ignorantia peccatum excusant in toto vel in parte : et hoc dicitur, secundum quosdam, veniale ex causa; tamen nec hoc etiam veniale distinguitur a mortali, quia contingit aliquem ex ignorantia vel infirmitate peccare mortaliter. Tertio modo dicitur aliquod peccatum veniale, quia, quantum est de se, veniam non excludit, id est, terminationem pœnæ; et hoc modo veniale distinguitur contra mortale, quod, (α) quantum est de se, meretur pœnam æternam, et sic veniam excludit, id est, terminationem pœnæ : et hoc, secundum quosdam, dicitur veniale ex genere. Ut autem differentiam ad distinguendum veniale peccatum a mortali inquiramus, considerandum est quod differunt secundum reatum : nam peccatum mortale meretur pœnam æternam; peccatum vero veniale pœnam temporalem. Sed ista differentia consequitur rationem peccati mortalis et venialis, non autem constituit illam : non enim ex hoc est tale peccatum, quia talis pœna ei debetur, sed potius econtra, quia peccatum est tale, ideo talis pœna ei debetur. Similiter etiam differunt quantum ad effectum, nam peccatum mortale privat gratiam, veniale autem non. Sed nec ista differentia est quam quærimus; quia ista differentia consequitur ad rationem peccati : ex eo enim quod peccatum est tale, talem effectum habet, et non econtra. Differentia autem quæ est ex parte subjecti, constitueret diversam rationem peccati, si peccatum veniale semper esset in sensualitate, et peccatum mortale semper esset in ratione; sic enim secundum substantiam distinguitur virtus intellectualis a morali, secundum Philosophum, 1. *Ethicorum* (cap. ult.), quia virtus moralis est in rationali per participationem, id est, in appetitiva, virtus autem intellectualis est in ipsa ratione. Sed hoc non est verum, quia peccatum veniale potest esse etiam in ratione; unde secundum hanc differentiam non potest sumi diversa ratio utriusque peccati. Quarta vero differentia, quæ est secundum modum diligendi, constituit quidem diversam rationem peccati, sed solum quantum ad actum voluntatis, quod est ex parte agentis. Peccatum autem veniale non solum

(α) *et*. — Ad. Pr.

(α) *quod*. — *quia* Pr.

consistit in actu interiori (α) voluntatis, sed etiam in actu exteriori : sunt enim quidam actus exteriores qui ex genere suo sunt peccata venialia, ut, dicere verbum otiosum vel mendacium jocosum, et hujusmodi; sunt autem quædam quæ ex genere suo sunt peccata mortalia, ut homicidium, adulterium, blasphemia, et hujusmodi. Diversitas autem quæ est ex parte actus voluntatis non diversificat genera exteriorum actuum. Nam aliquid quod est bonum potest fieri ex mala voluntate; puta, si quis det eleemosynam propter inanem gloriam. Similiter aliquid quod est veniale ex suo genere, potest esse mortale propter voluntatem facientis; puta, si quis dicat verbum otiosum in contemptum Dei. Sed exteriores actus differunt genere per sua objecta. Unde dicitur communiter quod bonum in genere est actus cadens supra debitam materiam, et malum in genere est actus cadens super indebitam materiam. Oportet ergo quod malum veniale ex genere dicatur ex eo quod cadit super aliquam materiam non debitam, et similiter mortale ex genere.

« Ad hoc igitur investigandum, considerandum est quod peccatum consistit in quadam deordinatione animæ, sicut morbus consistit in quadam deordinatione corporis; unde peccatum est quasi quidam morbus animæ, et hoc est venia peccato, quod curatio morbo. Sicut igitur sunt quidam morbi curabiles et quidam incurabiles, qui dicuntur mortales; ita sunt quædam peccata quasi curabilia, quæ dicuntur venialia, et (β) quædam, quantum est de se, incurabilia, licet a Deo curari possint, quæ dicuntur mortalia. Dicitur autem morbus incurabilis et mortalis per quem tollitur aliquod principium vitæ : hoc enim si tollatur, non remanet aliquid per quod curari possit; et ideo talis morbus curari non potest, sed inducit mortem. Est autem aliquis morbus qui non tollit aliquod principiorum vitæ, sed aliquod eorum quæ sunt consequentia ad principia vitæ, quæ per principia vitæ reparari possunt; puta febris tertiana, quæ consistit in superabundantia choleræ (γ), quam virtus naturæ superare potest. Principium autem in operationibus et operabilibus est finis, secundum Philosophum, 7. *Ethicorum* (cap. 8). Unde principium spiritualis vitæ quæ consistit in rectitudine actionis, est finis humanarum actionum, qui (δ) est charitas Dei et proximi : *finis enim præcepti est charitas*, ut dicitur, 1. *Timoth.* 1 (v. 5); per charitatem enim anima conjungitur Deo, qui (ε) est vita animæ sicut anima est vita corporis. Et ideo, si charitas excludatur, est peccatum mortale : non enim remanet aliquod principium vitæ, per quod iste defectus reparetur; sed reparari potest per Spiritum Sanctum: quia, sicut dicitur, *Rom.* 5 (v. 5), *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.* Si autem sit talis defectus rectitudinis qui charitatem non excludat, erit peccatum veniale, quia per charitatem remanentem quasi per principium vitæ omnes defectus reparari possunt : *Universa* enim *delicta operit charitas,* ut dicitur, *Proverbiorum* 10 (v. 12). Quod autem aliquod peccatum excludat charitatem vel non excludat, potest contingere dupliciter : uno modo, ex parte peccantis; alio modo, ex ipso genere operis. Ex parte quidem peccantis, dupliciter. Uno modo, quia actus peccati est talis potentiæ cujus non est ordinare ad finem, et ideo nec est ejus averti a fine; et ideo motus sensualitatis non potest esse peccatum mortale, sed veniale tantum : ordinare enim aliquid in finem, pertinet tantum ad rationem. Alio modo, ex eo quod potentia quæ potest ordinare in finem et averti a fine actum aliquem qui etiam de se non contrariatur fini, potest ordinare in contrarium finis; puta si quis verbum otiosum dicat in contemptum Dei, quod contrariatur charitati, hoc erit peccatum mortale, sed non ex genere operis, sed ex perversa voluntate facientis. Alio modo contingit quod aliquod peccatum contrarietur charitati vel non contrarietur, ex ipso genere operis quod est ex parte objecti vel materiæ quæ est contraria charitati vel non contraria. Sicut enim aliquis cibus est ex se contrarius vitæ, puta cibus venenosus, aliquis autem cibus non est contrarius vitæ, licet impedimentum aliquod afferat ad rectam habitudinem vitæ, puta cibus grossus et non bonæ digestionis, vel etiam, si sit bonæ digestionis, quia non sumitur secundum mensuram debitam; ita etiam in actionibus humanis aliquid invenitur quod de se contrariatur charitati Dei et proximi : illa scilicet per quæ tollitur debita subjectio hominis ad Deum et reverentia, ut est blasphemia, et idololatria, et hujusmodi; et etiam ea quæ tollunt convictum humanæ societatis, sicut furtum, et homicidium, et hujusmodi, non enim possent homines ad invicem convivere ubi passim, id est, indifferenter, ista perpetrarentur; et ista sunt peccata mortalia ex suo genere, quacumque voluntate vel intentione fiant. Quædam autem sunt quæ, licet aliquam inordinationem contineant, non tamen directe excludunt alterum prædictorum : sicut quod homo dicat mendacium, non in fide, neque ad nocendum proximo, sed ad delectandum, vel etiam ad juvandum; vel si quis excedat in cibo vel potu aut alio hujusmodi; unde ista sunt venialia peccata ex suo genere. » — Hæc ille in forma.

Ex quibus apparet primo, quod divisio peccati per veniale et mortale, accipiendo veniale primis duobus modis, non est divisio per opposita, immo idem actus numero potest dici mortale et veniale illo modo. Secundo, sequitur quod accipiendo veniale tertio modo, talis divisio est divisio per opposita et

(α) *interiori.* — *interioris* Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.
(γ) *choleræ.* — *colore* Pr.
(δ) *qui.* — *quæ* Pr.
(ε) *qui.* — *quæ.* Pr..

incompossibilia. Tertio, dicitur quod talis divisio non est divisio generis per specificas differentias, sed potius analogi in ea de quibus dicitur secundum prius et post, et similiter subjecti in accidentia; nam, secundum quod dictum est prius (α), tales differentiæ non sunt specificæ, nec sumuntur ab eo quod dat speciem actui, nec peccato, sed penes quædam consequentia speciem peccati vel productionem peccati.

Tunc ad formam argumenti, dicitur quod ratio specifica virtutis sumitur non ex ordine ad suam regulam, quia tunc omnes virtutes essent ejusdem speciei, sed sumitur ex proprio objecto et materia. Et ideo major argumenti est falsa : quia specifica divisio peccati non sumitur, nec in moralibus, nec in theologicis, secundum alium et alium modum deviandi a regula, quia illa deviatio est præter intentionem peccantis, et se habet de per accidens, et ideo illa non dat speciem peccato quod est actus voluntarius; et si non dat speciem peccato, ergo nec diversitas illius diversificat speciem peccati. Unde talis divisio potius dividit effectum peccati vel passiones consequentes peccatum, scilicet reatum, quam dividat ipsum peccatum; quia, ut post dicetur, et superius in secunda conclusione tactum est, in eadem specie peccati possunt esse duo actus, quorum unus erit peccatum veniale, et alius peccatum mortale. — Sed dices : Sanctus Thomas, in verbis præallegatis, *de Malo*, q. 7, art. 1, dicit quod peccatum in quadam deordinatione consistit; et in multis aliis locis dicit quod inordinatio vel deviatio complet rationem peccati; ergo secundum alium et alium modum inordinationis dividetur specifice et essentialiter peccatum. — Dicendum quod peccatum est actus malus voluntarius. Inquantum ergo consideratur ut malus actus, ratio ejus consistit et completur in quadam privatione et deviatione et deordinatione. Sed inquantum est actus, et voluntarius, et habens rationem culpæ, ratio ejus specifica non consistit in privatione, sed in tendentia et ordine ad objectum tale vel tale : ita quod ordo ad objectum complet ejus rationem specificam ; sed privatio dat sibi generalem rationem mali ; objectum autem dat sibi rationem specificam, inquantum est actus intentus ab agente. Item, dato quod privatio daret sibi speciem, constat quod non potest hoc facere inquantum privatio in generali, nec inquantum privatio exsistens in actu, nec inquantum privatio ordinis rationis vel divinæ legis in generali, sed inquantum privatio specialis ; species autem privationum sumuntur penes bona quæ privantur; et tunc finaliter oportet redire ad hoc, quod species peccati sumitur ex aliqua speciali materia in quam fertur derelicto ordine rationis. Veniale autem et mortale nihil tale dicunt ; ideoque non constituunt differentiam specificam actuum, sed differentiam effectuum peccati vel reatuum.

Ad secundum negatur minor. Nam, ut dictum est, deviatio a regula non est formale in peccato inquantum est actus moralis aut intentus ab agente et voluntarius, licet, inquantum est malus, privatio sit sibi formalis; nec tamen privatio dat sibi speciem nisi contracta ad certam materiam moralem, ut statim dictum est. Avaritia enim non habet specialem rationem peccati ex hoc solo quod deviat a lege divina, vel a ratione naturali, nec ex hoc quod deviat per superabundantiam vel defectum, nisi talis deviatio contrahatur ad specialem materiam. Unde sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 72, art 1, sic dicit : « Ad rationem peccati duo concurrunt : scilicet actus voluntarius et inordinatio ejus quæ est per recessum a lege Dei. Horum autem duorum unum per se comparatur ad peccantem qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia; aliud autem, scilicet inordinatio actus, per accidens se habet ad intentionem peccantis : *Nullus* enim *intendens ad malum, operatur*, ut dicit Dionysius, 4 cap. *de Divinis Nomin.* Manifestum est autem quod unumquodque consequitur speciem secundum id quod est per se, non autem secundum id quod est per accidens; quia ea quæ sunt per accidens, sunt extra rationem speciei. Et ideo peccata specifice distinguuntur ex parte actuum voluntariorum magis quam ex parte inordinationis in peccato exsistentis. Actus autem voluntarii distinguuntur specie secundum objecta. Unde sequitur quod peccata proprie distinguuntur specie (α) secundum objecta. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod deviatio a regula non est formale specificum peccati, licet possit dici formale genericum (β). Si enim deviatio esset differentia specifica, tunc omnia peccata mortalia essent unius speciei, cum devient eodem modo a regula divina. — Quod si dicatur quod deviant in diversis materiis, et contra diversa præcepta, — habetur propositum, quia diversitas præceptorum attenditur penes objecta virtutum vel vitiorum. Et ideo dicere quod peccata distinguuntur specifice per deviationem, est nihil dicere, vel reditur in id quod creditur evitari. Unde sanctus Thomas, 1ª 2æ, ubi supra (q. 72, art. 1), arguit sic in secundo loco : « Malum, cum sit privatio, distinguitur specie secundum diversas species oppositorum. Sed peccatum est quoddam malum in genere actuum humanorum. Ergo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita quam secundum objecta. » — Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod peccatum non est pura privatio, sed actus debito ordine privatus; et ideo peccata magis distinguuntur specie secundum objecta actuum quam secundum opposita : quamvis,

(α) *dictum est prius.* — *dicitur post* Pr.

(α) *specie.* — Om. Pr.
(β) *genericum.* — *generificum* Pr.

etiamsi distinguantur secundum oppositas virtutes, in idem rediret; virtutes enim distinguuntur specie secundum objecta. » — Hæc ille.

Ad tertium dicitur primo, quod distinctio venialis a mortali, ibidem posita, in idem redit cum illa quæ prius posita est : quia scilicet unum tollit charitatem, et aliud non. Secundo, dicitur quod nec veniale nec mortale dat speciem peccato proprie loquendo. Tertio, dicitur quod in eadem specie peccati possunt esse peccatum veniale et mortale. Et de hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 72, art. 5, sic dicit : « Eorum quæ specie differunt, duplex differentia invenitur. Una quidem quæ constituit diversitatem specierum ; et talis differentia nunquam invenitur nisi in diversis specie, sicut rationale et (α) irrationale, animatum et inanimatum. Alia autem est differentia consequens diversitatem speciei ; et talis differentia, etsi in aliquibus consequatur diversitatem speciei, in aliis tamen potest inveniri in eadem specie, sicut album et nigrum consequuntur diversitatem speciei corvi et cygni, tamen hujusmodi differentia invenitur in eadem specie hominis. Dicendum est ergo quod differentia venialis et mortalis peccati, vel quæcumque alia differentia sumitur penes reatum, non potest esse differentia constituens diversitatem speciei. Nunquam enim id quod est per accidens constituit speciem. Id autem quod est præter intentionem agentis est per accidens, ut patet in 2. *Physicorum* (t. c. 50). Manifestum est autem quod pœna est præter intentionem peccantis. Unde per accidens se habet ad peccatum, ex parte ipsius peccantis (β). Ordinatur tamen peccatum ad pœnam ab exteriori, scilicet ex justitia judicantis, qui, secundum diversas conditiones peccatorum, diversas (γ) pœnas infligit. Unde differentia quæ est ex reatu pœnæ, potest consequi diversam speciem peccatorum ; non autem constituit diversitatem speciei. Differentia autem peccati mortalis et venialis consequitur diversitatem inordinationis, quæ complet rationem peccati. Duplex est enim inordinatio. Una per subtractionem principii ordinis. Alia qua salvato principio ordinis fit inordinatio circa ea quæ sunt post principium. Sicut in corpore animalis quandoque quidem inordinatio complexionis procedit usque ad destructionem vitalis principii, et hoc est mors ; quandoque vero salvo principio vitæ fit inordinatio quædam in humoribus, et tunc est ægritudo. Principium autem totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis sicut principium indemonstrabile in speculativis, ut dicitur, 7. *Ethicorum* (cap. 8). Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo cui unimur per charitatem, tunc est peccatum mortale. Quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale. Sicut enim in corporibus deordinatio mortis, quæ est per remotionem principii vitæ, est irreparabilis secundum naturam, inordinatio autem ægritudinis reparari potest propter id quod salvatur principium vitæ; similiter est in his quæ pertinent ad animam, etc. » — Hæc ille. — Item ibidem, primo loco, arguit sic : « Ea quæ in infinitum differunt, non possunt esse unius speciei, nec etiam unius generis. Sed veniale et mortale peccatum differunt in infinitum : veniali enim debetur pœna temporalis; mortali pœna æterna. Igitur non sunt unius generis, nec unius speciei. » Ecce argumentum. Sequitur solutio : « Dicendum, inquit, quod peccatum mortale et veniale differunt in infinitum ex parte aversionis; non autem ex parte conversionis, per quam respicit ad objectum, unde peccatum habet speciem. Unde nihil prohibet in eadem specie inveniri aliquod peccatum veniale et mortale : sicut primus motus in genere adulterii est peccatum veniale; et verbum otiosum, quod plerumque est veniale, potest etiam esse mortale. » — Hæc ille. — Item, in solutione secundi, sic dicit : « Ex hoc quod invenitur aliquod peccatum mortale ex genere et aliquod peccatum veniale ex genere, sequitur quod talis differentia consequatur diversitatem peccatorum secundum speciem, non autem quod causet eam; talis autem differentia potest inveniri etiam in his quæ sunt unius speciei. » — Hæc ille. — Ex quibus patet ad argumentum. Nam major est falsa, qua dicitur quod illa peccata differunt specie theologice, quorum unum tollit amicitiam Dei, et aliud non. Nec valet probatio; quia offensa non dat speciem peccato, sicut nec reatus, nec pœna, nec inordinatio. Sed si aliquid concludit, solum concludit quod veniale et mortale dividunt offensam aut reatum et alia consequentia ipsum peccatum et actum intentum a peccante.

Ad quartum dicitur quod major habet multas instantias. Nam calor intensus et remissus sunt unius speciei, et tamen calor intensus repugnat formæ substantiali aquæ, non autem calor remissus. Et causa est, quia non est ibi oppositio specifica formalis, sed virtualis. Sic in proposito. Nam peccatum mortale opponitur charitati, non semper ratione suæ speciei, sed ex parte subjecti vel peccantis. Item, talis oppositio consurgit ex parte aversionis et non ex parte conversionis, a qua peccatum sumit speciem, ut dictum fuit.

Ad quintum dicitur quod si major universaliter intelligatur ad hunc sensum, quod quicumque actus habent oppositas circumstantias differant specie, falsa est; si autem non intelligatur universaliter, argumentum non valet, quia est ex puris particularibus. Quæ autem circumstantia mutet speciem, ostendit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 72, art. 9, ubi

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) a verbo *Unde* usque ad *peccantis,* om. Pr.
(γ) *diversas.* — Om. Pr.

sic : « Ubi occurrit aliud motivum ad peccandum, ibi est alia peccati species; quia motivum ad peccandum est finis et objectum (α). Contingit autem quandoque quod in corruptionibus diversarum circumstantiarum est idem motivum; sicut illiberalis ab eodem movetur, quod accipiat quando non oportet, et ubi non oportet, et plus quam oportet, et similiter de aliis circumstantiis : hoc enim facit propter inordinatum appetitum pecuniæ congregandæ; et in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones non diversificant peccatorum species, sed pertinent ad unam et eamdem speciem peccati. Quandoque vero contingit quod corruptiones diversarum circumstantiarum proveniunt a diversis motivis : puta quod aliquis præpropere (6) comedat, potest provenire ex hoc quod non potest ferre dilationem cibi propter facilem consumptionem humiditatis; quod vero appetat immoderatum cibum, potest contingere propter virtutem naturæ potentem ad convertendum multum cibum; quod autem aliquis appetat cibos deliciosos, contingit propter appetitum delectationis quæ est in cibo. Unde in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones inducunt diversas species peccati. » — Hæc ille. — Item, ibidem, arguit sic primo loco : « Malum, inquit, contingit ex singulis defectibus (Dionys., *de Div. Nom.*, c. 4). Singulares autem defectus sunt corruptiones singularium circumstantiarum. Ergo ex singulis circumstantiis corruptis consequuntur singulæ species peccatorum. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod malum, inquantum hujusmodi, est privatio; et ideo diversificatur specie secundum ea quæ privantur sicut et cæteræ privationes. Sed peccatum non sortitur speciem ex parte privationis vel aversionis, sed ex conversione ad objectum actus. » Item, in solutione secundi, sic dicit : « Circumstantia nunquam transfert actum in aliam speciem, nisi quando est aliud motivum. » Item, articulo octavo, sic dicit : « Cum in peccato sint duo, scilicet ipse actus, et inordinatio ejus, prout receditur ab ordine rationis et legis divinæ, species peccati attenditur non ex parte inordinationis quæ est præter intentionem peccantis, sed magis ex parte ipsius actus secundum quod terminatur ad objectum in quod fertur intentio peccantis. Et ideo ubicumque occurrit diversum motivum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diversa species peccati. Manifestum est autem quod non est idem motivum ad peccandum in peccatis quæ sunt per superabundantiam, et in peccatis quæ sunt per defectum; quinimmo sunt contraria motiva : sicut motivum in peccato intemperantiæ est amor delectationum corporalium, motivum autem insensibilitatis est odium earum. Unde hujusmodi peccata non solum differunt specie, sed etiam sunt sibi invicem contraria. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod numquam actus morales distinguuntur specifice propter diversitatem circumstantiarum, nisi talis diversitas inducat diversitatem objecti, saltem actus interioris.

Ad sextum patet responsio ex dictis in solutione tertii, ubi argumentum hoc quasi in forma recitatum est. Conceditur enim quod istæ differentiæ, veniale et mortale, distant in infinitum; sed neutra illarum est differentia specifica peccati, sed consequitur quandoque speciem peccati, ut ibidem fuit dictum, et ideo possunt reperiri in actibus unius speciei.

II. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi, quod est directe contra primam conclusionem, dicitur quod non solum in venialibus primo modo dictis, immo in dictis secundo modo, est verum quod nullum tale habet rationem peccati simpliciter et perfecte, sed solum secundum quid et imperfecte. Quod ostendit sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 42, q. 1, art. 4, ubi sic : « Tertio modo dicitur peccatum veniale, quando ipse actus per se facile remissibilis est, eo quod non perfecte pertingit ad plenam rationem peccati; et istud proprie dicitur veniale, de quo nunc agitur, quod a mortali distinguitur. Primo enim et secundo modo dictum veniale non distinguitur a mortali : quia mortale potest per ignorantiam fieri; et illud quod est mortale fit veniale per confessionem. Imperfectio autem peccati potest esse dupliciter, vel ex genere actus, vel ex parte peccantis. Genus autem ipsius actus sumitur ex materia vel objecto. Unde, sicut dicitur bonum ex genere propter debitam materiam, ita malum ex genere propter indebitam, et veniale ex genere propter materiam in qua peccatur. In illa autem materia peccatum perfecte invenitur, in qua, si peccetur, virtus charitatis ad Deum et ad proximum dissolvitur, per quam est vita animæ. Et ideo quando aliquis peccat in his sine quibus recte servatis non remanet subjectio hominis ad Deum, et fœdus humanæ societatis, tunc est peccatum mortale ex genere. Et talia peccata Philosophus malitias appellat; unde vult (5. *Ethic.*, cap. 8) quod non omnis vitiosus sit malus. Sicut autem patet, non potest homo Deo esse subjectus, si Deo non credat, et si ei non obediat, et hujusmodi. Et similiter societas humanæ vitæ servari non posset, nisi unicuique servaretur quod suum est; et ideo furtum et aliæ species injustitiæ sunt peccata mortalia ex genere. Et similiter in aliis omnibus. Ea vero sine quibus humana vita servari potest, non faciunt peccatum esse mortale ex genere, quamvis etiam actus sit deformis, sicut superfluus ludus et hujusmodi; et talia dicuntur venialia ex genere. Sed, sicut quod

(α) *ibi est alia peccati species; quia motivum ad peccandum est finis et objectum.* — *est alius finis et aliud objectum* Pr.

(6) *præpropere.* — *propere* Pr.

est bonum ex genere, potest fieri male, sed non econtra; ita illud quod est veniale ex genere, tali modo potest fieri, quod erit mortale : ut si credatur esse mortale quod veniale est; vel si tantum quis in re temporali delectatur, ut finem sibi in ea constituat, quia sic non servat debitam reverentiam ad Deum qui est ultimus finis et citra quem omnia sunt diligenda. Ex parte vero peccantis est imperfectio peccati propter imperfectionem potentiæ elicientis actum : sicut primi motus sensualitatis qui præcedunt deliberationem, peccata venialia sunt, quamvis sint in materia peccati mortalis; sed hæc sunt venialia per accidens, et ideo adveniente consensu rationis deliberatæ efficiuntur mortalia. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod actus inordinatus dicitur peccatum secundum quid et imperfecte, non solum propter imperfectionem potentiæ elicientis, vel modi eliciendi, utputa quod non est perfecte in potestate potentiæ vel suppositi elicientis; immo etiam propter imperfectionem materiæ in qua peccatur : quia scilicet est talis quod recta ordinatio circa illam non est necessaria consecutioni finis, nec inordinatio circa illam tollit ordinem ad finem ultimum. Et ideo ad formam quæ fit in argumento, dicitur quod minor est falsa; quia nullum peccatum veniale est actus simpliciter voluntarius cadens super materiam simpliciter indebitam. Et quod dicitur de mendacio jocoso, non valet; quia màteria talis mendacii non est simpliciter indebita, sed secundum quid, quia talis materia in nullo præjudicat fini ultimo.

Ad secundum negatur minor. Peccatum enim veniale non dicitur peccatum nisi per attributionem ad peccatum mortale, quia scilicet est dispositio ad illud, vel quædam deficiens similitudo illius. Et ad probationem, dicitur quod consequentia non valet ibidem facta, scilicet : peccatum veniale potest esse absque mortali; ergo peccatum veniale non dicitur peccatum ex attributione ad peccatum mortale; — quia talis attributio non est per causalitatem unius ad aliud, nec per dependentiam unius ab alio, nec per coexigitionem unius ad aliud, sed modo quo dictum est. Probatio autem ibidem adducta de animali sano et medicina sana, falsa est; quia destructo omni animali, adhuc aliquid dici posset sanum, et destructo omni animali vero, adhuc esse posset animal pictum, quia in talibus analogice dictis non oportet unum dependere ab alio quoad esse, sed quoad intelligi, ut de se patet.

Ad tertium dicitur primo, quod non oportet esse tot modos virtutis aut actus virtuosi, quot sunt modi, species aut genera vitii, aut actus vitiosi, ut patet ex 2. et 3. *Ethicorum*. Secundo, dicitur quod nullum inconveniens est dicere aliquem actum esse virtuosum simpliciter, et aliquem secundum quid. Quod patet. Nam actus indeliberati cadentes super materiam debitam et debitas circumstantias sunt secundum quid et non simpliciter virtuosi; et similiter actus boni extra charitatem eliciti.

Ad quartum dicitur quod minor est falsa, accipiendo proprie legem exteriorem; quia nulla lex præceptiva, vel prohibitiva, est nisi de fine, vel de necessariis ad finem, aut oppositis fini. Peccatum autem veniale non est contra aliquam talem legem, licet sit contra aliquod dictamen naturalis rationis. Et hoc intendit sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 42, q. 1, art. 4, ubi, in solutione tertii, sic dicit : « Præcepta legis intendunt hominem ordinare ad dilectionem Dei et proximi; quia *finis præcepti est charitas*, 1. *Timoth.*, 1 (v. 5). Et ideo illa sola sunt mortalia ex genere de quibus dictum est. Hæc enim directe sunt contra præcepta legis, et non solum legis scriptæ, sed etiam naturalis. Quamvis autem aliquid non sit malum quia est prohibitum lege exteriori, est tamen malum quia prohibitum lege exteriori vel interiori. Lex enim interior est ipsum lumen rationis, quo agenda discernimus : et quidquid in humanis actibus huic lumini est consonum, totum est rectum; quod autem contra hoc lumen est, homini est innaturale et malum : et pro tanto dicitur malum, quia prohibetur interiori lege. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod peccatum veniale non est contra legem exteriorem. Est tamen contra legem interiorem. Et similiter nec est contra legem interiorem simpliciter et perfecte. Nam sanctus Thomas, ibidem, in solutione quarti, dicit quod venialia « non directe opponuntur præceptis affirmativis aut negativis, sed indirecte, quia disponunt ad ea quæ directe opponuntur; et ideo hujusmodi sunt præter præceptum. Hæc enim etiam non hoc modo discordant a lumine rationis ut ab ultimo fine abducentia, sed ut quædam impedimenta finis ». — Hæc ille.

§ 2. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Durandi. — Ad primum contra tertiam conclusionem, dicitur quod ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ natum est sequi quod inordinate appetantur et fugiantur, non solum illa quæ promovent vel impediunt propriam excellentiam, verum etiam illa quæ talem excellentiam manifestant, aut occultant, aut ejus aliquam similitudinem habent. Omne autem bonum commutabile est hujusmodi. Nec valet instantia ibidem allegata de turpibus delectationibus venereorum. Nam multi gloriantur in talibus, et æstimant se excellere alios qui non possunt talibus turpibus perfrui sicut ipsi, et reputant talia esse manifestativa propriæ excellentiæ. Insuper alia instantia de fuga pœnarum et tristitiarum (α) propter timiditatem in rebus bel-

(α) *tristitiarum*. — *tristitiam* Pr.

licis, non obstat. Nam taliter fugientes intendunt conservare et protelare vitam suam et incolumitatem præ cæteris. Sic autem conservare proprium bonum præ cæteris, apprehendunt ut quoddam signum sagacitatis et propriæ excellentiæ. Unde hæc quæstio eadem est cum illa qua quæritur : utrum omnia quæ quis appetit, appetat propter beatitudinem quæ est excellentissimum bonum. Super quo sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 3, q[la] 4, arguit sic (arg. 2) : « Illud quod propter beatitudinem desideratur, est ad beatitudinem ordinabile. Sed multi volunt aliqua quæ non sunt ordinabilia in beatitudinem, sed magis ab ea avertunt, sicut est de peccatoribus. Igitur non omne quod quis vult, propter beatitudinem vult. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod aliquid ordinari ad beatitudinem contingit dupliciter. Uno modo, sicut quod quæritur ut per hoc homo ad beatitudinem perveniat; sicut aliquis vult operari opera virtutis, ut per hoc beatitudinem mereatur. Alio modo, cum quis appetit aliquid ex hoc ipso quod habet aliquam similitudinem beatitudinis. Cum enim voluntas appetit aliquid, ex hoc ipso efficitur ut desideret illud in quo ejus aliqua similitudo invenitur, quamvis principale desideratum habere non possit. Et hoc modo omnes qui peccata appetunt, ad beatitudinem tendunt, et ad Dei imitationem, ut dicit Augustinus, 2. *Confessionum* (cap. 6), sic dicens : *Superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus. Ambitio quid nisi honores et gloriam quærit, cum tu sis præ cæteris honorandus ?* Et similiter inducit in aliis vitiis. » — Hæc ille. — Similiter, in proposito, dico quod ille qui prosequitur turpes delectationes aut fugit tristitias, turpiter talia potest facere appetitu excellentiæ, quia talia, secundum suam æstimationem, sunt manifestativa propriæ excellentiæ, vel habent aliquam similitudinem ejus.

Ad secundum dicitur quod non solum est cupidus qui appetit divitias ad recipiendum, immo qui appetit inordinate ad inordinate expendendum. Unde sanctus Thomas, 2[a] 2[æ], q. 119, art. 1, in solutione primi : « Contingit, inquit, quod aliquis excedat in dando; et in hoc est prodigus. Et simul cum hoc excedat in accipiendo : vel ex quadam necessitate, quia dum superabundat in dando, deficiunt ei propria bona, unde cogitur indebite acquirere, quod pertinet ad avaritiam ; vel etiam propter animi inordinationem : dum enim non dat propter (α) bonum, contempta virtute, non curat undecumque et qualitercumque accipiat. » — Hæc ille. — Ulterius dicitur quod dato quod cupidus, inquantum hujusmodi, appetat divitias ad recipiendum, adhuc habetur propositum ; quia, licet divitiæ retentæ non compleant actualiter omne pravum desiderium, tamen divitiæ actualiter habitæ et possessæ et retentæ dant facultatem explendi omne desiderium. Qui enim habet divitias, habet omnia bona sensibilia in virtute et potentia proxima. Unde sanctus Thomas, 2[a] 2[æ], q. 118, art. 7, sic dicit : « Illud vitium dicitur capitale ex quo alia vitia oriuntur, secundum rationem finis, qui, cum sit multum appetibilis, propter ejus appetitum procedit homo ad multa facienda bona vel mala. Finis autem maxime amabilis vel appetibilis est beatitudo seu felicitas, quæ est ultimus finis vitæ humanæ. Et ideo quanto aliquid magis participat conditiones felicitatis, tanto magis est appetibile. Est autem una de conditionibus felicitatis ut sit per se sufficiens, alioquin non quietaret appetitum tanquam ultimus finis. Sed per se sufficientiam maxime repromittunt divitiæ, ut dicit Boetius, 3. *de Consolatione*. Cujus ratio est, quia, sicut Philosophus dicit, 5. *Ethicorum* (cap. 5), denario utimur quasi fidejussore ad omnia habenda ; et, *Eccle.* 10 (v. 19), dicitur quod *pecuniæ obediunt omnia*. Et ideo avaritia quæ consistit in appetitu pecuniæ est vitium capitale. » — Item, in solutione secundi, sic dicit : « Pecunia quidem ordinatur ad aliud sicut ad finem : tamen inquantum utilis est ad omnia sensibilia acquirenda, continet quodammodo virtute omnia; et ideo habet quamdam similitudinem felicitatis. » — Hæc ille. — Sciendum tamen quod, cum dicimus quod cupiditas est radix omnium peccatorum, et præbet facultatem perpetrandi omne peccatum, etc., non intendimus quod cupiditas vel habitus cupiditatis hoc faciat immediate et per se ; sed quod hoc facit mediate et ex parte sui objecti. Unde argumentum non vadit ad mentem conclusionis.

Ad argumentum in principio quæstionis, respondet sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 42, q. 1, art. 4, in solutione primi, dicens : « Venialia non corrumpunt virtutem quantum ad habitum : hoc enim est proprium peccati mortalis ; sed exeunt ab æqualitate quam ratio ponit in actu virtutis. » — Hæc ille.

Et hæc de questione. Benedictus Deus. Amen.

(α) *propter*. — *proprium* Pr.

DISTINCTIO XLIV.

QUÆSTIO I.

UTRUM POTENTIA PECCANDI SIT A DEO

Circa quadragesimamquartam distinctionem secundi *Sententiarum*, quæritur : Utrum potentia peccandi sit a Deo.

Et arguitur quod non. *Posse* enim *peccare*, ut dicit Anselmus (*Dialog. de libero arbitrio*, cap. 1), *neque est libertas neque pars libertatis*. Sed omnis potentia naturalis quæ est in nobis ad agendum actus humanos, ad liberum arbitrium pertinet. Ergo potentia peccandi non est in nobis aliqua potentia naturalis. Constat etiam quod nec est potentia gratiæ, quia per gratiam nullus ordinatur ad peccatum. Cum ergo omnis potentia quæ est in nobis a Deo, sit gratiæ vel naturæ, videtur quod potentia peccandi non sit nobis a Deo. Igitur.

In oppositum arguitur. Omne ens est a Deo. Sed potentia peccandi est quoddam ens. Igitur potentia peccandi est a Deo.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponetur conclusio. In secundo objectiones (α). In tertio solutiones (β).

ARTICULUS I.

PONITUR CONCLUSIO

Quantum ad primum articulum, sit

Talis conclusio : Quod potentia peccandi, quantum ad positivum quod importat, a Deo est, non autem quantum ad defectum quem connotat.

Hanc ponit sanctus Thomas in præsenti distinctione 2. *Sententiarum*, q. 1, art. 1, ubi sic : « Potentia, inquit, cognoscitur per actum (γ); unde ex consideratione actus peccati judicium sumendum est de potentia peccandi. In actu autem peccati duo sunt, scilicet substantia actus et deformitas vel defectus debitarum circumstantiarum. Unde oportet quod in ipsa potentia peccandi duo attendantur, scilicet ipsa potentia quæ est principium actus, et hæc est eadem quæ est principium actus ordinati et inordinati; et hæc a Deo est. Consideratur etiam in ea quidam defectus secundum quem actum deficientem (α) producere potest. Potentiæ vero perfectissimæ nunquam deficiunt ab eo ad quod ordinatæ sunt, ut patet in necessariis. Unde quod potentia impediatur vel retrahatur ab eo ad quod naturaliter ordinata est, oportet quod sit ex defectu ejus, inquantum scilicet alteri agenti quod impedit succumbit. Unde, cum potentia voluntatis humanæ sit per se ordinata ad bonum, defectus a bono in actu ejus oportet quod causetur ex aliquo defectu in ipsa per quem ab alio vinci potest, vel delectatione, vel suggestione, vel quocumque alio, ut ab eo quod est naturale sibi ad id quod est innaturale trahatur. Hic autem defectus est secundum quod ex nihilo est. Hujusmodi autem defectus, scilicet quod creatura est ex nihilo, Deus directe causa non est, ut Avicenna probat: quia quod convenit rei secundum se, non causatur in ea ex alio; res autem creata, si secundum se relinquatur, nihil est; unde quod est ex nihilo esse, non est creaturæ a Deo, quamvis esse creaturæ a Deo sit. Posset tamen dici quod iste defectus a Deo est indirecte, non quidem sicut ab agente aliquid, sed sicut a non agente, inquantum scilicet ipse creaturæ hoc non præbet ut non ex nihilo sit, sicut dicitur causa privationis gratiæ quæ pœna est, nisi creatura hujusmodi perfectionis inveniretur capax non esse, ut scilicet non sit ex nihilo. Et ideo hic defectus nullo modo est a Deo, nec directe, nec indirecte. Sic ergo potentia peccandi, quantum ad id quod potentiæ est, a Deo est; sed quantum ad defectum qui implicatur, non est a Deo. » — Hæc ille.

Ex quibus potest argui pro duplici parte conclusionis. — Et pro prima arguitur sic. Omne ens positivum et activum, vel principium actus, est a Deo. Sed potentia peccandi, quantum ad id quod potentia est, est hujusmodi. Igitur, quantum ad illud, est a Deo. — Pro secunda parte arguitur sic. Defectus implicitus in potentia peccandi est ex hoc quod illa potentia, et ejus subjectum, est ex nihilo. Sed creaturam esse ex nihilo, non habet causam effectivam; quia sublata omni causa efficiente vel omni actione et causatione causæ efficientis, adhuc creatura esset nihil vel ex nihilo. Igitur, etc.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

I. Argumentum Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra prædicta. Nam Scotus (dist. 44, q. 1) arguit sic contra secundam partem conclusionis. Sicut in potentiis passivis idem

(α) *objectiones*. — *objectio* Pr.
(β) *solutiones*. — *solutio* Pr.
(γ) *actum*. — *actus* Pr.

(α) *deficientem*. — *diffinientem* Pr.

est proximum susceptivum vel subjectum habitus et privationis, ita potentia activa libera defectibilis est immediatum principium, agendo et deficiendo, oppositorum : agendo quidem, rectitudinis; deficiendo vero, peccati. Et istud absolutum est propria potentia respectu utriusque, eo modo quo potentia potest esse respectu eorum, scilicet effective et defective. Hoc autem modo potentia peccandi est a Deo, hoc est, illa natura quam habens est potens peccare : potens quidem non efficiendo, sed deficiendo; cujus tamen deficere istud positivum est proxima ratio; et eodem modo quo concedi debet quod posse peccare est pars libertatis, non ut libertas est, sed ut est tali gradu limitata.

II. Argumenta Aureoli. — Ad idem arguit Aureolus (dist. 44, q. 1, art. 2).

Primo. Quidquid creatura habet a se formaliter, totum habet a Deo effective; alias non tota entitas creaturæ esset a Deo. Et accipio quidquid creatura habet ex natura sua, ut talis est; verbi gratia : quidquid habet liberum arbitrium ex conditione sua prima. Sed potentia peccandi inest libero arbitrio ex sua prima conditione nullo addito : ex sua enim natura habet quod possit esse conforme primæ regulæ, et difforme, indifferenter; quia nec est prima regula, nec essentialiter conformitas ad primam regulam. Ergo potentia peccandi est hoc modo effective a Deo.

Secundo arguit sic. Si potentia peccandi non sit a Deo, aut hoc est quia potentia non est a Deo, aut quia aptitudo ad peccandum non est a Deo. Non primo modo; quia certum est quod natura liberi arbitrii et ejus potentia est a Deo. Nec secundo modo; quia talis aptitudo non dicit intrinsece nisi naturam liberi arbitrii, licet extrinsece connotet (α) deformitatem, et quoad hoc, concedo quod non est a Deo. Hoc tamen teneo quod quoad omne intrinsecum quod dicit potentia peccandi in libero arbitrio est a Deo.

Tertio (ibid., art. 1) arguit quod potentia peccandi non fundetur in libero arbitrio ex hoc quod est ex nihilo : quia alicubi reperitur liberum arbitrium exsistens ex nihilo, et tamen ibi non reperitur potentia ad peccandum; igitur, etc. Tenet consequentia; quia posita causa ponitur et effectus, vel saltem poni potest. Antecedens probatur, quia in confirmatis in via, sicut in Matre Domini et aliis hujusmodi, erat liberum arbitrium ex nihilo, et tamen non erat in eis potentia ad peccandum. Hoc idem patet de beatis, in quibus non est potentia peccandi. — Si dicatur quod pro tanto non erat in prædictis potentia peccandi, quia confirmabantur ex gratia; — Contra. Illud non dat impotentiam peccandi cui insunt conditiones illæ, quæ dant alicui quod in eo sit potentia ad peccandum. Sed gratiæ quam ponis insunt illæ conditiones, scilicet esse ex nihilo, quod est fundamentum potentiæ peccandi, secundum te. Igitur. — Confirmatur. Quia illud non tollit potentiam ad peccandum, quod relinquit in subjecto illa quæ faciunt potentiam ad peccandum. Sed gratia relinquit in subjecto habente ipsam, esse ex nihilo et hujusmodi. Igitur.

Quarto ad idem. Illud quod est mere relatio rationis, non dat alicui quod habeat potentiam aut quod sit potentia ad peccandum. Sed esse ex nihilo, super illam rem solum dicit respectum rationis : habitudo enim importata per ly *ex* habet non ens pro termino; relatio autem realis habet terminum realem in actu. Igitur, etc.

Quinto ad idem arguit. Cum dico *esse ex nihilo* duo dico, scilicet esse, et nihilitatem. Aut igitur esse ex nihilo constituit et dat rationem potentiæ ad peccandum, ratione de ly *esse;* aut ratione ipsius nihilitatis. Non primo modo, ita quod ens ex nihilo ex hoc solo possit peccare quia est, quia tunc Deus posset peccare, cum habeat esse. Nec secundo modo, puta quod nihilitas det rei posse peccare; quia nihilitas omnino nihil ponit in re illa. Igitur, etc.

III. Argumenta Durandi. — Arguit Durandus (dist. 44, q. 1)

Primo, dicens nostram positionem esse defectuosam in hoc quod dicit quod creatura ex se habet quod sit ex nihilo. Hoc enim non est verum; quia creatura non dicitur fieri vel esse ex nihilo materialiter, vel in ratione subjecti, nec ordinabiliter seu in ratione termini, sed solum negative, quia fit vel est non de aliquo supposito ex parte facti : hoc autem habet creatura a Deo, et non ex se. Quod probatur. — *Primo.* Quia illud quod est causa alicujus affirmationis, est causa negationis per se et immediate consequentis ad affirmationem; verbi gratia : illud quod est causa quod aliquid sit album, est causa quod non sit nigrum. Sed Deus est causa creaturæ, et (α) secundum omne quod est in creatura, ad quam affirmationem sequitur per se et immediate ista negatio, scilicet quod creatura non sit, nec fiat (β) de aliquo supposito ex parte facti; quia si aliquid supponeretur, non totum produceretur. Ergo Deus est causa quod creatura fiat, vel sit (γ) non de aliquo. Sed solum sub hoc sensu dicitur fieri vel esse ex nihilo. Igitur, etc. — *Secundo.* Quia tota ratio quæ movet ad ponendum quod creatura habeat ex se, et non ex alio, quod sit ex nihilo, (δ) est quia creatura, si sibi relinquatur, cedit in nihilum et nihil est. Sed istud magis concludit

(α) *connotet.* — *denotet* Pr.

(α) *creaturæ, et.* — *causare* Pr.
(β) *non sit, nec fiat.* — *non fit nec fiet* Pr.
(γ) *sit.* — *fit* Pr.
(δ) *quod.* — Ad. Pr.

oppositum quam propositum; quia illud quod est causa effectiva et conservativa entitatis rei per suam influentiam, est sufficiens causa non entitatis ejusdem rei per subtractionem suæ influentiæ, ut patet inducendo in omnibus. Sed Deus per suam influentiam est causa effectiva et conservativa totius entitatis cujuslibet creaturæ. Ergo ipse solus per subtractionem suæ influentiæ est causa sufficiens totalis non entitatis creaturæ. Nec oportet dare causam positivam, sed negativam, scilicet Deum non influere; quia effectus non est positivus, sed pure negativus, scilicet creaturam quæ prius fuit, modo omnino non esse. — *Tertio*. Quia mirabile est quod dicitur quod creatura de se est non ens vel nihil. Cum enim hæc præpositio *de* dicat causam aliquam, hic non potest dicere causam formalem, scilicet quod creatura formaliter sit nihil, immo certe formaliter est ens et aliquid; nec materialem, scilicet quod creatura sit subjectum nihili, quia nihil est totalis negatio, quæ non potest habere subjectum; nec finalem, quia tam finem quam illud quod est ad finem oportet habere rationem entis et boni, quod de nihilo dici non potest; nec efficientem, quia nihil non habet causam efficientem, sed deficientem, quæ est eadem respectu entis efficiendo, et respectu nihili efficientiam subtrahendo. Quare nullo modo competit creaturæ, quod de se sit non ens vel nihil. Sed sive sit ens, sive desinat esse et cadat in nihilum, totum est a Deo influente, vel influentiam subtrahente.

Secundo principaliter arguit contra probationem illam qua probatur quod Deus non sit causa indirecte quod creatura sit ex nihilo. Illa enim probatio, ut dicit, assumit falsum, scilicet quod nihil est causa alicujus defectus etiam indirecte, nisi res sit capax oppositæ perfectionis. Videmus enim quod Deus causando asinum in tali gradu, causa est quod asinus deficit ab hoc quod est esse rationalem; et tamen asinus non est capax rationalitatis. Et idem est in proposito.

Tertio arguit quod positio sit defectuosa in hoc quod supponit quod defectibilitas electionis inest rei ex hoc quod est ex nihilo. Dicunt, inquit, quidam, juxta sententiam Damasceni, quod creaturæ ex hoc quod est ex nihilo competit duplex vertibilitas in nihil, scilicet secundum esse naturæ, et secundum electionem. Primum fieret si res annihilaretur totaliter. Secundum fit cum peccatur: quia, secundum Augustinum (tract. 1 *in Joannem*), peccatum est nihil; et ideo, cum peccatur, electio peccantis vertitur in nihil. Sed istud non videtur sufficienter dictum.

Quod enim creatura, ex hoc quod est ex nihilo, modo quo expositum est, sit vertibilis in nihil quod negat totalem entitatem, satis patet ex prædictis: quia ex eo quod Deus totum quod (α) est in creatura produxit, nullo supposito, et productum conservat, relinquitur quod subtracta influentia ejus nihil remaneat; quod vocatur ibi creaturam verti in nihil. Sed quod ex eodem habeat quod sit vertibilis secundum electionem peccando, non videtur. Quia (α) non solum istæ vertibilitates sunt in creatura, sed quædam aliæ: sicut homo vertibilis est de visu in cæcitatem; et omnes res corruptibiles de entitate in non entitatem per corruptionem, quæ tamen non annihilantur totaliter. Et omnes hujusmodi versiones sunt in nihil, sicut versio electionis in peccatum: peccatum enim dicitur nihil, quia est quædam privatio; omnes autem prædictæ versiones sunt ab habitu in privationem. Ergo similis ratio videtur esse de omni mutabilitate creaturæ ab habitu in privationem, quod insit creaturæ ex eo quod est ex nihilo; quod tamen communiter non dicitur.

Item, esse ex nihilo, si sit causa omnium vertibilitatum ab habitu in privationem, aut est causa immediata et proxima, aut remota. Non potest dici quod sit causa immediata et proxima: quia, posita causa immediata et sufficiente, ponitur effectus; sed esse ex nihilo convenit æqualiter omni creaturæ; ergo, si esse ex nihilo esset immediata causa omnium vertibilitatum, omnes vertibilitates cuilibet creaturæ competerent. Hoc autem est falsum. Quædam enim sunt creaturæ, quibus non competit vertibilitas corruptionis, ut cœlum et substantiæ separatæ. Quædam vero sunt quibus non competit vertibilitas electionis, ut creaturis irrationabilibus, et sic de aliis. Ergo esse ex nihilo non est causa immediata omnium vertibilitatum. Si autem sit causa remota et mediata, per eam non poterit sufficienter assignari ratio dictarum vertibilitatum. Dicere ergo quod defectibilitas electionis insit creaturæ ex hoc quod est ex nihilo, multum insufficienter dictum est.

Quarto arguit quod principalis conclusio sit in se falsa, scilicet quod potentia peccandi, quantum ad defectibilitatem, non est a Deo. Hoc enim, inquit, non est verum. Quod sic patet. Defectus qui non habet rationem mali, plus potest causari a Deo quam ille qui habet rationem mali. Sed defectus qui habet rationem mali causatur a Deo; malum enim pœnæ a Deo est. Ergo fortiori ratione defectus qui non habet rationem mali. Talis autem defectus est possibilitas deficiendi in eligendo: non enim est culpa, alioquin homo semper peccaret; nec pœna, quia fuit in statu innocentiæ in quo nihil fuit pœnale; sed est (β) purus defectus naturæ creatæ intellectualis, quæ (γ) non attingit perfectionem naturæ increatæ, in qua nullus potest esse defectus, nec in cognoscendo, nec in eligendo. Nec tamen iste defectus est malus, quia non tollit aliquam perfectio-

(α) *totum quod*. — *solum quidquid* Pr.

(α) *Quia*. — *quod* Pr.
(β) *est*. — Om. Pr.
(γ) *quæ*. — *qui* Pr.

nem naturæ creatæ debitam. Ergo possibilitas deficiendi in eligendo est a Deo.

Quinto ad idem. Quia idem est judicium de omni possibilitate deficiendi, quod sit a Deo, vel non. Sed constat quod possibilitas deficiendi per corruptionem est in creaturis corruptibilibus a Deo. Ergo pari ratione possibilitas deficiendi in eligendo est a Deo. Major patet. Sed minor probatur. Quia ordo universi est per se intentus a Deo. Requirit autem ordo universi quod quædam deficere possint et quandoque deficiant, alioquin alia non salvarentur : plantæ enim utuntur terra ad sui nutrimentum; animalia vero plantis; homines vero plantis et animalibus; et in his corruptio unius ordinatur ad conservationem alterius ex ordine naturæ, et divina institutione, quæ habetur, *Genes.* 1 et 9. Quare, etc.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

I. Ad argumentum Scoti. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus prælibatis. Et ideo

Ad primum, quod est Scoti, dicitur quod potentia peccandi, prout dicit fundamentum ordinis ad actum deformem et deformitatem, non est quid positivum, nec est a Deo, sicut ponit conclusio; cujus oppositum probare nititur Scotus. Nec valet probatio ejus; quia similitudo de potentia passiva et libero arbitrio nulla est. Cujus ratio est, quia potentia passiva, de qua argumentum loquitur, non plus naturaliter ordinatur ad habitum quam ad privationem. Secus est de libero arbitrio, quod ex natura sua ordinatur ad actum rectum, et non ad actum deformem. Unde ordo ejus ad deformitatem non potest in ipso immediate fundari nisi supposito et mediante aliquo ejus defectu, ut diffuse dicit probatio conclusionis contra quam arguit; et de hoc postea diffusius dicetur.

II. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli, dicitur quod quidquid entitatis, bonitatis et (α) perfectionis habet creatura in se vel ex se formaliter, habet totum a Deo effective. Non tamen oportet quod omnem imperfectionem (β) quam habet in se vel ex se formaliter, habeat a Deo effective : alias omnes deformitates et inordinationes actuum malorum essent effective a Deo; quod est impium dicere. Hoc autem modo intellecta majore argumenti, minor, si sumatur directe sub majore, falsa est; quia potentia peccandi, quantum ad defectibilitatem, vel ordinem ad actum defectibilem aut fundamentum talis ordinis, non dicit quid positivum aut ad perfectionem pertinens, nec pertinet ad naturam liberi arbitrii, sed ad ejus defectum. Probatio autem minoris sic intellectæ nulla est; quia liberum arbitrium sine aliquo positivo superaddito potest se difformare primæ regulæ : non tamen posset se difformare a prima regula, nisi esset aliud essentialiter a sua regula et subjectum superiori regulæ, et bonum particulatum et imperfectum et defectivum; unde talis defectibilitas aut peccabilitas non est quid positivum, nec fundatum immediate in aliquo positivo. Item, falsum dicit quod liberum arbitrium ex sua natura habeat talem defectibilitatem, si intelligat quod illa defectibilitas sit natura, vel pars naturæ, vel passio positiva liberi arbitrii, vel privatio immediate fundata in libero arbitrio inquantum hujusmodi.

Ad secundum dicitur quod potentia peccandi est a Deo, quantum ad illud quod est potentia vel fundamentum ordinis ad absolutum et positivum actus peccati; sed quantum ad fundamentum ordinis ad deformitatem actus peccati, vel quantum ad illum ordinem ad deformitatem peccati, nullo modo est a Deo. — Et cum dicitur quod talis aptitudo non dicit intrinsece nisi naturam liberi arbitrii, aut voluntatis, — negandum est; quia, sicut in peccato aliud est actus et aliud deformitas, ita liberum arbitrium alium ordinem habet ad actum, et alium ordinem ad aptitudinem ad deformitatem actus sui : et sunt duæ aptitudines ad duos terminos, quarum nulla est liberum arbitrium, sed respectus rationis fundatus in libero arbitrio mediate vel immediate.

Ad tertium dicitur quod potentia peccandi est in quolibet libero arbitrio creato et producto ex nihilo, tanquam in radice remota ab actu vel propinqua, ligata vel soluta. Unde in confirmatis per gratiam in via, vel per gloriam in patria, manet potentia peccandi remota et ligata. Et hoc habet concedere arguens, cum ponat potentiam peccandi immediate fundari in natura liberi arbitrii ex sua prima conditione nullo superaddito, ex hoc quod non est prima regula, nec essentialiter conformitas ad primam regulam, ut patet in argumento præcedenti. Constat autem quod intellectus creatus beatus non est prima regula, nec essentialiter conformitas ad primam regulam. Posset tamen dici quod per gratiam viæ vel gloriam patriæ tollitur potentia peccandi, accipiendo potentiam peccandi pro principio proximo et non ligato, productivo actus deformis et suæ deformitatis. Et ad hunc sensum loquitur sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 24, art. 8, ubi sic arguit : « Gratia superveniens naturæ eam non destruit. Cum ergo libero arbitrio creato hoc naturaliter insit quod ad malum flecti possit, videtur quod per gratiam ei auferri non possit. » Ecce argumentum.

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) *imperfectionem.* — *perfectionem* Pr.

Sequitur responsio : « Ad primum, inquit, dicendum quod hoc est ex defectu naturæ creatæ quod in malum flecti possit. Et hunc defectum aufert, perficiendo naturam, gratia confirmans in bono; sicut lux superveniens aeri aufert ejus obscuritatem, quam naturaliter sine luce habet. » Item, quarto loco, arguit sic : « Secundum hoc inest libero arbitrio flexibilitas ad malum, quod est ex nihilo, ut dicit Damascenus (*de Fide orth.*, lib. 2, cap. 3). Sed nulla gratia potest auferre libero arbitrio creaturæ esse ex nihilo. Ergo nulla gratia potest liberum arbitrium confirmare in bono. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Ad quartum, inquit, dicendum quod ex hoc quod liberum arbitrium est ex nihilo, convenit ei quod non sit naturaliter confirmatum in bono, nec hoc ei per gratiam concedi potest, ut in bono sit naturaliter confirmatum. Non autem convenit libero arbitrio, secundum quod est ex nihilo, quod nullo modo possit confirmari in bono, sicut nec aeri ex natura sua inest quod nullo modo possit illuminari, sed quod non sit naturaliter lucidus in actu. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod gratia tollit potentiam peccandi, si sit consummata, accipiendo potentiam peccandi, prout dictum est, pro principio proximo et non impeditivo actus deformitatis. Potest etiam dici quod potentia peccandi fundatur in libero arbitrio creato ex nihilo in suis naturalibus considerato, non autem in libero arbitrio creato per gratiam consummatam cum Deo ligato; et hoc in idem redit cum præcedenti solutione. Ex quibus patet ad confirmationes ibidem factas.

Ad quartum dicitur quod potentia peccandi, prout dicit fundamentum ordinis ad actum positivum et quid productivum talis actus, non est relatio rationis, nec ens rationis, sed absolutum et positivum reale, scilicet potentia quam dicimus liberum arbitrium. Sed prout dicit fundamentum ordinis ad deformitatem actus, potest esse ens rationis, sicut et illa deformitas est ens rationis. Unde argumentum non vadit ad mentem conclusionis; quia nec conclusio, nec ejus probatio, dicit quod potentia peccandi oriatur ex tali negatione vel habitudine quæ importatur per ly *esse ex nihilo* totaliter, sed in parte.

Ad quintum patet per idem : quia conceditur quod ly *esse ex nihilo*, ratione nihilitatis dat rationem potentiæ ad peccandum partialiter, non totaliter, quantum ad defectum quem includit potentia peccandi, licet non quantum ad positivum; quia una negatio potest esse causa alterius, ut dicitur, 2. *Physicorum* (t. c. 30), et 5. *Metaphysicæ* (t. c. 2), sicut absentia nautæ est causa perditionis navis.

III. Ad argumenta Durandi. — Ad primum Durandi, dicitur primo, quod, cum dicitur quod creatura ex se habet quod sit ex nihilo, non solum debet intelligi negative, illo modo quo exponit arguens, scilicet quia fit vel est, et non de aliquo præsupposito ex parte perfecti; immo potest et debet intelligi ordinabiliter, et in ratione termini, quia scilicet creatura prius erat nihil quam aliquid, prioritate naturæ, non temporis, ad hunc sensum quod essentia creaturæ ex se formaliter est nihil, et ab alio habet quod sit aliquod actu exsistens. Quod autem inest rei ex se, prius inest ei quam illud quod inest rei ex alio. Sicut aqua, quantumcumque sit calida, prius natura est frigida quam calida, quia ex se et ex natura sua est frigida, licet ab extrinseco sit calida, non quod simul sit calida et frigida in actu, sed frigida virtute, calida in actu. Tamen actus ille non pullulat ab intrinseco, sicut virtus quæ prodiret in actum, si sibimet relinqueretur. Et idem est de aere lucido. — Ex quibus apparet quod *prima forma* in argumento facta non valet; quia fundatur in falso, scilicet quod negatio essendi creaturæ consequatur de per se ad aliquam affirmationem cujus Deus sit causa, et affirmatio creaturæ præcedat ordine naturæ ejus negationem. Hoc enim falsum est; quia sublata omni affirmatione et productione asini a Deo, adhuc asinus est nihil, et si asinus a Deo producitur, prius natura fuit nihil, quam ens actu. — *Ad secundam formam* dicitur quod ratio quam arguens recitat, bona est (α); nec concludit oppositum, sed propositum. Et ad probationem in oppositum, dicitur quod major ibidem assumpta, est vera, vel esset vera si res habens esse ab alio et entitatem actualem ab alio, prius natura haberet esse quam non esse; sed ubi est oppositum, sicut est in proposito, major est falsa. Unde illa major non plus habet evidentiæ quam ista : aqua habet quod sit calida ex influentia ignis; ergo ex subtractione illius activitatis habet quod sit non calida. Hæc autem consequentia non valet; quia aqua prius natura est non calida quam calida; nec habet quod sit non calida ex actione ignis, sed ex propria natura. Unde illa major generaliter falsa est, ubi effectus ex natura sua inclinatur ad oppositum illius quod habet ex agente. — *Ad tertiam formam* dicitur quod cum dicitur, Creatura est de se non ens, ly *de* potest dicere causam formalem, ad hunc sensum quod creatura ex se et de se et propria essentia est in potentia ad esse, et non est suum esse; sicut materia prima potest dici de se informis, quia sua essentia nec est forma, nec habens formam partem sui, sed est potentia ad formam, et est susceptiva formæ, et est in quadam dispositione opposita ipsi formæ. Sic, in proposito, essentia cujuslibet creaturæ est in potentia susceptiva actualis exsistentiæ. Nec valet quod dicitur, quod creatura formaliter est ens et aliquid; quia, licet creatura ex sua essentia sit ens et aliquid in

(α) *est.* — *esse* Pr.

potentia, non tamen est ens aut aliquid in actu, nisi per aliquid superadditum essentiæ, scilicet per esse. Non ergo per essentiam suam est ens formaliter, sed subjective; per esse vero est ens formaliter. Dico secundo, quod, cum dicitur, Creatura est de se non ens, ly *de* potest dicere aptitudinem causæ materialis, ad hunc sensum quod essentia creaturæ nata est esse subjectum non essendi prius natura quam subjectum essendi, quia actualis exsistentia non est ratio, nec de ratione, nec propria passio alicujus creaturæ; immo intellecta essentia rosæ, nihil intelligitur ibi de esse, et potest intelligi sub non esse. Nec valet impugnatio; quia, licet non esse, prout omnem negat actualem exsistentiam et essentiam, nullum (α) habeat subjectum, tamen non esse quod solum negat actualem exsistentiam et non essentiam, potest concipi per modum exsistentis in subjecto, sic quod essentia creaturæ ut præcedit suam productionem et omnem actualem exsistentiam, intelligatur subjectum non exsistentiæ.

Ad secundum dicitur quod falsum assumit, scilicet quod Deus sit causa quod asinus non sit rationalis. Hoc enim falsum est; quia sublata omni causalitate vel causatione et productione effectiva Dei, adhuc asinus non est rationalis; et, secundum multos, ante omnem causalitatem vel causationem effectivam, asinus est substantia, corpus, vivum, animal, asinus, rudibilis, non rationalis; nullum tamen horum sibi convenit in actuali exsistentia, sed in potentia obedientiali, vel potentia Creatoris, vel in esse intelligibili et in esse essentiæ.

Ad tertium dicendum est quod prima radix defectibilitatis secundum electionem et peccabilitatis inest libero arbitrio eo quod est ex nihilo; sed non est præcisa et proxima causa. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 24, art. 7 : « Nulla creatura est, nec esse potest, cujus liberum arbitrium naturaliter sit confirmatum in bono, ut hoc ei ex puris naturalibus conveniat quod peccare non possit. Cujus ratio est. Nam ex defectu principiorum actionis causatur actionis defectus. Unde, si quid est in quo principia actionis nec in se deficere possint, nec ab aliquo extrinseco impediri, impossibile est illius actionem deficere; sicut patet in motibus cœlestium corporum. Ea vero in actione deficere possibile est, in quibus principia agendi deficere possunt vel impediri; sicut patet in generabilibus et corruptibilibus quæ, ratione suæ transmutabilitatis, defectum in principiis activis patiuntur : unde et eorum actiones deficientes proveniunt; propter quod in operationibus naturæ frequenter peccatum accidit, sicut patet in partubus monstruosis : nam nihil aliud est peccatum, sive in rebus naturalibus, sive in artificialibus, sive in (β) voluntariis dicatur, quam defectus vel inordinatio propriæ actionis, cum aliquid agitur non secundum quod natum est agi, ut patet in 2. *Physicorum* (t. c. 82, etc.). Differt autem in agendo natura rationalis prædita libero arbitrio ab omni alia natura agente. Nam quælibet alia natura ad aliquod particulare bonum ordinatur, et actiones ejus sunt determinatæ respectu illius boni. Natura vero rationalis ordinatur ad bonum simpliciter : sicut enim verum absolute est objectum intellectus, ita etiam bonum absolute est objectum voluntatis. Et inde est quod ad ipsum universale bonorum principium voluntas se extendit, ad quod nullus alius appetitus pertingere potest. Et propter hoc creatura rationalis non habet determinatas actiones, sed se habet sub quadam indifferentia respectu innumerabilium (α) actionum. Cum autem omnis actio ab agente proveniat sub ratione cujusdam similitudinis, sicut calidum calefacit, oportet quod, si aliquod agens est quod secundum suam actionem ordinetur ad aliquod particulare bonum, ad hoc quod ejus actio naturaliter sit indefectibilis, quod ratio illius boni naturaliter immobiliter eidem insit; sicut si alicui corpori inest calor naturaliter immobiliter, tale immutabiliter calefacit. Unde et natura rationalis quæ ordinata est ad bonum absolute per actiones multifarias, non potest habere naturaliter actiones indeficientes a bono, nisi ei naturaliter et immutabiliter insit ratio universalis et perfecti boni; quod quidem esse non potest nisi in natura divina. Nam Deus solus est actus purus nullius potentiæ permixtionem recipiens, et per hoc est bonitas pura et absoluta. Quælibet vero creatura, cum in natura sua habeat permixtionem potentiæ, est bonum particulare; quæ quidem permixtio potentiæ accidit ei propter hoc quod est ex nihilo. Et inde est quod inter naturas rationales solus Deus habet liberum arbitrium naturaliter impeccabile et confirmatum in bono. Creaturæ vero hoc est impossibile propter hoc quod est ex nihilo, ut Damascenus (*de Fide orth.*, lib. 2, cap. 27) et Gregorius Nyssenus (*Catech. Or.*, c. 6) dicunt. Et ex hoc est particulare bonum in quo fundatur ratio mali, ut dicit Dionysius, 4. capit. *de Divinis Nominibus.* » — Hæc ille. — Ex quo apparet quod peccabilitas vel potentia peccandi in libero arbitrio pullulat ex tribus. Primum est, quia est in se bonum particulare recipiens admixtionem potentiæ; cujus particularitatis et permixtionis radix est esse ex nihilo. Secundum est, quia liberum arbitrium ordinatur ad bonum absolute et universaliter, non tantum ad aliquod particulare bonum. Tertium est, quia non habet actiones naturaliter determinatas respectu universalis boni, sed indeterminatas et multifarias. Ex istis autem tribus inest sibi defectibilitas in

(α) *nullum.* — *nullam.* Pr.
(β) *in.* — Om. Pr.

(α) *innumerabilium.* — *immaterialium* Pr.

actione, ac per hoc peccabilitas, si suis puris et solis naturalibus relinquatur. Tunc

Ad primam hujus improbationem, dicitur quod omnis vertibilitas et mutabilitas creaturæ provenit radicaliter ex hoc quod est potentiæ admixtionem recipiens; quod habet ideo quia est ex nihilo et ab alio creatum, quia omne quod est creatum ab alio, non habet ex se esse suum, sed ab alio, et si habet esse ab alio, comparatur ad suum esse ut potentia ad actum, sicut arguit Avicenna.

Ad secundam improbationem hujus, dicitur quod esse ex nihilo, est prima radix omnis vertibilitatis, inquantum ex ipsa pullulat potentialitas et imperfectio. Non tamen est totalis et præcisa causa proxima vertibilitatis; quia ad hoc etiam confert de proximo carentia perfectionis ligantis et stabilientis potentiam in bono, potissime in creaturis quarum potentia activa vel passiva ordinatur ad multa indifferenter, ad quæ acquirenda vel facienda requiritur perfectio potentiæ, quam ex puris naturalibus non sufficit habere, vel saltem non de necessitate inest potentiæ sicut apparet in naturalibus: ex hoc enim generabilia et corruptibilia sunt vertibilia, quia in eis est materia in potentia ad multas formas quas non habet actu, sed potentia. Similiter, ideo liberum arbitrium creatum est vertibile in malum et in nihil secundum electionem, quia ordinatur ad multas actiones quas non potest perfecte agere nisi adsit ei sufficiens directio rationis, et assistentia gratiæ, et perfecta ligatio cum summo bono et ultimo fine. Talia autem non semper adsunt. Ideo in absentia talium potest defectuose agere. Sunt autem aliquæ creaturæ ex nihilo et potentiales, non tamen defectibiles in actione, quia potentia earum ordinatur ad determinatas actiones, et principia necessaria rectitudini talium actionum sunt a Deo indita (α) supernaturaliter earum potentiis activis et passivis. Hoc intendit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 24, art. 7, ubi sic arguit: « Natura spiritualis nobilior est quam corporalis. Sed est aliqua natura corporalis cui hoc convenit quod in ea inordinatio motus nulla esse potest, scilicet natura cœlestis corporis. Ergo multo fortius potest esse aliqua natura creata spiritualis, quæ est capax liberi arbitrii, in cujus motibus naturaliter nulla inordinatio (β) esse possit; quod est esse impeccabilem vel confirmari in bono. » Ecce argumentum, et est primum in ordine. Sequitur responsio: « Dicendum, inquit, quod creaturæ corporales sunt ordinatæ ad aliquod particulare bonum per determinatas actiones. Et ideo, ad hoc quod ab earum actionibus error et peccatum naturaliter absit, sufficit quod sint per suam naturam stabilitæ in aliquo particulari bono; quod non sufficit in naturis spiritualibus ordinatis ad bonum absolute. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet illud quod prius dictum est, quod radix peccabilitatis liberi arbitrii est, quia ordinatur ad bonum absolute per multifarias actiones, et non est naturaliter stabilitum in bono perfecto et absoluto vel universali, sed est particulare bonum in se, et non habet ex natura stabilitatem cum Deo, qui (α) solus est universale bonum; hic autem defectus, ut dictum est, pullulat ex hoc quod est ex nihilo. Item, in quinto loco, ibidem, arguit sic: « Gregorius Nyssenus (*Catech. Or.*, c. 6) et Damascenus (*de Fid. orth.*, l. 2, c. 27) hanc rationem assignant quare creatura sit mutabilis secundum liberum arbitrium, quia est ex nihilo. Sed propinquius consequitur creaturam, ex hoc quod est ex nihilo, posse in nihilum cedere quam posse malum facere. Cum ergo inveniatur creatura aliqua, quæ naturaliter est incorruptibilis, sicut anima et corpora cœlestia, ergo multo fortius potest inveniri aliqua creatura spiritualis quæ naturaliter sit impeccabilis. » Ecce argumentum. Sequitur responsio: « Dicendum, inquit, quod creaturæ acquiritur esse determinatum et particulare ab alio; unde creatura potest habere esse stabile et immutabile, quamvis non inveniatur in ea naturaliter ratio absoluti et perfecti boni. Sed aliqua creatura est per actiones suas ordinabilis ad bonum absolute; et ideo non est simile. » — Hæc ille. — Ex quo patet idem quod prius; quod ideo liberum arbitrium est defectibile in actione, quia ordinatur ad bonum universale per suas actiones, et non habet in se rationem absoluti et perfecti boni. Cum autem per gloriam unietur Deo, qui (β) est perfectissimum bonum, tunc efficietur impeccabile per gratiam consummatam (γ). Unde, in solutione octavi argumenti, ibidem, sic dicit sanctus Thomas: « Principium rectæ operationis procedentis ex libero arbitrio non est sola substantia, et virtus, sive potentia; sed requiritur debita applicatio voluntatis ad aliqua quæ sunt extra, sicut ad finem et alia hujusmodi. Et ideo non exsistente aliquo defectu in substantia animæ vel in natura liberi arbitrii, potest sequi defectus in actione ipsius. Unde ex naturali immutabilitate substantiæ non potest concludi naturalis impeccabilitas. » — Hæc ille. — Adverte tamen quod, cum dicit quod non exsistente aliquo defectu in natura liberi arbitrii, etc., potest peccare, intellige de defectu privativo alicujus naturalis perfectionis; quia, si intelligeretur de quolibet defectu, falsum esset. Si enim in libero arbitrio non esset iste defectus, qui est esse ex nihilo, nec iste defectus qui est carere ligamento cum bono universali et perfecto, numquam liberum arbitrium peccaret. Ex prædictis patet quod conse-

(α) *sunt a Deo indita.* — *a* Pr.
(β) *inordinatio.* — *ordinatio* Pr.

(α) *qui.* — *qua* Pr.
(β) *qui.* — *quæ* Pr.
(γ) *consummatam.* — *consummatum* Pr.

quentiæ factæ in argumento non valent; puta, cum dicitur: esse ex nihilo est causa in libero arbitrio quod sit peccabile; ergo quidquid est ex nihilo est peccabile; quia, ut patet ex dictis, esse ex nihilo non est totalis et præcisa causa peccabilitatis, sed est prima radix in tali natura quæ ordinatur ad bonum absolute per multifarias actiones; sicut alios effectus inducit calor in alia et alia materia, et alios defectus inducit potentialitas in diversis substantiis. Sciendum autem quod alio modo declarat sanctus Thomas, in Quæstionibus *de Malo*, q. 1, art. 3, in solutione noni argumenti, quomodo esse ex nihilo est radix peccabilitatis. Ait enim sic : « Bonum, ex hoc quod est creatum, potest aliquo modo deficere illo defectu ex quo malum voluntarium procedit; quia ex hoc ipso quod est creatum, sequitur quod ipsum sit subjectum alteri sicut regulæ et mensuræ. Si autem ipsum esset sua regula et mensura, non posset sine regula ad opus procedere : propter quod Deus, qui est sua regula, peccare non potest; sicut nec artifex peccare posset in incisione ligni, si sua manus esset regula suæ incisionis. » — Hæc ille. — Sed, licet ista ratio videatur differre ab illa quam ponit in locis prædictis, tamen non multum differt; quia dicere quod liberum arbitrium non habet in se rationem perfecti boni, et tamen ordinatur ad universale et perfectum bonum, sequitur ex hoc quod ipsum non est sua regula. Sequitur enim bene : A habet regulam a se distinctam et se superiorem; igitur non est perfectum bonum. Verumtamen ratio prima est melior; ideo illam tene.

Ad quartum principale dicitur negando majorem duplici ratione. Primo, quia defectus de quo loquimur, scilicet peccabilitas vel aptitudo ad peccandum, licet in se non sit malum culpæ aut pœnæ, tamen ex se ordinatur ad malum culpæ, cujus ordinis Deus esse causa non potest. Sicut enim ostendit sanctus Thomas, *de Malo*, q. 3, art. 1, et multis aliis locis, « Deus omnia alia ad seipsum convertit, nec aliquid a seipso avertit. Ipse autem est summum bonum. Unde non potest esse causa aversionis voluntatis a summo bono, in quo ratio culpæ consistit, prout nunc de culpa loquimur. Impossibile est igitur quod Deus sit causa peccandi. » — Hæc ille. — Item, in solutione quarti, sic dicit : « Effectus causati, inquantum causatum est, reducitur in causam; si autem aliquid procedat a causato non secundum quod causatum est, hoc non oportet in causam reduci : sicut motus tibiæ causatur a virtute motiva animalis quæ tibiam movet; sed obliquitas ambulationis non provenit a tibia secundum quod est mota a virtute motiva, sed secundum quod deficit a sustinendo influxum virtutis motivæ per suum defectum, et ideo claudicatio non causatur a virtute motiva. Sic igitur peccatum causatur a libero arbitrio secundum quod deficit a Deo. Unde non oportet quod Deus sit causa peccati, licet sit causa liberi arbitrii. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod peccatum provenit a libero arbitrio inquantum est defectivum et non causatum a Deo, vel habens aliquem defectum non causatum a Deo; et quomodo si Deus esset causa illius defectus sicut est causa liberi arbitrii, ipse Deus esset causa peccati; quod est impium. Secundo negatur major de illis defectibus qui nullam habent causam efficientem, nec habere possunt, cujusmodi est defectus ex quo pullulat peccabilitas, vel etiam ille defectus qui dicitur peccabilitas, qui non est nisi ens rationis, ut supra (ad quartum Aureoli) dictum est. Item, talis defectus, dato quod haberet causam efficientem, oporteret illam esse defectivam et aversivam a Deo; quod Deo non potest competere.

Ad quintum potest dici dupliciter. Primo modo negatur major. Sicut enim Deus est causa mali pœnæ et mali naturæ, non autem mali culpæ, sic concedendum est quod sit causa possibilitatis deficiendi defectu naturæ vel pœnæ, non autem quod sit causa possibilitatis deficiendi defectu culpæ. De hoc sanctus Thomas, *de Malo*, q. 3, art. 1, in solutione tertii, sic dicit : « Pœna opponitur cuidam particulari bono. Non est autem contra rationem summi boni auferre aliquod particulare bonum, cum particulare bonum auferatur per appositionem alterius boni, quod interdum est melius : sicut forma aquæ aufertur per appositionem formæ ignis; et similiter bonum naturæ particularis aufertur per pœnam per appositionem melioris boni, per hoc scilicet quod Deus ordinem justitiæ in rebus statuit. Sed malum culpæ est per aversionem a summo bono, a quo summum bonum avertere non potest. Unde Deus potest esse causa pœnæ, non autem causa culpæ. » Similia dicit, 1 p., q. 48, art. 6. Verum quia ex eadem radice provenit possibilitas hujus defectus et illius, scilicet ex hoc quod creatura est ex nihilo, ideo aliter dico quod scilicet neutra possibilitas est a Deo, licet concedam quod, sicut potentia peccandi est a Deo quoad aliquid, et non quoad omnia quæ includit in sua ratione, consimiliter et potentia deficiendi defectu pœnæ vel naturæ, quoad aliquid est a Deo, et quoad aliud non : ut scilicet, sicut Deus est causa potentiæ peccandi quantum ad illud quod habet de ratione potentiæ activæ, et non quantum ad aptitudinem ad deformitatem actus, quæ apitudo radicatur primarie in hoc quod est esse ex nihilo; ita per omnia dico de possibilitate deficiendi, quia potentia deficiendi defectu naturæ vel pœnæ est a Deo quantum ad illud quod habet de ratione potentiæ passivæ, non autem quantum ad aptitudinem ad defectum et malum, quia illa aptitudo consequitur creaturam ex hoc quod est nihilo. Et sic intendit Augustinus in libro *Octogintatrium Quæstionum* (q. 21), cum dicit quod Deus *non est causa tendendi in non esse*. Sic igitur in hac secunda responsione negatur minor

argumenti. Et ad probationem ejus, dicitur quod non plus concludit nisi quod potentia deficiendi est a Deo quoad sui positivum et absolutum, non autem quantum ad defectibilitatem quam importat ; quia Deus in ordine universi intendit illud quod est ibi de bono, non autem illud quod est ibi de malo, nec ordinem aut aptitudinem ad malum. Cui sit honor et gloria in secula seculorum. Amen.

Omnia vero tam in hac quam in præcedentibus quæstionibus dicta suppono totali determinationi Sacrosanctæ Romanæ Ecclesiæ, cui præest Sanctissimus in Christo Pater Dominus Martinus divina providentia Papa Quintus, Pontificatus sui anno X, quo hæc scripta fuerunt, anno videlicet Domini M C C C C X X V I, quartadecima die mensis Septembris, ante prandium, quæ erat dies Sabbati, et festum Sanctæ Crucis. Et omnia scripsi Ruthenæ (α).

(α) *Liber secundus Defensionum Theologiæ Divi Doctoris Thomæ de Aquino in 2 Sententiarum, editus per eximium veritatis scholæ Professorem fratrem Johannem Capreoli, Tholosanum, Ordinis Prædicatorum, anno Domini millesimo quadringentesimonono, quo legit Sententias Parisius, feliciter explicit. Impressus Venetiis per Octavianum Scotum Modœtiensem, anno salutiferæ Incarnationis MCCCCLXXXIII.* — Ad. Pr.

EXPLICIT VOLUMEN QUARTUM

30573. — Turonibus, typis Mame.